

Islamischer ‚Fundamentalismus‘ neu betrachtet.
Performative Konstruktionen skripturaler Authentizität:
Mauritische Muslime zwischen nationalen und religiösen Identifikationen.

Dissertation

zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,

von Herrn Frank Donath

geb. am 19. März 1972 in Halle/Saale

Gutachter:

Professor Burkhard Schnepel

Professor Günther Schlee

Tag der Verteidigung: 16.Mai 2011

Eidesstattliche Erklärung

Name, Vorname: Frank Donath

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit mit dem Titel

Islamischer ‚Fundamentalismus‘ neu betrachtet.

Performative Konstruktionen skripturaler Authentizität:

Mauritische Muslime zwischen nationalen und religiösen Identifikationen.

selbstständig verfasst habe, dass ich keine anderen Quellen und Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe und dass ich die Stellen der Arbeit, die ich anderen Werken – auch elektronischen Medien – dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen habe, in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht habe.

Leipzig, den 17.12.13, Frank Donath

(Ort, Datum, Unterschrift)

Frank Donath

Islamischer ‚Fundamentalismus‘ neu
betrachtet. Performative Konstruktionen
skripturaler Authentizität: mauritische
Muslime zwischen nationalen und
religiösen Identifikationen.

„I searched out my companions,
who were lost in crystal canyons
when the aimless blade of science
slashed the pearly gates“.

[Neil Young in *Thrasher* (Rust never sleeps) 1979]

dem Perlentor¹

¹ Der in der Widmung verwendete Ausdruck *pearly gates* wird gewöhnlich als „Himmelspforte“ und in Erweiterung als „Paradies“ verstanden. Die abweichende Übertragung als „Perlentor“ bietet jedoch neue Assoziationsangebote.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich Professor Schnepel meinen tiefen Dank ausdrücken, der dieses Projekt von Anfang an mit viel Engagement und Kraft begleitete. Er war es auch, der mir dieses Thema nahe brachte und mich dazu ermutigte, diese Arbeit zu schreiben. Ihm obliegt auch der Dank bei der erfolgreichen Suche nach einer Finanzierung, welche zum wesentlichen Teil durch die Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung realisiert wurde. Dieser Institution möchte ich ebenfalls meinen Dank aussprechen, welche unter anderem meinen ersten, sechsmonatigen Feldaufenthalt 2004/05 finanzierte. Nach dem Auslaufen dieser Finanzierung empfahl mich Professor Burckhard Schnepel bei Professor Günther Schlee, dem Direktor des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung in Halle/Saale. Er ermöglichte mir im Rahmen einer zweijährigen Anstellung als Doktorand einen zweiten, sechsmonatigen Feldaufenthalt. Auch ihm möchte ich herzlich für das entgegengebrachte Vertrauen und die großzügige Unterstützung danken.

In Mauritius danke ich auf institutioneller Ebene ganz besonders Professor Vinesh Hookoomsing von der Universität Mauritius, der sich engagiert für meine Forschungsgenehmigung einsetzte.

Während meiner Feldaufenthalte wurde ich ‚unter die Fittiche‘ der ausgiebigen und herzlichen Gastfreundschaft der Dorfbewohner von Petite Marmite genommen. Ungezählte Einladungen zum Abendessen in einem Umfeld, wo viele Frauen mit viel Eifer um das beste Essen konkurrierten, ließen mir ungezählte Portionen leckeren *biryanis* und andere Köstlichkeiten der indischen Küche zukommen. Hier danke ich vor allem den Familien Goolamkhan, Noorally, Yateem, sowie den Großfamilien Boodhen und Khodaboccus.

Der größte Dank gebührt meiner Familie und hier vor allem Esther, die mir die ganze Zeit über beiseite stand und mich geduldig und nachsichtig durch alle schwierigen Phasen der Forschungsarbeit begleitet hat.

Frank Donath

Abkürzungsverzeichnis

Die Sprachen

A	Arabisch
B	Bhojpuri
E	Englisch
F	Französisch
‚I‘	‚Indisch‘
M	Morisyen (Mauritius-Kreolisch)
U	Urdu

Die Quellen

Atchia	Atchia-Emmerich
E	L'Express
FN	Feldnotizen
Jaha	Jahangeer-Chojoo
H	Haroon Yateem
Z	Zaheer Goolamkhan

Zur Umschrift muslimisch-islamischer Fachbegriffe

Bezüglich der Frage, welche Art von Umschriften für arabisch-islamische Fachbegriffe verwendet werden soll, stehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten zur Auswahl: In einigen führenden, vor allem aus der islamwissenschaftlichen Perspektive entstandenen Werken (z.B. Holt et al. 1970; Bosworth et al. (Hg.) 1991ff) ist es üblich, islamische Termini wie auch islamische Namen grundsätzlich mit einer für das Arabische entwickelten Umschrift wiederzugeben. Dies ist bei deutschsprachigen Publikationen die Umschrift, wie sie von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) empfohlen wird. Die Umschrift der DMG soll in dieser Arbeit für denjenigen Teil der islamischen Fachbegriffe angewandt werden, bei denen die Verbundenheit zu einer arabisch geprägten islamischen Kultur in all ihrer überregionalen Dimension und transnationalen Vernetztheit gekennzeichnet werden soll. Am deutlichsten erscheint der Vorteil dieses Ansatzes an der in Mauritius verbreiteten Bezeichnung für das islamische Opferfest *'īd al-Adḥā*, dessen aus Südasien stammende Bezeichnung *bakrī 'īd* [U: Rinderfest] ohne Urdukenntnisse kaum verständlich ist.

Gleichzeitig hat dieser Ansatz seine Grenzen dort, wo kulturelle Termini mit arabischstämmigen Begriffen bezeichnet werden, wobei es jedoch zu einer Bedeutungsverschiebung gekommen ist. Für diese Gruppe von Begriffen soll eine vereinfachte Umschrift verwendet werden, welche diakritische Zeichen nur sparsam verwendet, auf die Kennzeichnung von gutturalen und emphatischen Lauten verzichtet und nur die Vokallängen markiert. Dem Leser mit Arabischkenntnissen fällt es leicht, die im Arabischen vorhandene Form und deren Bedeutung auch ohne Diakritika zu erkennen. Dies betrifft beispielsweise die in Mauritius nach südasiatischem Vorbild als *naat* bezeichneten Loblieder auf den Propheten (Qureshi 1986). Eine arabisierende Umschrift als *na't* (نعت) würde fälschlicherweise Assoziationen an die arabische Bedeutung als „Beschreibung“ oder „Kennzeichnung“ erwecken. Eine andere Lösung wird bei denjenigen Begriffen umgesetzt, welche klar im südasiatischem Islam beheimatet sind. Da innerhalb und außerhalb von Mauritius Urdu als Sprache des südasiatischen Islams angesehen wird, sollen diese Begriffe in der offiziellen Urduumschrift wiedergegeben

werden. So existiert beispielsweise in Mauritius das als *qavvāl* [U:] bezeichnete, musikalische Genre der aus Südasien stammenden Sufi-Musik. Nach seinem arabischen Ursprung würde *qawwāl* [A:] als „geschwätzig“ oder „Volkssänger“ im allgemeinen Sinn verstanden werden und ebenfalls auf eine falsche Bedeutung verweisen.

Dort, wo in dieser Arbeit der lokale Charakter eines Konzeptes herausgestellt werden soll, um möglicherweise Unterschiede zu globalen Vorbildern zu kennzeichnen, sollen die lokal verwendeten Bezeichnungen in Gebrauch kommen. Diese Methode hat dort ihre Stärken, wo es darum geht, Zwischenstationen eines Begriffes bei seiner Reise im globalen *ideoscape* (Appadurai 1990: 6) nachzuvollziehen. Dies ist beispielsweise bei muslimischen Eigennamen der Fall, die häufig auf eine arabische Grundbedeutung zurückführbar sind. Diese ist jedoch in Mauritius nicht immer und jedem geläufig. So wissen nur wenige Muslime mit dem Namen „Zameer“, dass der arabische Ursprung *ḍamīr* das Bedeutungsfeld „Herz, Sinn, Inneres“ oder „Gewissen“ umschreibt. Das arabische *ḍamīr* verlor bei seinem Übergang in den persischen Kulturkreis seine emphatischen Laute und wurde zu *zamīr*, welches in Mauritius schließlich mit einer anglisierenden Orthographie versehen zu „Zameer“ wurde. In einem weiteren Beispiel sind muslimisch-mauritische Namen wie Ahad oder Khaliq für arabophone Islamisten die reinste Gotteslästerung, da *al-Aḥad* [A: der Eine] *al-Kāliq* [A: der Schöpfer] Synonyme Allahs sind. Die arabischen Vorbilder *‘abd al-Aḥad* [A: Knecht des Einen] und *‘abd al-Kāliq* [A: Knecht des Schöpfers] verloren auf dem Weg über Persien nach Südasien und weiter nach Mauritius das bei solcherlei arabischen Namen obligatorische *‘abd*. Diesen partiellen Bedeutungsverlust zu verschleiern würde bedeuten, wichtige kulturelle Nuancen zu unterdrücken.

Weiterhin sollen die im Deutschen bekannten arabischen Bezeichnungen wie Ramadan und Koran erhalten bleiben. Ausnahmen bilden solche, in der islamischen Theologie bedeutende Personen, deren Namen an die hocharabische Form angepasst werden sollen. Mohamed wird somit als Muhammad wiedergegeben. Bei der Übersetzung von Predigten soll grundsätzlich auf eine Wiedergabe der Lobformeln verzichtet werden. Bei diesen Eulogien handelt es sich häufig um die nach der Erwähnung des Prophetennamen übliche Formel „salla Allāh ‘alaihi wa sallam“ [A: Allah segne ihn und schenke ihm Heil]. Weitere Eulogien gibt es für die Erwähnung des

Gottesnamens, der Prophetengefährten sowie bei der Nennung islamischer Heiliger. Schlußendlich soll die Schreibweise der in Französisch und Morisyen gehaltenen Passagen betrachtet werden. Solcherlei sprachliche Ausdrucksweisen, die von meinen Informanten als Französisch intendiert sind, sollen nach der französischen Rechtschreibung wiedergegeben werden. Auch für Morisyen gibt es einen kürzlich entwickelten Standart, der jedoch nicht allzu verbreitet ist. Hier soll diejenige Schreibweise verwendet werden, die meine Gewährsleute verwenden.

INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungsverzeichnis	I
Zur Umschrift muslimisch-islamischer Fachbegriffe	III
Einleitung	VIII
Erster Teil:	
Der polyethnische Mauritianismus als mauritischer Nationalismus	1
I Die Grundlagen des polyethnischen Mauritianismus	2
1 Einleitung	2
2 Interferenzen zwischen polyethnischem Mauritianismus und Hindunationalismus	20
3 Institutionen der Verwischung ethnischer Grenzen durch die Konstruktion einer generisch „indischen Kultur“	27
4 Ausblick	38
II Die Präsentation der Muslime im polyethnischen Mauritianismus und das Netzwerk des offiziellen Islams	31
1 Einleitung	31
2 Die bei der Konstruktion des offiziellen Islams aktiven staatlichen und „parastaatlichen“ Institutionen	35
3 Das staatsunabhängige Netzwerk des traditionalistischen Islams	36
4 Die Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag als Beispiel der performativen Konstruktion des offiziellen Islams	45
5 Qavvāl als kultureller Inhalt des für die Muslime vorgesehenen Teils des polyethnischen Mauritianismus	49

III	„Ancestral traditions“ als konstitutiver Teil des polyethnischen Mauritianismus	60
1	Einleitung: Das diskursive Feld der Traditionsbegriffe in Mauritius	60
2	Das <u>hatm</u> als Beispiel für das diskursive Feld des Traditionsbegriffes	69
IV	Die Sprachideologie der „ancestral languages“ als Teil des polyethnischen Mauritianismus	78
1	Einleitung	78
2	Das Konzept der Sprachideologien in der Literatur. Die Entwicklung der Sprachideologie der „ancestral languages“ in Mauritius	80
3	Die Sprachideologie von Urdu in Mauritius sowie die Verwendung dieser Sprache im offiziellen Islam und im traditionalistischen Islam	84
4	Sprachideologien der Objektivierung und Verschleifung in Mauritius: Das nordindische, linguistische Spektrum	94
5	Muslimische und hinduistische Perspektiven auf Urdu als „ancestral language“	98
6	Der wahhabitische Gegenentwurf von Arabisch als authentische „ancestral language“	101
V	Zusammenfassung I. Teil: Interferenzen zwischen theoretischem Diasporabegriff und der Nationalideologie des polyethnischen Mauritianismus	114
Zweiter Teil:		
Performative Konstruktionen skripturaler Authentizität im mauritischen Islam		119
VI	Manifestationen des wahhabitischen Alleinvertretungsanspruches auf skriptomale Authentizität	120
1	Einleitung	120
2	Der tawḥīd/Tawhīd-Begriff in Petite Marmite als Ausschließlichkeitsanspruch auf skriptomale Authentizität	121
3	Die exklusivistischen Identitätsstrategien der Reformisten unter dem tawḥīd/Tawhīd-Begriff	126
4	Die Diskussion zum waghābīya-Begriff	127
5	Das theologische Zeughaus der Reformisten und ihre wahhabitische Identität	129

VII Die Entwicklung der mauritischen waghābiya	137
1 Einleitung	137
2 Die erste Welle der mauritischen Wahhabiten	138
3 Die zweite wahhabitische Welle: die Salafiten	143
4 Die konfrontative Art der Salafiten	144
5 Die Organisation der Salafiten in Mauritius	147
6 Die personelle und inhaltliche Wahhabisierung der dörflichen Koranschule in Petite Marmite	150
VIII Arten nichts-kripturalistischer Autoritätskonstruktion	154
1 Einleitung	154
2 Naturalistische Autoritätskonstruktionen	157
3 Genealogische Autoritätskonstruktionen	160
4 Autorität durch übernatürlichen Ursprung des Wissens	161
5 Relativierungen	162
IX Skripturalisierung als islamische Autoritätskonstruktion	164
1 Einleitung	164
2 Der Skripturalismus-Begriff und die islamische Rechtstheorie	165
3 ‘Aqīda und der mauritische Skripturalismus-Begriff	171
4 Das Beispiel einer ‘aqīda-Diskussion bezüglich der Frage der Heiligenverehrung	172
5 Das wahhabitische Eingeständnis der Unterlegenheit im skripturalistischen Sprachspiel	175
6 Die ‘aqīda-Debatte zwischen Traditionalisten und Ahmadiya	179
7 Der demokratische Skripturalismus in Petite Marmite	183
8 Die Qualität des demokratischen Skripturalismus	185
9 Narrativ von der Schriftlosigkeit der Sufis	190
10 Ideologien des hierarchischen Skripturalismus	190
X Skripturalistische Debatten im mauritischen Islam am Beispiel des ghoon	193
1 Einleitung	193
2 Die Beschreibung des ghoons	195
3 Das ghoon wird aus wahhabitischer und akademischer Perspektive als hinduistisch-„indisches“ Ritual bezeichnet	198
4 Das ghoon als Rest einer alten Orthodoxie; die Diskussion des Orthodoxiebegriffes	202

5	Exkurs: Volksislam, Lokalität und Orthodoxie	204
6	Das ghoon als Rest einer alten Orthodoxie	205
7	Die Entwicklung des ghoons in Mauritius	209
8	Reskripturalisierung des ghoons durch Iqbal Gani	211
XI	Performativität und demokratischer Skripturalismus in Petite Marmite	217
1	Einleitung	217
2	Die Gründung des Dorfes	218
3	Die für Petite Marmite relevanten Moscheengründungen; 1863–1983	221
4	Die Abspaltung der Moschee von Petite Marmite	226
5	Zusammenfassung und Schlussfolgerung: Der performative Skripturalismus	233
XII	Sprachideologien von Bildung und kultureller Verfeinerung	238
1	Einleitung	238
2	Die Wahhabiten verbinden Bildungsideologien mit Alleinvertretungsansprüchen auf skripturale Orthodoxie	239
3	Sprachideologien von Englisch und Französisch	247
4	Englisch als Sprache des gesicherten Wissens: der gesellschaftliche Rahmen	250
5	„Code-mixing“ und „code-switching“ in Mauritius	258
6	Sprachideologien von Französisch	259
7	Die Sprachideologie von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung	264
8	Morisyen als neutrale und ‚bedeutungslose‘ islamische Vortragssprache	267
9	Verhältnis der Sprachideologien von Englisch und Französisch	268
	Zusammenfassung:	
	Die Aspekte des Performanzbegriffes am mauritischen Beispiel	270
	Anhang	
1	Häufig genannte Bewohner von Petite Marmite	288
2	Der Zugang zum Feld	294
3	Karten	299
4	Glossar	302
	Literaturverzeichnis	307

1	Sekundärliteratur	307
2	Primärquellen zum mauritischen Islam	330
3	Zeitungen und Zeitschriften	331

EINLEITUNG

Mauritius ist eine mit heute mehr als 1,2 Millionen Einwohnern bewohnte multikulturelle und multiethnische Insel im südwestlichen Indischen Ozean. Sie liegt etwa 800 km östlich von Madagaskar und hat eine Größe von etwa 2000 Quadratkilometern. Das Besondere liegt im vollkommenen Fehlen einer indigenen Bevölkerung, denn es ist eines der wenigen Länder, deren Humangeschichte erst in der Kolonialzeit begann. Obwohl die Insel den mittelalterlichen Arabern bekannt war, gibt es keine belastbaren Belege für deren Aufenthalt. Die Portugiesen nutzten die Insel seit Beginn des 16. Jahrhunderts als Zwischenstopp, und die Holländer unternahmen im 17. und frühen 18. Jahrhundert erfolglose Siedlungsversuche. Kurz nachdem sie die Insel aufgegeben hatten, wurde Mauritius ab 1721 von Franzosen kolonisiert. Die Insel gewann in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgrund der französisch-englischen Konkurrenz um die Vorherrschaft im Indischen Ozean schnell wachsende strategische Bedeutung als französischer Marinestützpunkt. Ende des 18. Jahrhunderts wurde Mauritius ein Dorn im Auge britischer Expansionsbemühungen, denn das Land entwickelte sich mit wohlwollender Duldung der französischen Verwaltung zum Zentrum eines vor allem auf britische Handelsschiffe ausgerichteten Freibeutertums. Aufgrund dessen eroberte 1810 Großbritannien die Insel, gestand den Siedlern aber weitreichende Privilegien zu.

Da die Briten keine eigenen Siedlungsbemühungen unternahmen, standen sich die zumeist französischstämmigen Kolonisten und die britische Verwaltung gegenüber. Die Konkurrenz beider Gruppen wurde zur Konstante der mauritischen Kolonialgeschichte. So hatten die Franzosen den arbeitsintensiven Zuckerrohranbau entwickelt, wobei sie Sklaven aus Madagaskar, Ostafrika und Mosambik auf die Insel verschleppten. Für die Geschichte des mauritischen Islams ist zudem eine kleine Anzahl südindischer Sklaven von Bedeutung, welche Ende des 18. Jahrhunderts ins Land gebracht wurden. Zwischen 1721 und dem von den Briten im Jahr 1810 durchgesetzten Verbot des Sklavenhandels wurden bis zu 100.000 Sklaven nach Mauritius verschifft. In den kommenden Jahren folgten unter Umgehung des britischen Verbots weitere 50.000 Sklaven. Die französischstämmigen Kolonisten sahen sich durch die Aufhebung der Sklaverei im Jahr

1835 in ihrer wirtschaftlichen Existenz bedroht. Die freigelassenen Sklaven verließen die verhassten Zuckerrohrplantagen in einer Zeit, in der neue, geökonomische Konstellationen der mauritischen Zuckerproduktion einen erheblichen Aufschwung ermöglichten. So hatte Großbritannien 1825 die bis dahin existierenden Steuervorteile für karibischen Zucker aufgehoben, was mauritische Zuckerimporte zunehmend interessant machte. Mauritius wurde zur Zuckerdose der britischen Inseln, und die Zuckerexporte deckten 85% der mauritischen Ausfuhrerinnahmen.

Als Antwort auf den Arbeitskräftemangel begannen die Engländer massenhaft indische Kontraktarbeiter ins Land zu bringen. Zwischen 1834 und 1910 wurden unter oft falschen Versprechungen und unter Ausnutzung des durch koloniale Verwürfnisse verursachten Elends im ländlichen Indien 450.000 Inder in einer Form der Sklaverei (vgl. *a new system of slavery*; Tinker 1974) auf die Insel gebracht, von denen sich etwa zwei Drittel dauerhaft ansiedelten. Drei Fünftel von ihnen kamen aus Nordindien und hier vor allem aus Bihar und Bengalen. Ein Drittel ist südindischen Ursprungs. Für die Entwicklung des mauritischen Islams ist weiterhin eine zahlenmäßig kleine, wirtschaftlich jedoch bedeutende Gruppe von zumeist muslimischen Händlern aus Gujarat relevant, welche die Präsenz der Kontraktarbeiter nutzte, um Mauritius in ihr wohl geknüpftes Netz von Handelsbeziehungen im westlichen Indischen Ozean einzubinden.

Die auf Zuckerproduktion fokussierte Kolonialgeschichte determiniert heute die mauritische Bevölkerungsstruktur. Fast zwei Drittel der Bewohner wird aus Nachkommen der indischen Kontraktarbeiter gebildet, während ein knappes Drittel aus Afromauritiern besteht. Die französischen Siedler bilden etwa 1% der Bevölkerung, zu denen sich ab Mitte des 19. Jh. eine kaum größere Gruppe von Chinesen gesellte. Nach offizieller staatlicher Sichtweise werden die Mauritier heute in vier anhand ethnischer und/oder religiöser Kriterien definierte Gruppen unterteilt. So werden die Indo-Mauritier offiziell in Indomuslime (16,6% Bevölkerungsanteil) und Hindus (48%) unterschieden, während die Afro- und Frankomauritier als *general population* (etwa 31%) christliche Mauritier vereint. Hinzu kommt die vierte Gruppe der Sinomauritier. Darüber hinaus sind in unterschiedlichen Kontexten weitere ethnische, sprachliche, religiöse und Klassenkriterien relevant.

Mauritische Stimmen nach politischer Partizipation in der Kolonialgesellschaft wurden erfolgreich zuerst von den Frankomauritiern erhoben. Ihnen folgten die nach sozio-ökonomischen Aufstieg strebende Gruppe der freigelassenen französisch-afrikanischen *gens de couleur* [F: Farbigen], welche wichtige Verwaltungsposten im Mittelbau der Kolonialgesellschaft besetzte. Im 20. Jh. wurde die elitendominierte Politik durch den Eintritt der Gewerkschaften und ihrer Parteien zu einem Massenphänomen. Afro- und Indomauritier profitierten von einem immer weiter ausgedehnten Wahlrecht. So wurde im Jahr 1936 die Labour Party gegründet, mit der Sir Seewoosagur Ramgoolam im Jahr 1968 die Unabhängigkeit erkämpfte.

Das unabhängige Mauritius ererbte eine sehr instabile gesellschaftliche Konstellation. Es gab eine große Anzahl von Arbeitslosen, eine schnell steigende Bevölkerung bei einer auf Zucker ausgerichteten Monokultur und stagnierender landwirtschaftlicher Produktion. Die aus einer labilen ethnischen Gemengelage erwachsenden ethnischen Zusammenstöße hatten noch unmittelbar vor der Unabhängigkeit das Eingreifen britischer Truppen notwendig gemacht. In der sozio-ökonomischen Krise organisierte die unter dem späteren Staatschef Paul Bérenger gegründete Partei der Mouvement Militant Mauritian (MMM) eine Reihe von landesweiten Streiks, worauf die Staatsführung den Notstand erklärte.

Der von vielen Beobachtern befürchtete gesellschaftliche Zusammenbruch blieb aus, und Mauritius entwickelte sich im Gegenteil sogar zu einem afrikaweiten Musterbeispiel der Stabilität, Demokratie und wirtschaftlichen Entwicklung. Das aufgrund wirtschaftsorientierter Politik und einer günstigen geo-wirtschaftlichen Konstellation entstandene Wirtschaftswachstum ermöglichte die Entstehung demokratischer Strukturen, die ihre Akzeptanz seitens der politischen Elite und ihre Belastbarkeit bereits in mehreren geräuschlosen Regierungswechseln bewiesen haben. Als die MMM an die Macht kam, verfolgte sie eine wirtschaftsfreundliche Regierungspolitik. Nachdem 1971 eine *export processing zone* [EPZ] eingerichtet wurde, etablierte sich die Insel als ein globales Zentrum der Textilindustrie. Letztere wurde ab Anfang der 1980er Jahre zum Motor eines lang anhaltenden Wirtschaftswachstums. Tourismus wuchs in den letzten Jahren zum dritten Standbein der mauritischen Wirtschaft (Woodson 2008: 508f; Allen 2008: 504-508).

Das Material für die vorliegende Arbeit wurde über den Zeitraum eines Jahres in einem von Nachkommen indischstämmiger Kontraktarbeiter und hier vornehmlich von reformistischen Muslimen bewohnten Dorf im Landesinneren von Mauritius zusammengetragen. Die darauf folgende Analyse hatte das Ziel, alle relevanten Aspekte des gesammelten Materials einzubinden, wobei dieses Ziel meines Erachtens am ehesten durch die Verwendung dreier theoretischer Begriffe verwirklicht werden konnte. Bei diesen handelt es sich zum einen um den Diasporabegriff mit seiner hermeneutischen Sensibilität für weit von ihrer Heimat entfernt lebende Bevölkerungsgruppen; zum anderen die Debatte um den Identitätsbegriff, und hier vor allem die Ethnizitätsdebatte, mit ihrem Blick für Aushandlungsprozesse bei der Konstitution und Interaktion sozialer Gruppen, welche sich anhand kultureller Merkmale bilden. Zum dritten erwies sich der Performanzbegriff in seiner sowohl an den allgemeinen Sprachgebrauch angelehnten als auch in seiner von Butler (1993, 1998) um beispielsweise tägliche Handlungsroutinen erweiterten Form als besonders hilfreich. Im Verlauf der Analyse wurde deutlich, dass sich diese drei theoretischen Begriffe einem die gesamte Arbeit überspannenden Autoritätsbegriff unterordnen lassen. Letzterer betrachtet vornehmlich die Frage, wie im mauritischen Islam religiöse Autorität und Authentizität verhandelt werden, womit sich diese Arbeit an Debatten um den gesamtislamischen Rückzug des mystischen und den Aufstieg des reformistischen Islams² anschließt.

Bei einem Blick auf die sozialen Hintergründe für mauritisch-islamische Autoritäts- und Authentizitätsdiskurse wurden in dieser Arbeit vor allem Aspekte beleuchtet, welche mit der, auf paritätische Repräsentation kulturalistisch definierter, ethnischer Gruppen ausgerichteten, multikulturellen, mauritischen Nationalideologie zusammen hängen. Diese Ideologie wird als *polyethnischer Mauritanismus* bezeichnet

2 Der reformistische Islam wurde aufgrund seines verbreiteten sozio-politischen Aktivismus von zahlreichen Autoren als islamistisch [z.B. Badran 2005] oder fundamentalistisch [z.B. Faksh 2003(1997)] bezeichnet. Beide Begriffe sollen aufgrund ihrer außerhalb der akademischen Welt verbreiteten, negativen Konnotationen nicht verwendet werden. Typisch für reformistische Strömungen ist die auf der Ideologie der Dekadenz späterer islamischer Generationen fußende Ablehnung des gesamten Korpus mittelalterlicher, islamischer Gelehrsamkeit und vieler Formen ihrer Frömmigkeit. Islamische, reformistische Strömungen leugnen häufig die Zugehörigkeit zu einer der etablierten, islamischen Rechtsschulen, bzw. lehnen sie ab. Sie folgen auch keiner der Strömungen des mystischen Sufi-Islams und gehören auch nicht zu einer, oft im 19. Jahrhundert entstandenen, Mahdi-Bewegung.

und ihre Grundzüge im ersten Teil der Arbeit beschrieben. Der zweite Teil widmet sich Praktiken und Ideologien innerislamischer Aushandlungsprozesse um Fragen religiöser Autorität. Hierbei sollen einige gesamtgesellschaftlichen Hintergründen beleuchtet werden, auch wenn sie nicht im Zentrum der Analyse stehen, denn wesentliche Aspekte dieser Hintergründe wurden bereits ausgiebig in der Literatur besprochen (z.B. Geertz 1988; Gellner 2007[1981]; Roy 2002; Eickelman/Piscatori 1996; Wictorowicz 2004; Werbner 2003). Vielmehr konzentriert sich die Analyse auf die Aushandlungsprozesse im engeren Sinn und hier auf die zwischen verschiedenen islamischen Akteuren geführten Diskurse. Hierbei soll ein Paradoxon Ausgangspunkt der Bemühungen um den Autoritätsbegriff bilden: Im mauritischen Islam etablierten reformistische Gruppen den Skripturalismus, also die Referenzialisierung religiöser Handlungen und Ideen in den heiligen Schriften, als das für den innerislamischen Diskurs gültige, allseitig und universal anerkannte Diskursprinzip. Innerhalb dieses skripturalistischen Prinzips können die Reformisten erfolgreich Alleinvertretungsansprüche auf skriptomale *Überlegenheit* beanspruchen, während sie der theologischen Konkurrenz – allen voran den Vertretern des nach Indien weisenden, traditionalistischen Establishments – skriptomale *Unterlegenheit* zuweisen. Anhand des in dieser Arbeit für die theoretische Analyse solcher Diskurse entwickelten Skripturalismusbegriffes zeigt sich jedoch eine vom Anspruch gegenteilige Realität, bei der gerade das traditionalistische Establishment das höchste Maß an skriptomaler Referenzialisierung aufweist. Beim Blick auf die Hintergründe dieser Paradoxie zeigt sich die Relevanz von performativ und narrativ konstruierten und vorgetragenen Ideologien skriptomaler Authentizität, welche einen wesentlichen Grund für den Erfolg der reformistischen Muslime bildet.

Die untersuchten islamischen Reformisten mit einer kulturell in die arabische Welt reichenden Orientierung erheben unter dem Begriff des *tawhīd* Alleinvertretungsansprüche auf eine ausschließlich skriptomale definierte, exklusivistisch verstandene, islamische Identität, wobei hier Skripturalismus den Anspruch beinhaltet, die eigenen Lehren nur aus den authentischsten, skriptomalen Quellen des Islams abzuleiten. Mit diesen Vorgaben sprechen sie sowohl den religiösen Positionen des traditionalistischen Islams jedwede skriptomale Authentizität als auch anderen, in Südasien verwurzelten Reformisten den Anspruch auf *tawhīd* ab (siehe sechstes Kapitel).

Ein Blick auf die Geistesgenealogie der Reformisten und die von ihnen verwendeten religiösen Konzepte offenbart die wahhabitische Identität dieser Strömung, wobei die Etablierung des wahhabitischen Islams in Mauritius in zwei Wellen verlief. Die erste begann Anfang der 1980er Jahre und wurde durch einige, teilweise charismatische Aktivisten mit sehr unterschiedlichen Strategien in Bezug auf die Verwendung moderner Medien, der Frage des politischen Engagements und ihrem Verhältnis zum religiösen Establishment eingeleitet. Die zweite wahhabitische Welle erreichte Mauritius mit der Jahrtausendwende. In Fragen der inneren Vernetztheit, des politischen und publizistischen Engagements sowie in ihrer Missionstätigkeit sind sie weitaus homogener, als die Aktivisten der ersten Welle. Gleichzeitig wird die Bewegung in ihrer religiösen Ausrichtung zu einer immer originalgetreueren Kopie des saudi-arabischen Originals. Parallel hierzu betreibt sie vor allem gegenüber anderen islamischen Gruppen eine zunehmend exklusivistische und konfrontative Identitätspolitik (siehe siebentes Kapitel).

Der Alleinvertretungsanspruch der Wahhabiten auf skripturale Authentizität wird innerhalb eines innerislamischen *Sprachspiels* (Wittgenstein 1971[1958]) artikuliert, in dem alle Beteiligten für ihre religiösen Positionen skripturale Verankerung in den heiligen islamischen Quellen beanspruchen. Gleichzeitig kommunizieren die Wahhabiten alle nichtskripturalistischen *Sprachspiele* abzulehnen; ein Anspruch, der sich bei einem Blick auf die wahhabitische Praxis nicht bewahrheitet.

Bei diesen nichtskripturalistischen *Sprachspielen* handelt es sich beispielsweise um naturalistische *Sprachspiele*, in dem religiöse Autoritäten für sich in Anspruch nehmen, zu übernatürlichen Eingriffen in die natürliche Ordnung fähig zu sein. Weiterhin gehören Ansprüche auf Zugang zu übernatürlichem Wissen dazu. Bei einer dritten Form des nichtskripturalistischen *Sprachspiels* untermauern die Aspiranten ihre Autorität mit Verweisen auf heilige Genealogien. Theologische Diskurse zwischen verschiedenen islamischen Strömungen finden in Mauritius tendenziell ausschließlich nach dem skripturalistischen *Sprachspiel* statt, auch wenn nichtskripturalistische Prinzipien islamischer Autoritätskonstruktion für die tägliche Verehrungspraxis der Muslime von hoher Bedeutung sind (siehe achttes Kapitel).

Um die konkurrierenden Ansprüche der verschiedenen religiösen Strömungen auf skripturalistische Überlegenheit bewerten zu können, wird in dieser Arbeit ein unabhängiger Skripturalismusbegriff entwickelt, an welchem diese Ansprüche gemessen werden sollen. Bei der Entwicklung dieses Begriffes standen zwei miteinander verwobene Bedeutungsstränge Pate. Der erste besteht im gesamtislamischen Diskurssystem der theologisch ausgebildeten, islamischen Schriftgelehrten. Der zweite Bedeutungsstrang wird von der in Mauritius verbreiteten, wahhabitischen Perspektive auf dieses Diskurssystem gebildet. Die Grundlagen des islamischen Skripturalismusbegriffes wurden von Theoretikern des islamischen Rechts bereits in der Frühzeit der islamischen Geistesgeschichte ausgearbeitet. Sie sind auf gesamtislamischer Ebene erstaunlich homogen und von den islamischen Rechtsgelehrten in überraschend vielen islamischen Gesellschaften als grundlegendes Prinzip islamischer Rechtsfindung akzeptiert worden. So auch bei allen Strömungen des mauritischen Islams.

Beim Blick auf mehrere – zentrale – theologische Debatten zwischen verschiedenen Gruppen zeigt sich die skripturale Überlegenheit der traditionalistischen Positionen. Die Hintergründe für diese Überlegenheit liegen in der bei den verschiedenen religiösen Strömungen unterschiedlichen Herangehensweise an die Frage, wer skripturalistische Debatten führen darf. Unter den Anhängern des traditionalistischen Islams werden tendenziell Laien von der Teilnahme an den Experten vorbehaltenen Diskursen ausgeschlossen. Auf wahhabitischer Seite hingegen werden Laien zur Teilnahme ermutigt. Diese unterschiedlichen Herangehensweisen sollen als hierarchischer und demokratischer Skripturalismus bezeichnet werden. Beim Vergleich beider Formen zeigt sich, dass die Qualität der skripturalistischen Beiträge innerhalb des demokratischen Skripturalismus weit unter der des hierarchischen Skripturalismus liegt (siehe neuntes Kapitel).

Aus der realen skripturalistischen Unterlegenheit des wahhabitischen Islams bei einer gleichzeitigen Ideologie skripturalistischer Überlegenheit ergibt sich ein Paradoxon, zu dessen Auflösung ein Blick auf die Entwicklung der islamischen Institutionen in Petite Marmite³, dem Ort meiner Feldforschung, hilfreich sein kann. So aktivieren die

³ Grundsätzlich wurden die Orts- und Personennamen anonymisiert. Ausnahmen bilden hierbei die großen Städte sowie Personen des öffentlichen Lebens.

Wahhabiten auf performativer Ebene landesweit verbreitete Sprachideologien von Englisch und Französisch als Sprachen der Obrigkeit und der kulturellen Verfeinerung. Hintergrund für die Existenz dieser Sprachideologien ist die staatlicherseits etablierte Sprachideologie der *ancestral languages* und damit der ethno-linguistischen Identifikation von ethnischen Gruppen mit außermauritischen Standardsprachen, wobei diese Sprachen wiederum Verweise auf essenzialistisch verstandene *ancestral cultures* darstellen. Die islamischen Reformisten wie auch viele andere Mauritier übernehmen die kulturelle Logik, wonach Sprachen als Symbole von kulturellen Komplexen in Form von *ancestral cultures* konstruiert werden können. In Bezug auf Englisch und Französisch zeigt sich eine aus dieser kulturellen Logik abgeleitete soziale Dynamik. Hierbei wird die Standardsprache Englisch mit einem kulturellen Komplex verbunden, der solche, durch die Obrigkeit vermittelten, sozial gesicherten und unhinterfragbar wahren Wissensbestände umfasst. Nach der gleichen Logik wird Französisch zum Symbol der durch formale Bildung erlangten, kulturellen Verfeinerung. Hintergrund für die Existenz dieser Sprachideologien ist die Verbreitung der jeweiligen Sprache in den gesellschaftlichen Bereichen, die jeweils mit Obrigkeit und Hochkultur assoziiert werden (siehe zwölftes Kapitel).

Am Beispiel der Sprachideologien von Englisch und Französisch zeigt sich der Einfluss von performativen und narrativen Konstruktionen skripturaler Authentizität im dörflichen Kontext von Petite Marmite. Grundlage dieses Einflusses ist die tiefe Verunsicherung der Dorfbewohner in Fragen islamischer Autorität. Diese Verunsicherung ist unter anderem Begleiterscheinung einer mehrfachen Dekonstruktion der als authentisch angesehenen islamischen Wissensbestände. So war das Dorf ein frühes Zentrum der Ausbreitung des islamischen Reformismus der *Tablīgī Ġamā'at*, welcher ab den 1960er Jahren den aus Indien mitgebrachten, traditionellen Islam verdrängte. Diese reformistische Strömung und die bis dahin etablierten, religiösen Wissensbestände mussten dann ihrerseits etwa zwanzig Jahre später dem wahhabitischen Islam und dessen Lehren weichen.

Gleichzeitig lösten sich die bisherigen Strukturen islamischer Autorität auf. So wurden neben den Wissensbeständen auch die traditionellen, hierarchischen Wissensstrukturen durch die beiden aufeinander folgenden reformistischen Wellen

dekonstruiert. Die Wahhabiten etablierten den demokratischen Skripturalismus, bei dem tendenziell jeder, auch theologisch unausgebildete Sympathisanten der Bewegung ermutigt werden, selbst aktiver Teil des Dekonstruktionsprojektes zu werden und selbst danach zu streben, sich als religiöse Autorität zu etablieren. Die Schwäche des Hausimams von Petite Marmite trug dazu bei, die Position der offiziellen islamischen Autoritäten zu schwächen. Diese Schwäche führte zu einer Tendenz, externe Freitagsprediger einzuladen. Eine bedeutende Anzahl dieser freien Prediger verfügt nicht über die ausgewiesene Expertise akademischer Abschlüsse, sodass auch ihre Position als religiöse Autoritäten prekär ist.

Einen Teil der tief greifenden Verunsicherung in Fragen religiöser Authentizität wird auch durch die zunehmend selbstbestimmte und demokratische Kontrolle der Dorfbewohner über ihre religiösen Institutionen verursacht. Die sozio-ökonomische Entwicklung im ländlichen Mauritius brachte es mit sich, dass auch kleinste Gruppen über organisatorische und materielle Ressourcen zur Gründung selbstverwalteter islamischer Institutionen besitzen. Hierbei lösten sie sich zunehmend von der historischen Dominanz der Meimon und Surti, zwei landesweit bedeutende, gujaratische Händlerkasten⁴, deren Konkurrenz in der Frühzeit des mauritischen Islams die treibende Kraft der Entwicklung islamischer Institutionen darstellte.

In dieser sozialen Konstellation der effektiven Macht der Dorfbewohner über die Moscheen und damit über die Predigtinhalte, der tiefen Verunsicherung über islamische Autoritäten und des Zweifels über autoritatives, islamisches Wissen etablierte die letzte Welle des wahhabitischen Reformismus das skripturalistische *Sprachspiel* und meldete innerhalb dieses *Sprachspiels* den Alleinvertretungsanspruch auf skripturale Authentizität an. Mit diesem *Sprachspiel* etablierten die Wahhabiten Maßstäbe für religiöse Authentizität, zu deren fachlicher Beurteilung Expertenwissen notwendig ist, worüber die Dorfbewohner nicht verfügen. Parallel hierzu entwickelten die wahhabitischen Prediger erfolgreich einen neuen Predigtstil, in dem die etablierten Maßstäbe nicht durch

⁴ Die Bezeichnung Kaste im gujaratisch-muslimischen Kontext wird kontrovers diskutiert. Während Jahangeer-Chojoo ganz selbstverständlich von Kasten spricht, argumentiert Basu am Beispiel der gujaratischen Sayyids und Sidi, dass es sich hierbei um *jamat* [A, U: Gemeinschaft] handelt und damit um endogene Gruppen innerhalb einer entlang sozio-ökonomischer und ethnischer Grenzen stratifizierten Gesellschaft (Basu 2005: 178). Darüber hinaus wendet sich Dumont (1980[1966]) gegen eine Universalisierung des Begriffes, während er im afrikanischen Kontext, beispielsweise in Westafrika, ganz selbstverständlich verwendet wird (z.B. Meillassoux 1997: 305).

tatsächliche, skripturale Verankerung in den heiligen Schriften, sondern durch performative und narrative Elemente erlangt werden. Tendenziell wird somit reale skripturale Verankerung durch performativ konstruierte Skripturalismusideologien ersetzt (siehe elftes Kapitel).

Die Paradoxie entfaltet ihre Dynamik mit Blick auf das islamische Ritual des *ghoons*, bei dem es sich um *Reste einer alten Orthodoxie* und somit um skriptural in den heiligen Texten verankerte, religiöse Lehrgebäude handelt. Es sind die Reste der einst in Indien auch unter Sunniten weit verbreiteten Ali-Verehrung, die im schiitischen Islam des heutigen Irans Teil einer lebenden Orthodoxie bilden. Trotz dieser skripturalistischen Verankerung wurde das *ghoon* von verschiedenen reformistischen Strömungen, wie den Wahhabiten und bisweilen auch von Akademikern, als ein synkretistisches Ritual bezeichnet und in Mauritius sogar als Symbol eines von hinduistischen Einflüssen geprägten, „unauthentischen“ Islam konstruiert. So näherte sich das *ghoon* seinem Untergang.

Zum Verstehen einiger der Ursachen für den Niedergang des *ghoons* lohnt ein Blick auf die Dialektik zwischen demokratischem und hierarchischem Skripturalismus. In seinem historischen Herkunftsgebiet in Südasien wurde die vom alidischen Islam gebildete, *alte Orthodoxie* von einer kleinen Schicht islamischer Rechtsgelehrter gegen Polemiken der theologischen Kontrahenten verteidigt. Nach den Ideologien des hierarchischen Skripturalismus war das einfache Volk von skripturalen Diskursen ausgeschlossen. Als die indo-mauritische, muslimische Unterschicht im Rahmen des britischen Kontraktarbeitersystems Indien verließ, um auf den mauritischen Zuckerrohrplantagen zu arbeiten, wurde sie von den ihre *alte Orthodoxie* verteidigenden Rechtsgelehrten abgeschnitten. Somit gab es keine gesellschaftlichen Akteure mehr, welche fähig und willens waren, die skripturale Dimension des *ghoons* gegen reformistische Polemiken zu verteidigen. Innerhalb dieser von ihren islamischen Spezialisten getrennten Unterschicht gelang es mit Iqbal Gani, einem *neuen religiösen Intellektuellen* (*new religious intellectual(s)*; Eickelman 1996, zitiert in Zaman 2002: 1), sich als neuer Akteur des demokratischen Skripturalismus im Unterstützermilieu des *ghoons* als islamische Autorität zu etablieren und die skripturale Dimension des Rituals

zu kommunizieren. Erst dadurch erreichte er es, den Niedergang des Rituals aufzuhalten und schließlich zu stoppen (siehe zehntes Kapitel).

Besonders bemerkenswert ist, mit welcher Leichtigkeit der reformistische Islam solche, aus *alten Orthodoxien* stammende rituelle Formen als heterodox brandmarken konnte. Ein Aspekt der Antwort liegt im indischen ‚Stallgeruch‘, den der alidische Islam auf dem Subkontinent angenommen hatte. So wurde beispielsweise im Verlauf seiner historischen Entwicklung Urdu die heilige Sprache des indischen Islams und somit die Sprache religiöser Gelehrsamkeit. Dieser ‚Stallgeruch‘ bildet die Angriffsfläche der Reformisten, denn Urdu wird von den mauritischen Wahhabiten als ein Derivat des Hindi konstruiert, welches wiederum als ein hinduistisches Symbol verstanden und deswegen als unauthentisch abgelehnt wird. Als Gegenentwurf konstruieren die Reformisten Arabisch als Sprache der ‚authentischen‘ islamischen Gelehrsamkeit.

Der Angriff der Wahhabiten auf Urdu erfolgt innerhalb einer mauritischen Logik, in der staatlicherseits Sprachideologien von *ancestral languages* als linguistisches Symbol einer ethno-religiösen Identität propagiert werden, wobei Urdu die offizielle *ancestral language* der Muslime ist. Dementsprechend findet Urdu seine performative Konstruktion als muslimisches Symbol bei wichtigen nationalen Zeremonien, wie den Feierlichkeiten zum Ende des Ramadans. Diese Sprachideologie von Urdu ist die Kopie einer Parallelideologie, welche Hindi als Sprache der Hindus propagiert. Die staatlichen Protagonisten der auf die Muslime ausgerichteten Sprachideologie folgen dem Hindu Vorbild auch in dem Bestreben, den Gebrauch von Urdu nicht nur im performativen Kontext zu propagieren, sondern auch im täglichen Gebrauch. Diese Bestrebungen heben sich deutlich vor einem gesellschaftlichen, mauritischen Hintergrund ab, in dem Urdu seine Bedeutung und Funktion als Sprache islamischer Performanzen zunehmend verliert. Die Verwendung von Urdu als Sprache islamischer Diskurse im religiösen Kontext ist heute fast ausnahmslos auf die besonders staatsnahen Institutionen des traditionalistischen Islams begrenzt.

Das *ghoon* gerät zwischen die Fronten zweier ethnischer Gruppen mit unterschiedlichen Identitätsstrategien. Hintergrund hierfür ist eine gesellschaftliche Konstellation, in der identische, gesamtindische kulturelle Zeichen in unterschiedlicher Bezeichnung von zwei oder mehreren ethnischen Gruppen als Symbol ihrer ethnischen

Identität angesehen werden. So werden die sprachlichen Ausdrucksformen Bhojpuri und Hindustani, welche sowohl von Hindus als auch von Muslimen verwendet werden, von wechselnden Akteuren in wechselnden sozialen Kontexten bisweilen als Urdu, und damit als Symbol der Muslime, oder als Hindi, dem Symbol der Hindus, interpretiert. Nach der inklusivistischen Logik der Hindunationalisten verschmelzen Bhojpuri und Hindustani in einem imaginären „Indisch“, was als *ancestral language* einer inoffiziellen indo-mauritischen ethnischen Gruppe erscheint. Dieses „Indisch“ wiederum ist nach wahhabitischem Verständnis gleichbedeutend mit Hindi. Auch hier existiert der Gegenentwurf der islamischen Reformisten von Arabisch als Sprache der „authentischen“ islamischen Gelehrsamkeit (siehe viertes Kapitel).

Nach der mauritischen Nationalideologie sind *ancestral languages* Teile von allumfassenderen, essenzialisierten Kulturvorstellungen. Demnach ist die symbolische Verknüpfung von offiziellen ethnischen Gruppen mit objektivierten und essenzialisierten *ancestral cultures* diasporischer Herkunft Grundlage der mauritischen Nationalideologie des *polyethnischen Mauritianismus*. Diese Nationalideologie basiert auf paritätischer Repräsentation offiziell anerkannter, ethnischer Gruppen und ist weniger auf kulturelle Homogenität eines einheitlichen Staatsvolkes ausgerichtet. Die Auswahl der Inhalte dieser offiziellen *ancestral cultures*, hat seine Vorbilder in einem von Hindus geformten und für Hindus attraktiven Kulturverständnis, wobei Performativität ein wichtiges Auswahlkriterium darstellt. Staatlich eingerichtete institutionelle Zentren dienen sowohl als Bühnen als auch als organisatorische Ressource, um diese *ancestral cultures* auf performativer Ebene als Teil des *polyethnischen Mauritianismus* zu präsentieren (siehe erstes Kapitel).

Das bereits beim Blick auf Urdu als *ancestral language* der Muslime sichtbare Wechselspiel der Identitätsstrategien zwischen wahhabitischem Exklusivismus und hindunationalistischem Inklusivismus setzt sich bei der Auseinandersetzung mit den als authentisch angesehenen *ancestral cultures* fort. Indem die Wahhabiten das *ghoon* als Teil einer inoffiziellen „indischen“ *ancestral culture* konstruieren, implizieren sie gleichzeitig den synkretistischen, von inklusivistischen Identitätsstrategien hinduistisch durchdrungenen, „unauthentischen“ Charakter des Rituals. Diese wahhabitische Polemik erfolgt innerhalb einer von der staatlichen Nationalideologie geformten Logik, wonach

die indisch-muslimische Kultur als offizielle *ancestral culture* der mauritischen Muslime essenzialisiert wird und diese Kultur von inklusivistischen Hinduideologien als ein Derivat einer Hindukultur uminterpretiert wird (siehe drittes Kapitel).

Aufgrund der Auswahl der jeweiligen *ancestral cultures* nach einem für Hindus attraktiven Kulturverständnis, können einige, offiziell anerkannte, ethnische Gruppen auf symbolischer Ebene nur unvollständig in diese Nationalideologie integriert werden. So haben die in Mauritius als Kreolen bezeichneten Afro-Mauritier nach dem von Hindus geformten Kulturverständnis im Verlauf ihrer Kolonialgeschichte sowohl ihre *ancestral culture* als auch ihre *ancestral language* verloren. Nichtsdestotrotz werden Verweise zu einer imaginären, nach Südafrika weisenden *ancestral language* und einer *ancestral culture* narrativ und performativ konstruiert (siehe erstes Kapitel).

Die Wahhabiten aktivieren Bildungsideologien durch eine mit Eloquenz und hohem Bildungsstand assoziierte Kulturtechnik des Sprachmischens. Mit diesen Bildungsideologien können sie auf performativer Ebene Ansprüche auf skripturale Überlegenheit durchsetzen. Diese Bildungsideologien von Bildung als zentraler Säule ihrer wahhabitisch verstandenen, religiös definierten Identität werden geschickt mit der staatlichen Nationalideologie des *polyethnischen Mauritianismus* verwoben. So ist die kulturelle Logik von objektivierten „Traditionen“ in Form von *ancestral cultures* als offizielle kulturelle Inhalte einer ethnisch definierten Identität Teil des *polyethnischen Mauritianismus*. Der Staat propagiert den traditionalistischen Islam als offizielle „Tradition“ bzw. *ancestral culture* der mauritischen Muslime, wobei die Dorfbewohner diese „Traditionen“ mit ihren historischen Erfahrungen als gedemütigte, marginalisierte, ungebildete und verelendete Landarbeiter gleichsetzen. Demnach erscheint in den Augen der Dorfbewohner der staatlicherseits als offiziell anerkannte traditionalistische Islam als eine Imagination traditionaler islamischer Handlungs- und Glaubenskomplexe von dörflichen Analphabeten. Diese Komplexe sehen die Dorfbewohner staatlicherseits sogar als Symbol ihrer offiziellen islamischen Identität konstruiert. Die Reaktion der Dorfbewohner beinhaltet eine Abgrenzung von dem, was sie als offizielles, staatliches Bild ihrer religiösen Identität halten. Sie übernehmen hierbei den von islamischen Reformisten hervorgebrachten, identitären Gegenentwurf, der geschickt das Selbstbild der Dorfbewohner auf ihre Vergangenheit und die staatliche Konstruktion von *ancestral*

cultures mit einem zwischen „Tradition“ und „Moderne“ entworfenen Entwicklungsnarrativ verwebt. Die Reformisten propagieren einen „authentischen“ Islam als „authentische“ „Tradition“, welche gleichzeitig die Annahme einer „Moderne“ in Form von formaler Bildung und soziokulturellem Aufstieg bedeutet. Hier wird formale Bildung als zentrale Säule wahhabitischer Identität propagiert. In der Folge entsteht bei den dörflichen Sympathisanten eine Einstellung, wonach wahhabitische Identität als Akt und Ersatz formaler Bildung angesehen wird (siehe drittes und zwölftes Kapitel).

Der polemische Erfolg der Wahhabiten gegen das *ghoon* ist gerade auch vor dem Hintergrund der mauritischen Nationalideologie und deren Durchdringung seitens inklusivistischer Hinduideologien verständlich. Diese inklusivistischen Ideologien sind auf die übrigen Indo-Mauritier, allen voran die südindischen Hindus, aber auch die Muslime gerichtet.

Hintergrund für die staatliche Duldung dieser inklusivistischen Identitätsstrategien trotz ihres disruptiven Potenzials auf den sozialen Frieden der Inselgesellschaft ist die Dominanz der nordindischen Hindus in Politik und Verwaltung. Der hinduistische Inklusivismus ist auch auf das offizielle, kulturelle Gedächtnis in Form des mauritischen Geschichtsbildes gerichtet. Innerhalb dieser Ideologie erscheint die mauritische Geschichte als eine indische und letztere grundsätzlich als eine hinduistische Geschichte. Auch hier bildet eine gesellschaftliche Konstellation das Zugangstor für die inklusivistischen Identitätsstrategien der Hindus, in der identische, kulturelle Zeichen in unterschiedlicher Bezeichnung von zwei Gruppen als Symbol ihrer ethnischen Identität angesehen werden. Die Überlappungen zwischen der offiziellen Kultur der nordindischen Hindus und derjenigen, der anderen Indo-Mauritier, erfolgt über die Imagination einer impliziten „indischen Kultur“, wobei im ersten Kapitel dieser Arbeit die wichtigsten, institutionellen Zentren für die Konstruktion dieser Imagination beschrieben werden.

Auch hier übernehmen islamische Reformisten bei der Konstruktion des *ghoons* als eine „indisch, synkretistische Tradition“ die hindunationalistische Position, wonach die indo-muslimische Kultur, auch in ihrer offiziellen Lesart eine von Hindus und Muslimen gleichermaßen geteilten „indische Kultur“ darstellt. Diese Position wird von den islamischen Reformisten übernommen und in der innermuslimischen Polemik instrumentalisiert. So schreiben die Reformisten den Vertretern des traditionalistischen

muslimischen Establishments zu, einen indischen und stark von hinduistischen Einflüssen durchsetzten und daher „unauthentischen“ Islam als *ancestral culture* der Muslime zu propagieren. Aus Sicht der Reformisten stellt das *ghoon* ein geradezu archetypisches Beispiel dieses „unauthentischen“ Islams dar. Die Identitätspolitik der Reformisten folgt hierbei der Logik des *polyethnischen Mauritianismus*. Nur lehnen sie die nach Indien weisende *ancestral culture* ab und nehmen für sich in Anspruch eine in die arabische Welt weisende, „authentische“, prophetische Tradition bzw. *ancestral culture* als kulturelle Inhalte ihrer Identität zu propagieren (siehe drittes Kapitel).

Bei der Konstruktion der offiziellen muslimischen *ancestral culture* und *ancestral language* stand ein für die Hindus attraktives Kulturverständnis Pate: Die staatlich anerkannte, muslimische *ancestral culture* verweist auf den diasporischen Ursprung in Indien und umfasst vor allem performative Elemente, davon vornehmlich heilige Gesänge. Hierbei werden vornehmlich das *qavvāl* und das *ghazal* als kulturelle Inhalte dieser muslimischen *ancestral culture* konstruiert. Auf performativer Ebene wird die staatlich anerkannte ethno-religiöse Gruppe der Muslime bei den offiziellen ethnischen Feiertagen des islamischen Opferfestes und den Feierlichkeiten zum Ramadanende präsentiert. Darüber hinaus werden der offiziell anerkannte Islam und ihre Förderer vor allem beim Blick auf die Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag sichtbar, da die Legitimität des Anlasses von den Anhängern der reformistischen Strömungen bestritten wird.

Das kulturelle Band dieser offiziellen, muslimischen *ancestral culture* wird durch den nach Indien weisenden, traditionalistischen Islam gebildet. Dieses Band vereint ein personell überaus dicht geknüpftes Netzwerk staatlicher und religiöser Institutionen. Es ist historisch gewachsen und spiegelt die historische sozio-ökonomische Vorherrschaft der Meimon, einer gujaratischen Händlerkaste, wider. Als wichtigster, individueller Akteur hat sich hierbei Abd Razack Mohamed, der Führer der Muslime zur Zeit der mauritischen Unabhängigkeit, erwiesen. Auf staatlicher Ebene spielen das Ministerium für Kunst und Kultur sowie das Islamische Kulturzentrum eine herausragende Rolle. Diese staatliche Seite des Netzwerkes kooperiert eng mit den zentralen Institutionen des staatlich unabhängigen, traditionalistischen Islams. Das wichtigste Zentrum hierbei ist die

hauptstädtische Freitagsmoschee, dicht gefolgt von der *Halqa-e Qadri*, der *World Islamic Mission* (WIM) und der *Sunni Razvi Society* (siehe zweites Kapitel).

ERSTER TEIL.

DER *POLYETHNISCHE MAURITIANISMUS*

ALS MAURITISCHER NATIONALISMUS

I Die Grundlagen des *polyethnischen Mauritianismus*

I.1 Einleitung

Auf den folgenden Seiten soll ein bisher nicht beschriebener und kaum erwähnter Aspekt der mauritischen Nationalpolitik vorgestellt werden. Hierbei handelt es sich um einen, sich auf paritätischer Präsentation ethnischer Gruppen aufbauenden multikulturellen Nationalismus. Dieser *polyethnische Mauritianismus*⁵ sieht staatlicherseits die Existenz von offiziell anerkannten Gruppen vor, deren ethno-linguistische und ethno-religiöse Identität nach einer diasporischen Logik geformt wird. Hierbei verweisen heilige Sprachen und heilige, als „Traditionen“ präsentierte Kulturmuster auf eine sakrale, außermauritische Heimat. Als Blaupause für diese Muster dient ein vor allem von den staatstragenden Hindus favorisiertes Kulturkonzept. Die indisch-hinduistische Herkunft des Konzepts zeigt sich am deutlichsten bei dessen Übertragung auf andere ethnische Gruppen, beispielsweise die Afro-Mauritier. Diese entsprechen nur unvollständig diesem Kulturkonzept, was zu erheblichen Einschränkungen bei der Anerkennung der Afro-Mauritier als offizielle ethnische Gruppe führt. Gleichzeitig instrumentalisieren Hindunationalisten die indische Herkunft des Kulturkonzepts für hegemoniale, inklusivistische Identitätskonstruktionen, die auf andere, meist indischstämmige, ethnische Gruppen gerichtet sind. Dies führt zu exklusivistischen Reaktionen seitens der betroffenen ethnischen Gruppen (vgl. Schlee 2006: 36).

Der *polyethnische Mauritianismus* fokussiert sich auf ethnische Gruppen und propagiert bei deren Mitgliedern die diasporische Verankerung in einer möglichst sakral überhöhten, außermauritischen Heimat als wesentlichen Teil eines identitätstragenden Konzeptes. Objektiviert und essenzialisierte „Kulturen“ sind Teil der propagierten, ethnischen Gruppenzugehörigkeit, wobei wichtigste Größe dieser „Kulturen“ eine möglichst sakral überhöhte Sprache ist. Auf diese Weise werden ethno-linguistische Identitäten gefördert. Wesentlicher Teil der geförderten „Kulturen“ bilden weiterhin „Traditionen“, die sich idealerweise in kulturellen Performanzen (Singer 2003[1972])

⁵ Dieser Ausdruck ist eine Übertragung des von Hookoomsing verwendeten Begriffs der „polyethnicité mauricienne“ (Hookoomsing 2002: 211).

darstellen lassen. Eine wichtige Rolle bei diesen „Traditionen“ bilden sakral überhöhte Tänze, Gesänge und musikalische Aufführungen.

Institutionelles Zentrum dieser Nationalpolitik ist vor allem das Ministerium für Kunst und Kultur (*Ministry of Arts and Culture*). Darüber hinaus wurden für jede anerkannte ethnische Gruppe in den vergangenen Jahren „Kulturzentren“ errichtet, welche Symbol der Anerkennung der Gruppe durch den Staat sind. Weiterhin schaffen diese „Kulturzentren“ die organisatorischen und kulturellen Grundlagen zur performativen Präsentation der partikulären „Kulturen“. Diese werden dann mit Unterstützung des besagten Ministeriums zu offiziellen Kulturprogrammen anlässlich staatlich anerkannter, ethnischer oder nationaler Feiertage aufgeführt.

Der *polyethische Mauritanismus* erfüllt neben seiner wichtigsten Funktion, den gesellschaftlichen Zusammenhalt auf nationaler Ebene zu fördern, auch zahlreiche ökonomische Aspekte, wie zum Beispiel bei der Promotion des Landes als Tourismus-Destination oder dem Anwerben von Investoren aus den jeweiligen *business diasporas* (Cohen 1997).

Verweise auf den *polyethischen Mauritanismus* finden sich in impliziter Form bei einigen wissenschaftlichen Autoren. So beschrieb Eisenlohr, dass die ethnischen, mauritischen Gruppen einer Logik der diasporischen Verankerung unterworfen werden, wonach sich ethno-linguistische und ethno-religiöse Gemeinschaften um *ancestral languages* und heilige „Traditionen“ gruppieren, die ihren Ursprung außerhalb der Insel haben (Eisenlohr 2006a: 232; vgl. Eisenlohr 2002b: 111; Cozzarini 2004: 8ff; Chazan-Gillig 2000: 42). In diesem Zusammenhang spricht Eisenlohr von „disciplinary multiculturalism“ (Eisenlohr 2002b: 103) und Hookoomsing (2002: 211) von *polyethnicité mauricienne*. In der Sprache des *polyethischen Mauritanismus* wird diese Nationalideologie unter den Slogans „unity in diversity“ und „nation arc-en-ciel“ [F: Regenbogen-Nation] kommuniziert (Asgarally 2005: 21; Dinan 1999: 94; Eriksen 1992: 114).

Die durch den gesellschaftliche Wandel veränderte mauritische Nationalpolitik im Spiegel der akademischen Literatur

Bisherige Wahrnehmungen der mauritischen Nationalpolitik in der akademischen Literatur sind zum Großteil von den Arbeiten Eriksens beeinflusst, dessen Interpretationen stark von einem mauritischen Zeitgeist der 1980er Jahre geprägt sind, in dem zahlreiche Intellektuelle an die Entstehung und Ausbreitung einer homogenen, gesamtmauritischen Nationalkultur glaubten, die schließlich ethnische Identitäten überlagern würde. Diese auf kulturelle Homogenität gegründete Nationalpolitik wurde von Eriksen als „supra-ethnischer Nationalismus“ (1998: 14) oder „informeller Nationalismus“ (Eriksen 1993) bezeichnet. Demnach gewinnen nichtethnische Identitäten eine tendenziell allumfassende Bedeutung, was auf die Industrialisierung des Landes, die Ausweitung der Tourismus-Industrie, das nationale Bildungssystem und die Ausweitung einer Verbraucherkultur zurückgeht. Diese zunehmend gesamtmauritischen, nicht-ethnischen Erfahrungen führen schließlich zur Ausbreitung einer tendenziell homogenen Kultur (Eriksen 1992, 1993, 1998), welche wiederum den kulturellen Inhalt eines auf Homogenität basierenden Mauritanismus darstellen wird. Die Keimzellen der Entstehung einer gesamtmauritischen Kultur sah Eriksen nicht nur in der kulturell-politischen Elite des Landes, sondern auch im Privaten – dem Kernbereich der Reproduktion ethnischer Identität. Eine steigende Zahl von interethnischen Hochzeiten war für ihn deutlicher Beweis hierfür. Weiterhin sollten kulturelle Kreolisierungs- und Hybridisierungsprozesse den Weg in eine „post-ethnische“ (Eriksen 1997: 271) Gesellschaft ebnen helfen.

Die Autoren zahlreicher Nationalideologien leiten die Legitimität des Nationalismus aus einer mythisch verbrämten Vergangenheit ab (Anderson 1993). Dies ist in Mauritius kaum der Fall, da die gesamte Geschichte des Landes unter dem wohl dokumentierenden Auge der Weltgemeinschaft ablief und kaum Raum für mythische Projektionen bietet. So wird in Mauritius ein Teil dieser Nationalideologien als Fortschrittsideologie in die Zukunft projiziert (Eriksen 1993: 2f).

Eriksens Konzeptionalisierung spiegelt die mauritische Nationalpolitik dieser Zeit wider. Die Wogen der Unzufriedenheit mit der Politik ethnisch organisierter Parteien während und kurz nach der nationalen Unabhängigkeit brachten damals vor allem in der

erstarkenden MMM-Partei (*Mouvement Militant Mauricien*) eine neue Generation anti-ethnischer Politiker an die Macht (Mukonoweshuro 1991: 211; Eisenlohr 2009: 98). Sie wurden unter anderem unterstützt von einer ganzen Generation mauritischer Schriftsteller, die eine post-ethnische, mauritische Literatur schufen (Ramharai 1998: 99-112). Man versuchte, die kulturellen Gemeinsamkeiten der Mauritier als „*the Mauritian culture*“ (Dinan 1999: 94) zu propagieren.

Die von den MMM-Akteuren verfolgte Nationalpolitik scheiterte bereits in ihren Anfängen am Widerstand konservativer, ethnischer Kreise. Die von ihnen abhängige politische Klasse begann danach, eine multikulturelle Strategie zu initiieren und zu verfolgen (Dinan 1999: 94; Asgarally 2005: 21), deren wichtigster Pfeiler die staatstragende Hindumittelschicht wurde (Eisenlohr 2006a: 232).

Funktionale Aspekte des *polyethnischen Mauritianismus* in Bezug auf den Tourismus, die globale Vernetzung des Landes und die moralische Verankerung der Mauritier

Für die mauritische Gesellschaft erfüllt der *polyethnische Mauritianismus* wichtige Funktionen. So impliziert die Förderung von *ancestral cultures* gleichzeitig die finanzielle Förderung von Religionen. Religiöse Institutionen sind hier seit 1950 die wichtigsten Empfänger, wobei sich der Zuschuss pro Gläubigen berechnet und 2002 jährlich 48,28 Rupien betrug (Goupille 2004: 86). Hintergrund dieser Förderung ist die staatliche Logik, nach der Religionen allgemeine ethische Werte fördern. Diese ethische Erziehung soll beitragen, moralische Entwurzelung und in der Folge eine steigende Kriminalität auszugleichen, welche Begleiterscheinung der rasanten Modernisierung seit den 1980er Jahren ist (Eisenlohr 2002b: 103).

Die Förderung diasporischer Verbundenheiten soll die Entstehung von *business diasporas* (Cohen 1997) und damit von ökonomischen Netzwerken globaler Reichweite fördern. Mauritius als geographisch isoliertes Land könnte sich so im Netz dieser Akteure positionieren und davon profitieren. Diese Netzwerke werden in der Literatur als geradezu prädestiniert dazu beschrieben, sich an die neuen Herausforderungen einer wirtschaftlich immer mehr vernetzten, globalen Welt anzupassen. Nach Cohen bilden Diasporas als Gewinner der Globalisierung Handels- und Geschäftsnetzwerke, deren

Aufrechterhaltung unter anderem durch kulturelle Kompetenz der Diasporas in der jeweils alten und neuen Heimat gewährleistet wird. *Business diasporas* bilden an den Knotenpunkten ihrer Netzwerke „middleman societies“ (Cohen 1997: 129), welche auch für Mauritius beschrieben wurden und nach Srebrnik im Land zur Entstehung von „middleman economies“ geführt haben (Srebrnik 1999). Im Beispiel Indiens unterstützt die alte Heimat die diasporische Bindung der Indo-Mauritier. Seit 1999 kamen letztere in den besonderen Genuss eines besonderen rechtlichen Status, was ihnen eine unbegrenzte Anzahl von visafreien Reisen nach Indien ermöglicht (Kantowski 2002a: 127).

Das Bild einer ‚farbenfrohen‘, toleranten und harmonischen Gesellschaft bietet bei der Promotion der Insel gegenüber potentiellen Investoren wertvolle Ressourcen (Eisenlohr 2002b: 110). Das gleiche Bild lässt sich auch im internationalen Touristikgeschäft vermarkten. Hierbei ist die ökonomische Bedeutung des Tourismus für Mauritius relativ groß. So erzielte das Land bereits 1998 20% seiner Deviseneinnahmen aus dem Tourismus (Mistry 1999: 561). Die Anzahl der Touristen ist von ca. 290.000 im Jahr 1990 auf ca. 720.000 im Jahr 2004 gestiegen (Dinan 2005: 41). Seit mehr als einer Dekade ist der Wirtschaftszweig neben der Textilindustrie und dem traditionell bedeutenden Zuckerrohranbau das wichtigste Standbein der mauritischen Wirtschaft (Lincoln 2006: 64; Kirk 1997: 56; Koop 2004).

Der auf den Tourismus ausgerichtete Aspekt des *polyethnischen Mauritianismus* wird auch von nationalen Politikern bei staatlichen Performanzen kommuniziert. Bei einer Rede des Ministers für Kunst und Kultur – dem wichtigsten, institutionellen Akteur der Nationalpolitik – zu den Feierlichkeiten zum Jahreswechsel 2007/08 betonte dieser, dass „viele Touristen nach Mauritius kommen und sehen, dass die Insel eine reiche Kultur hat“. „Wir müssen das der ganzen Welt zeigen“. Und weiter mit Blick auf die internationalen Touristen: „nu bizin montre l’ unite, l’ unite dans la diversite“. (FN 29.12.07) [M: wir müssen (den Touristen) die Einheit, die Einheit in der Vielfalt zeigen] Dieses Motto ist gleichzeitig das offizielle Motto zum Unabhängigkeitstag und somit der offizielle Slogan des Mauritianismus (vgl. Eriksen 1992: 114; Dinan 1999: 94).

Das Bild Mauritius als ein exotisches Urlaubsziel wird durch die natürlichen Ressourcen Strand, See und Sonne geschaffen. Die durch die Afro-Mauritier verkörperte ‚freizügige‘ Bevölkerung ergänzt das Bild zu einem Image der Insel als tropisches

Paradies (Schnepel 2009a). Auf dem internationalen Tourismusmarkt lassen sich ebenfalls die staatlich geförderten *ancestral cultures* in ihrer bereits durch staatliche Performanzen vor-folklorisierten Form vermarkten. Touristische Broschüren und Bildbände sind voll von „sehenswerten“ Aspekten jeder ethnischen Gruppe (vgl. Eisenlohr 2002b: 110). Mit Blick auf die Muslime wird hier mit steter Regelmäßigkeit die Freitagmoschee in Port-Louis propagiert. Das im indischen Moghulstil errichtete Bauwerk mit seiner reichen und wertvollen Holzvertäfelung und seinem Wasserbecken im Zentralhof entspricht exotischen und orientalischen Phantasien westlicher Touristen. Die Moscheeführung geht diesen nationalpolitischen und kommerziellen Interessen nach und öffnet das Gotteshaus – als einzige mauritische Moschee – dem Tourismus.

Der *polyethnische Mauritanismus* folgt einer unter Hindus verbreiteten, kulturellen Logik

Hindus mit ihrer absoluten Bevölkerungsmehrheit und unter ihnen die wohlhabende Mittelschicht, bilden seit der Unabhängigkeit die tragende Säule jeder Nationalpolitik (Mukonoweshuro 1991: 209). In der Zeit der Experimente mit einer auf kulturelle Homogenität ausgerichteten Nationalpolitik Anfang der 1980er Jahre propagierten sie zentrale hinduistische Feste als gesamtmauritische Zeremonien, was Eriksen schlussfolgern ließ, dass beispielsweise das hinduistische Lichterfest des *divali* und das vor allem von Tamulen hoch gehaltene *cavadee* nationale Symbole für alle Mauritier seien (Eriksen 1993: 6).

Dem politischen Einfluss der Hindus folgend, müssen sich die Akteure des *polyethnischen Mauritanismus* an den Bedürfnissen des hinduistischen Klientels orientieren. So ist im *polyethnischen Mauritanismus* offizielle Anerkennung einer ethnischen Gruppe auf nationalem Niveau an die emotionale Bindung an ein außermauritisches, oft sakral überhöhtes, mythisch verklärtes Heimatland gebunden. Die hinduistische Blaupause findet sich hier in der besonderen Rolle der „Mutter Indien“ als Wiege der hinduistischen Kultur. Für sie ist die diasporische Verankerung in einer außermauritischen Heimat wesentlicher Teil des eigenen Kulturverständnisses, wonach der Bezug zur sakral verstandenen indischen Heimat die wichtigste Inspirationsquelle darstellt.

Objektivierte und essentialisierte „Traditionen“ haben ihre Vorlagen im sakralen Charakter von Hindu-„Traditionen“, und einer positiven Einstellung zu diesen „Traditionen“ ist Teil der mauritischen ethnischen Hinduidentität. Der hierzu im offiziellen mauritischen Sprachgebrauch verwendete Begriff der *ancestral culture* selbst stellt eine Übertragung eines Hindukonzeptes dar, wie es als „sanskriti“ bekannt ist und häufig mit „Kultur“ oder „Zivilisation“ übersetzt wird.

Wesentlicher Teil der einzelnen kulturellen Inhalte (*cultural stuff*; Barth 1996[1969]: 79) dieser „Traditionen“ sind sakral gefärbte, performative Elemente wie heilige Gesänge, heilige Tänze und heilige musikalische Aufführungen. Auch diese folgen einer von Hindus vorgebrachten indischen Logik, denn devotionale Gesänge und Tänze⁶ sind in mannigfaltiger Form Teil der religiösen hinduistischen Verehrungspraxis.

Selbst die Performativität als wichtiges Ausdrucksmittel des Mauritianismus ist ein Widerhall aus einem hinduistisch-indischen Kulturkonzept, wonach kulturelle Performanzen mit Bühne, Akteursgruppe, einer Audienz sowie einem zeitlichen Rahmen in Indien als wesentlicher Teil der indischen Kultur beschrieben wurden (Singer 2003[1972]). In mauritischen Schriften der Hindunationalisten kann sich dies wie folgt darstellen:

„All major cultures, Indian, European, African and Chinese collaborate with one another and very often, manifestations of all these can be seen from the same stage and by the same performing artists...All this is possible, mostly because of the Indians, particularly the Hindus, for whom unity in diversity, religious tolerance and free liberal thinking have been an age old tradition“ (*Sunday Vani* 24.10.08).

Nach dem *polyethnischen Mauritianismus* ist eine ethno-linguistische Identifikation wichtige Vorbedingung für die offizielle Anerkennung einer Gruppe. Erhalt und Verbreitung der jeweiligen Sprachen werden als *ancestral languages* bzw. im Schulunterricht als *oriental languages* massiv gefördert (Eisenlohr 2002b: 103; Hookoomsingh 1986: 122f). Hindunationalisten waren die ersten mauritischen Akteure, welche Hindi für die Hindus als Sprache religiöser Reinheit und Authentizität propagierten. Hierbei definierten sie mithilfe von Sprachideologien (*language ideologies*; Woolard 1998) das von der älteren Generation der indo-mauritischen Landbevölkerung

⁶ Für einen Überblick über die wichtigsten und verbreitetsten Hindutänze und Performanzen in Indien siehe Jaywant 1998.

gesprochene Bhojpuri als ein Derivat des Hindi. Hindi nimmt hierbei für die mauritischen Hindus eine dreifache Bedeutung ein: als Sprache der indischen Einwanderer, als Sprache ethno-linguistischer Identifikation und als Sprache religiöser Reinheit und Authentizität (Eisenlohr 2002b: 104f).

Die Bedeutung der staatlichen und parastaatlichen Kulturzentren für den *polyethnischen Mauritianismus*

Vom Staat anerkannte und geförderte kulturelle Zentren stellen die organisatorischen und finanziellen Ressourcen für die performative Konstruktion der ethnischen Gruppe zu offiziellen Feiertagen bereit. Die Existenz der Kulturzentren ist Ausdruck der offiziellen Anerkennung derjenigen ethnischen Gruppe, deren „Kultur“ die jeweilige Institution fördert. Die Kulturzentren verweisen auf eine für die infrage kommende ethnische Gruppe als authentisch konstruierte Heimat. Diese Heimat wird auch als Zentrum einer als authentisch angesehenen Kultur propagiert. Die Gründung der Institutionen kann auf Initiative der „Heimatstaaten“ zurückgehen, wie letztere auch oft an der Finanzierung beteiligt sind oder diese vollständig übernehmen. Dies ist bei den beiden französischen Kulturzentren der Fall. Die *Alliance Française* ist das älteste seiner Art außerhalb Frankreichs (Atchia 2005: 38). Das *Centre Culturel Charles Baudelaire* wird von der französischen Botschaft finanziert (Dinan 1999: 92). Indien ist ebenfalls alleiniger Geldgeber des *Indira Gandhi Centre for Indian Culture*, während die mauritische Regierung am Betrieb des *Mahatma Gandhi Institute* beteiligt ist. Die tamilische, chinesische, afrikanische und muslimische Diaspora verfügt ebenfalls über solche kulturellen Zentren (Dinan 1999: 92f).

Zu überethnischen oder offiziell anerkannten, ethnischen Feiertagen sind die Kulturzentren an der Organisation nationaler Performanzen beteiligt. Sie bilden entweder Bühnen für die performative Entfaltung der Staatsideologie oder sie sind mit der Rekrutierung, Ausbildung und Finanzierung von Künstlern beschäftigt, welche die jeweiligen Performanzen mit Inhalt füllen. Dies ist am deutlichsten beim *Mahatma Gandhi Institute* der Fall, welches beispielsweise Klassen für indische Tänze anbietet und *oriental languages* auf postgraduiertem Niveau unterrichtet.

Die Performanzen des *polyethnischen Mauritianismus* zum Jahreswechsel

Performanzen des *polyethnischen Mauritianismus* finden zu offiziellen Feiertagen statt (Eriksen 1998: 145) und sind für die teilnehmenden ethnischen Gruppen gleichzeitig Ausdruck der vollwertigen Teilhabe an der mauritischen Nation (Eisenlohr 2006a: 395ff). Hier zeigt sich das Bild der Nation als etwas Imaginäres, was durch theatralische Performanzen erst geschaffen wird (Postlethwaith/Davis 2003: 29).

Es gibt zwei verschiedene Kategorien von offiziellen Feiertagen. Zum einen solche von partikulären, ethnischen Gruppen, bei denen mit massiver staatlicher Unterstützung ein performativer Verweis auf die „Kultur“ und „Tradition“ der jeweiligen ethnischen Gruppe präsentiert wird. Zum anderen wird bei überethnischen Feiertagen das gesamte Spektrum der offiziell anerkannten, ethnischen „Traditionen“ präsentiert. Bei diesen Feiertagen handelt es sich um das Neujahrsfest, welches symbolisch das „mauritische Jahr“ einleitet; weiterhin der Tag der Arbeit am ersten Mai sowie der Nationalfeiertag mit seinen Unabhängigkeitsfeiern (Veder 2004: 150). Diese Position wird auch von mauritischen Autoren, wie dem anti-ethnizistischen Ramchurn vertreten, der diese Einteilung im Hinterkopf hatte, als er vorschlug alle ethnischen Feiertage abzuschaffen und nur fünf beizubehalten: „Nationalfeiertag, Kindertag, Mütterttag, Neujahr und den Tag der Arbeit“ (2003: 111).

Bei meinem Feldaufenthalt hatte ich Gelegenheit, das offizielle Kulturprogramm zu den Neujahrsfeiern des Jahres 2007/08 zu besuchen. Die Feiern waren eine symbolische Verdichtung einer auf paritätische Repräsentation ausgerichteten Performanz des *polyethnischen Mauritianismus*. Jedes einzelne Detail dieser Feiern war nach dieser Vorgabe choreographiert.

Dies zeigte sich bereits bei der Standortwahl. Die nach hinten offene Bühne stand im noblen Hafenviertel der Hauptstadt Port-Louis vor der angeleuchteten Statue von Ramgoolam, dem Vater der Nation, welcher für alle und ständig sichtbar, symbolisch über die Feiern wachte. Alle wesentlichen Akteure des *polyethnischen Mauritianismus* waren vertreten und hielten Ansprachen: der amtierende Ministerpräsident, der Minister für Kunst und Kultur sowie der Chef des halbstaatlichen Fernsehens.

Die Abfolge der einzelnen Darbietungen war Teil dieser ausgeklügelten Choreographie und spiegelte durch sorgfältig ausgewogene Verweise den Platz der

jeweiligen ethnischen Gruppen in der Gesellschaft wider. Den Auftakt bildeten *sega* und „indische“ Tänze, womit auf die Indo-Mauritier und die Kreolen [Afro-Mauritier] verwiesen wurde. Zwar wurden mit diesem Auftakt symbolisch die Kreolen an erste Stelle der Nation gesetzt, aber dem folgten drei indische Beiträge, Tanzszenen aus den neuesten indischen Filmen, was die Stellung der Kreolen wieder relativierte. Insgesamt gab es acht „indische“ und drei kreolische Stücke, was grob die Bevölkerungsverhältnisse der Gruppen widerspiegelt. Die Chinesen wurden genau wie die südindischen Hindugruppen Telegu, Marathi und Tamilen von jeweils einem Bühnenstück repräsentiert. Die Muslime waren zwar mit einem Stück angesichts eines siebzehnprozentigen Anteils an der Gesamtbevölkerung scheinbar unterrepräsentiert, sie konnten sich jedoch als Indo-Mauritier in der ‚Bollywood-Abteilung‘ wiederfinden. Die als Afro-Mauritier konstruierten Kreolen hatten mit einer madagassischen Tanzgruppe ebenfalls ihre Repräsentation.

Auch in der Auswahl der Moderatoren und deren Sprachwahl zeigte sich die Staatsideologie. Es waren stets zwei ModeratorInnen auf der Bühne, von denen eine kreolische Morisyen⁷ sprach und eine „indische“ „Indisch“. Sie verwiesen selbstverständlich auf die Kreolen und die Indo-Mauritier. Die Moderationstexte waren in Englisch, der offiziellen Staatssprache, sowie in Morisyen, der wichtigsten und zunehmend einzig relevanten Umgangssprache. Auch in der Begrüßung seitens der ModeratorInnen konnten sich die Vertreter aller mauritischen Gruppen wiederfinden. So begrüßte die „indisch“ sprechende Moderatorin die Audienz mit „Namashkaar, Bon Soir, Good Evening“, um dann in „Indisch“ weiter zu reden. Später vervollständigte ein weiterer Moderator diese Begrüßungsliste mit „Bon Soir, Namaste, Assalamu Aleikum, Namaskar“. Die Politiker und hohen Funktionäre als Vertreter eines ethnisch neutralen Staatsapparates sprachen ausnahmslos Morisyen. Ihre neutrale Kleidung vermied jede ethnische Konnotation. Sie verwendeten nichtethnisch markierte Formen der Anrede und

7 Linguistische Arbeiten (Baker 1972; Rajah-Carrim 2004; Hookoomsing 2004) bevorzugen die Bezeichnung „Mauritisches Kreol“. In Mauritius wird vor allem „Creole“ verwendet, welches verbreitetermaßen als ein *patois* [Kauderwelsch] und damit als gebrochenes Französisch bezeichnet wird. In den 1980er Jahren gab es Versuche, Morisyen als offizielle Sprache zu etablieren. Auch wenn dies am Widerstand ethno-linguistischer Kreise scheiterte und seitdem nicht wiederholt wurden, besitzt „Creole“ in Mauritius als erste Sprache wie als Umgangssprache eine so hohe Verbreitung und der Abstand zu jeder nachrangigen Sprache in Funktion und Bedeutung ist so groß, dass die Bezeichnung Morisyen [M: Mauritisch] gerechtfertigt ist.

des Grußes. So begrüßte der amtierende Premierminister Rashid Beebeejaun die Audienz mit „bonsoir tu lemonde“ [M: guten Abend alle zusammen] und stellte durch seine Grußwahl klar, dass er nicht in seiner Eigenschaft als Muslim spricht, sondern als neutraler Repräsentant aller Mauritier. (Ein Gruß mit „assalamu aleikum“ hätte den wichtigsten muslimischen Politiker des Landes die Bedeutung als oberster Lobbyist der Muslime gegeben.) Die Glückwünsche bestanden ebenfalls aus einem überethnischen und neutralen „bonne fete, bonne heureuse annee 2008“ [F, M: frohes Fest, frohes, glückliches Jahr 2008].

Es fehlte während des Abends nicht an expliziten Verweisen auf den Charakter der Performanz als symbolische Repräsentation des *polyethnischen Mauritianismus*. So beendete der Premierminister seine Rede mit einem „bonne annee, ensamm nu batir l'île Maurice dans l'avenir“ [M: frohes neues Jahr, gemeinsam errichten wir Mauritius in die Zukunft]. Der Oberbürgermeister der Hauptstadt verglich die Mauritier mit einem Blumenstrauß in der Vase, welcher erst in der Ausgewogenheit seiner Komposition Freude bringt und endete mit „anu vive ensam“ [M: lasst uns zusammen leben]. Eine Moderatorin betonte: „Maurice c'est un pays multiracial, c'est l'échange des cultures, des langues, des traditions qui fait la beauté de la vie“ (FN 29.12.07) [F: Mauritius ist ein multikulturelles Land. Es ist der Austausch von Kulturen, von Sprachen, von Traditionen, welche die Schönheit des Lebens ausmacht].

In diesen Performanzen des *polyethnischen Mauritianismus* versteht sich der Staat als neutraler Vermittler und Kommunikationspartner der ethnischen Gruppen. Auf diese Funktion wurde ebenfalls innerhalb der Performanzen verwiesen. Sie fand sich in einem eigenen kulturellen Beitrag wieder. So bestand der letzte Beitrag aus einem in Englisch gesungenen, westlichen Hit mit Tanzeinlage, wobei die westliche Kultur als Verweis auf eine globale, tendenziell nichtethnische Realität diene.

Der *polyethnische Mauritianismus* und die anderen ethnischen Gruppen: die Franko-Mauritier

Zwar ist es möglich, für jede mauritische Gruppe detailliert ihre Inklusion in die staatlichen Performanzen aufzuzeigen, jedoch sollen nur drei für die Belange dieser Arbeit relevanten ethnischen Gruppen ausgewählt werden. Im zweiten Kapitel dieser

Arbeit soll die Inklusion der Muslime beschrieben werden, während sich die kommenden Seiten den Franko-Mauritiern und den Afro-Mauritiern widmen sollen. Bezüglich der Franko-Mauritier lässt sich auch ohne tiefere Kenntnisse der mauritischen Realität vermuten, dass das unabhängige Mauritius der Frage der performativen Präsentation der ehemaligen Kolonialmacht eine besondere Bedeutung beimisst. Dies ist nach der Logik der Nationalisten angebracht, da die Erben der Kolonialmacht nach wie vor einen erheblichen ökonomischen Einfluss im Land besitzen und auch nach Ende der Kolonialzeit durch eine bedeutende Anzahl von ehemaligen Kolonisten im Land vertreten sind. Die sich vornehmlich aus Hindukreisen rekrutierenden Autoren der Nationalpolitik blicken auf ein zu düsteres Bild der eigenen Vergangenheit unter den Franko-Mauritiern, als dass sie diese Gruppe wie jede andere als selbstverständlichen Teil der Gesellschaft präsentieren könnten. Dabei hat diese mit lediglich 1,3% Anteil an der Bevölkerung⁸ (Addison/Hazareesingh 1984: 78) äußerst kleine Gruppe einen schwer zu überschätzenden Einfluss auf die mauritische Gesellschaft (vgl. Boudet 2006). Sie haben Mauritius besiedelt und durch den Import von Sklaven und indischen Kontraktarbeitern ihre Bevölkerungszusammensetzung wie auch ihre Geschichte determiniert. Sie prägten als politische und später als ökonomische Elite ganz entscheidend die gesellschaftlichen Strukturen der mauritischen Gesellschaft. Auch heute noch kontrollieren sie „over 65 percent of the stock of productive assets and over 75 percent of the land area“ (Mistry 1999: 553). Die Franko-Mauritier waren und sind an der Spitze einer sozio-ökonomischen Statuspyramide, und bilden als solche das kulturelle Vorbild der Afro-Mauritier und mehr noch der aus ihr hervorgegangenen Mittelschicht der *gens de couleur* [F: Farbige].

Eine Strategie der politischen Elite des Landes ist es, die Existenz der Franko-Mauritier als ethnische Gruppe unterzukommunizieren. Während die ethnische Identität der Hindus, Muslime und Chinesen sogar in der Verfassung festgeschrieben ist, wurden die Franko-Mauritier in einer generische Restkategorie namens *general population* mit den Afro-Mauritiern vereint. Ob es sich bei dieser Zusammenfassung, wie Laville vermutet, um ein Bestreben der Mauritianisten, „to reduce the social and political prestige of whites by associating them with a people whose ancestors were slaves“ (2000: 279)

⁸ Mistry (1999: 553) schreibt von 2%.

handelt, sei dahingestellt. In der Literatur wird auch die gegenteilige Anschauung vertreten: „In Wirklichkeit kam dieser vierten ‚Patchwork‘-Gemeinschaft die politische Funktion zu, der Gruppe der weißen Minderheit zahlenmäßig Gewicht zu verleihen“ (Palmyre-Florigny 2009: 27). Möglich ist auch eine Interpretation, welche Eriksen (1998) auf eine ähnliche Unsichtbarkeit der chinesischen Kultur in Mauritius anwendet. Es könnte eine Strategie sein, um der sozio-ökonomischen Dominanz der Franko-Mauritier keine Projektionsfläche für ethnizistische Hazardeure zu bieten.

Auf den ersten Blick werden die Franko-Mauritier auf performativer Ebene zu nationalen Feiertagen nicht repräsentiert. Zum Jahreswechsel 2007/08 gab es keine ihnen gewidmete Performanz. Auch die Performanzen zu Weihnachten, den offiziellen ethnischen Feiertag der *general population*, waren unter fast ausschließlich afro-mauritischer Beteiligung. Mauritische Beobachter teilen jedoch eine andere Auffassung. Als ich in Petite Marmite von meiner These der performativen Unsichtbarkeit der Franko-Mauritier erzählte, meinte Shehzad, ich solle warten, denn beim Nationalfeiertag finden sich performative Verweise auf ihre Kultur. So ließen sich Teile des Kulturprogramms zum Nationalfeiertag 2005 durchaus als performative Hinweise auf die Franko-Mauritier deuten: Bei diesem Programm gab es Aufführungen eines „europäischen“ Balletts. Es gab ein Feuerwerk, zu dem Musik der europäischen Klassik gespielt wurde; hierunter auch französische Komponisten. Am Himmel kreisten zwei Hubschrauber mit jeweils einem französischen und einem indischen Piloten; ein Verweis darauf, dass sich Mauritius fest im Orbit zweier expansiver kultureller Systeme befindet: der *Frankophonie* und der indischen Hegemonie (vgl. Eisenlohr 2002c; Eisenlohr 2009: 96; FN 12.3.05; E 10.5.05).

Der blinde Fleck der afrikanischen *ancestral culture* und wie er gefüllt wird

Der von hinduistischen Akteuren entscheidend geprägte *polyethnische Mauritianismus* überträgt indisch-hinduistische Kulturbegriffe auf andere ethnische Gruppen. In der Folge werden alle anderen, offiziell anerkannten ethnisch definierten Gruppen als negativ konnotierte Abweichungen vom Hinduideal dargestellt. Dies macht den Fall der Afro-Mauritier besonders interessant, da sie keinerlei anerkannten Anspruch auf eine *ancestral culture* und eine *ancestral language* haben (Eisenlohr 2006a: 242; 2006b: 410). Sie

stellen nach der Logik der Mauritianisten eine „dekultivierte“ ethnische Gruppe dar, die ihre „Traditionen“ im Verlauf der Sklaverei verloren hat.

Diese Lesart wird vor allem in hindunationalistischen Veröffentlichungen, wie der ethnizistischen Zeitschrift *Sunday Vani* kommuniziert. In einem Beitrag wird einem fiktiven Afro-Mauritier Folgendes in den Mund gelegt: „Banne prêtres Catholiques finne détruire nou riche religion. Zotte finne déracine nou riche traditions. Zotte finne détruire tous seki nou banne ancêtres ti amené depuis l’Afrique“ (*Sunday Vani* 8.2.04) [M: Die katholischen Priester haben unsere reiche Religion zerstört. Sie haben unsere reichen Traditionen entwurzelt. Sie haben alles zerstört, was unsere Vorfahren aus Afrika mitgebracht haben]. In einem anderen Werk der selben ideologischen Strömung ist zu lesen: „Having been de-Africanized, uprooted from their ancestral and tribal kinship ... they lost touch with their original languages, traditions and their ethnic identity. As they mixed and inter-married ... they have diluted their African blood“ (Mulloo 2007a: 302). In der Perspektive eines dekultivierten Volkes dienen die Afro-Mauritier den Hindunationalisten als warnendes Beispiel eines Schicksals, welches eng mit der Unsicherheit der diasporischen Lage verbunden ist und vor dessen Hintergrund Hindunationalisten ihre Politik der diasporischen Verankerung entfalten.

Die von Hindunationalisten vorgebrachte Einschätzung lässt sich auch aus dem Blickwinkel der Historiker teilen. Die Assimilation der Sklaven in eine europäische Kultur war erklärtes Ziel der Kolonialherren. So war in der Zeit der Sklaverei nach dem *code noir* ausschließlich der Katholizismus von der Kolonialregierung als offizielle Religion anerkannt. Das gleiche gilt für die französische Sprache und Kultur (Mulloo 2007b: 6; Goupille 2004: 28). Nicht nur die Kultur der Sklaven ging verloren, auch über den dabei einhergehenden Prozess gibt es wenig verwertbares Material, denn im Gegensatz zu den wohl gepflegten Archiven, die beredt über die Ankunft der Indo-Mauritier Auskunft geben, gibt es über die Herkunft von individuellen Afro-Mauritiern kaum historische Quellen (Deerpalsingh 2002: 2; Hookoomsing 2000: 3). Trotz der schlechten Quellenlage widmet sich eine Anzahl von Autoren der Rekonstruktion der afro-mauritischen Geschichte (Vaughan 2000: 421; Teelock 1998: 131-229; vgl. Carter 1998: 119-134; Napal 1979: 90-95).

Die Afro-Mauritier besitzen wie alle offiziell anerkannten, ethnischen Gruppen ein „Kulturzentrum“, welches Symbol der Anerkennung der Gruppe durch den Staat ist (vgl. Hookoomsing 2002: 211; Cozzarini 2004: 9). „Its main objective is to promote Creole culture and to look for the roots of the Creole population in the neighboring countries from which Mauritians have come“ (Dinan 1999: 93). So lesen wir in der ethnischen Presse der Afro-Mauritier von einem seitens des Kulturzentrums organisierten „Africa Day“. Das *Afrikanische Kulturzentrum* war Mitorganisator des Kulturprogramms des Weihnachtsfestes – dem inoffiziellen, ethnischen Feiertag der Afro-Mauritier (FN 16.12.07).

Das afro-mauritische Kulturzentrum wurde 1982 gegründet und ist das einzige, vollständig von Mauritius finanzierte Kulturinstitut seiner Art. Sein wichtigstes, selbst erklärtes Ziel ist „to preserve and promote African arts and culture⁹“. Es erfuhr in den letzten Jahren eine Aufwertung, denn während es anfangs als ein kleines, heruntergekommenes Gebäude im Schatten des imposanten chinesischen und französischen Kulturinstituts untergebracht war (Laville 2000: 290), wurde den Afro-Mauritiern 2007 während des besagten Weihnachtsfestes ein neues Gebäude versprochen (FN 16.12.07), wobei es sich nach Zeitungsberichten um das repräsentative, ehemalige Hauptpostamt handeln soll. Im Jahr 2009 befand sich die Institution im wenig repräsentativen Fong Sing Building, einem zentralen Gebäude im alten Teil der Hauptstadt.

Die Imaginationen einer afrikanischen Diaspora seitens der Autoren der Nationalpolitik projizieren die „verlorene“ Heimat der Afro-Mauritier nach Madagaskar und Mosambik, den historisch bedeutendsten Herkunftsgebieten der afrikanischen Sklaven (Fokeer 1922: 199). Im Licht dieser Projektion lassen sich einige politische Begebenheiten besser einordnen. So forderte der Bildungsministers Armoogun Parsuraman im Jahr 1987, dass Mauritius engere sozio-kulturelle Beziehungen zu Mosambik pflegen solle (Srebrnik 1999: 308). Der Minister war nach den 1982 gescheiterten Versuchen, eine auf Homogenität ausgerichtete Nationalpolitik zu schaffen, von 1984 bis 1995 Minister für Kunst und Kultur (Eisenlohr 2006a: 398) und somit einer der zentralen Architekten des *polyethnischen Mauritianismus*.

9 <http://www.gov.mu/portal/sites/nbc/mac/mnacc/objectives.htm>, gesehen: 3.12.09.

Inwiefern sich diese imaginierte, diasporische Verankerung der Afro-Mauritier nach Afrika ökonomisch und politisch auszahlt, ist ungewiss. Srebrnik ist hier skeptisch, da er bei den Afro-Mauritiern „no true economic or cultural diaspora of their own to utilize economically and politically“ sieht (Srebrnik 1999: 307). Auch steht der außenpolitische Aspekt der diasporischen Verankerung angesichts der politischen Instabilitäten in Mosambik und Madagaskar auf wackeligen Füßen (Dinan 1999: 93). Andererseits ist die wirtschaftliche Beziehung zu Mosambik und Madagaskar für Mauritius schon jetzt von gewisser Bedeutung, denn das Land investiert in Mosambik und Madagaskar erhebliche Geldmittel, in Madagaskar vor allem in Zuckerrohr, aber auch in die Textilindustrie (Lincoln 2006: 66).

Das begrenzte Forschungsmaterial des Autors lässt keine fundierte Aussage zu, ob und wie die mauritische Nationalpolitik bei den Afro-Mauritiern aufgenommen wird. Hookoomsing konstatiert hierzu, dass „les créoles noirs se réclament de plus en plus de l’Afrique ... La filiation créole ... remonte à l’Afrique“ [F: Die schwarzen Kreolen beanspruchen zunehmend Afrika für sich. Die kreolische Abstammung geht nach Afrika zurück] (Hookoomsing 2002: 211; vgl. Palmyre-Florigny 2009: 40). Für eine gewisse Resonanz der staatlichen Politik beim Zielpublikum spricht auch die Redaktionspolitik in der ethnischen Presse der Afro-Mauritier wie *La Vie Catholique* und *La Voix Creole*. Hier finden sich im Bereich der Auslandsberichterstattung weit mehr Beiträge über afrikanische Wirtschafts-, Innen- und Außenpolitik, als in allen anderen Zeitungen des Landes. Im Großen und Ganzen hat allerdings der diasporische Bezug zu einer Region, die von Bildern von Armut, Elend und Krieg geprägt ist, kaum eine nennenswerte Anziehungskraft auf die Afro-Mauritier. Der kulturell etablierte Weg des sozio-ökonomischen Aufstiegs läuft über die Annahme einer europäischen kulturellen und ethnischen Identität, wie es die *gens de couleur* praktizieren.

Nach der Logik des *polyethnischen Mauritianismus* ist eine auf einen diasporischen Ursprung verweisende, sakral überhöhte Sprache eine wesentliche Grundlage für die offizielle Anerkennung einer diasporischen Kultur. Vor diesem Hintergrund bietet sich ausschließlich Morisyen als die von afrikanischen Sklaven geschaffene Sprache an, als *ancestral language* der Afro-Mauritier zu dienen. Dies ist auch in gewissen Grenzen der Fall. Morisyen wird von vielen Mauritiern als ethnisch

konnotierte Sprache der Afro-Mauritier angesehen. Diese Anschauung war auch ein Grund für das Scheitern des Versuchs der MMM-Regierung von 1982, Morisyen als Nationalsprache und Ausdruck eines auf kulturelle Homogenität abzielenden Nationalismus zu etablieren (Dinan 1999: 86). Das Bild von Morisyen als ethnisch konnotierte Sprache wird vor allem von indo-mauritischen ethnizistischen Akteuren gepflegt (Eriksen 1990: 11). Hierunter fallen auch die Muslime, bei denen es aufgrund dieser ethnischen Konnotationen Widerstand gegen die Etablierung von Morisyen als Sprache islamischer Predigten gab (Rajah-Carrim 2004: 366).

Einige afro-mauritische politische Aktivisten bemühen sich, Morisyen eine nach Afrika weisende diasporische Bedeutung zu geben. So bezeichnet Benoît Morisyen als die Sprache der Afro-Mauritier (1985: Kap.3) und verfolgt hierbei eine linguistische Argumentation. So ist die Grammatik des Morisyen fast identisch mit afrikanischen Bantu-Grammatiken (Ingram 1932 zitiert in Benoît 1985: 46-50; vgl. Richon 2004: 24). Diese auf Afrika ausgerichtete Politik der diasporischen Verankerung des Morisyen richtet sich zuerst gegen politische Richtungen wie die *Frankophonie*, welche Morisyen als eine französischstämmige Sprache propagieren. So argumentiert Richon: „etymology ... when used to accord French ‚roots‘ to words in Kreol Morisyen, ... betrays historical truth, denies a holocaust, and pretends there is social continuity where there is an historical break“ (2004: 13).

Autoren wie Richon richten sich gegen den Einfluß von kulturalistischen Ideologien, welche Morisyen im Orbit einer auf Frankreich und das Französische ausgerichteten, transnationalen Bewegung sehen wollen. Morisyen wird hier als Teil einer gesamtcreolischen Kultur mit Französisch als Ursprung angesehen (Eisenlohr 2002c). Grundlage hierfür ist die sprachliche Situation, in der das Morisyen einen hauptsächlich französischstämmigen Vokabelstamm aufweist (siehe hierzu zwölftes Kapitel).

Die performative Konstruktion der afro-mauritischen Diaspora als Teil des *polyethnischen Mauritianismus*

Bei performativen Konstruktionen der afro-mauritischen Diaspora spielt der *sega* eine ganz herausragende Rolle, von dem allgemein angenommen wird, er sei ein Tanz

afrikanischer Sklaven und somit Teil der *ancestral culture* der Afro-Mauritier (Schnepel/Schnepel 2009b: 275). Aus dieser Perspektive und vor dem Hintergrund, dass heilige Tänze und Gesänge als idealtypische Manifestationen von *ancestral cultures* dienen, ist es auch nicht verwunderlich, wenn ethnizistische afro-mauritische Nationalpolitiker wie Sylvio Michel vorschlugen, ein nationales *sega*-Balett zu gründen (Eriksen 1993: 16).

Performative Konstruktionen einer afrikanischen Diaspora finden sich beispielsweise bei Kulturprogrammen anlässlich der überethnischen, nationalen Festtage. Dies zeigt sich bei den staatlich organisierten Feiern zum Jahreswechsel 2007/08. Neben zahlreichen *sega*-Aufführungen war hier vor allem die Präsenz einer madagassischen Tanzgruppe bemerkenswert. Sie stellte den Verweis zur imaginierten afrikanischen Heimat her. Die Gruppe besaß mit der Selbstbezeichnung „Malelup“ einen für mauritische Ohren „afrikanischen“ Namen und führte Gesänge in einer „afrikanischen“ Sprache vor. Ihre Tänze wurden von der Audienz als eindeutig „afrikanisch“ gedeutet; Tänze von barfuss tanzenden halbnackten Frauen mit lasziven „afrikanischen“ Hüftbewegungen (FN 29.12.07). Paradoxerweise betont die madagassische Nationalideologie gerade nicht das afrikanische Element ihrer Geschichte, sondern zeigt stolz auf den südostasiatischen Ursprung der hegemonialen Gruppen im Land.

Bemerkenswerterweise wird das Weihnachtsfest als ethnischer Feiertag der Afro-Mauritier konstruiert. Dies erscheint seltsam, da es bedeutende christliche franko- und sino-mauritische Minderheiten gibt. Beim Kulturprogramm zum Weihnachtsfest 2007 waren mit einer Ausnahme ausschließlich afro-mauritische Teilnehmer vertreten. Das Event wurde, wie bei Performanzen des *polyethnischen Mauritianismus* üblich, von dem entsprechenden ethnischen Kulturzentrum und dem Kunst- und Kulturministerium organisiert. Mit Reden von Repräsentanten des afrikanischen Kulturzentrums sowie des Ministeriums wurde die Bedeutung des Ereignisses als nationale Performanz unterstrichen. So betonte der Vertreter des Ministeriums, dass sie alle mauritische Gruppen unterstützen, damit diese „ihre Kultur zeigen können“. Der Vertreter des Kulturzentrums dankte dem Ministerium für die beständige Unterstützung der „afrikanischen und kreolischen Kultur“. Der Vertreter des Ministeriums verwies auf die Entzücktheit des anwesenden madagassischen Botschafters über die Vorstellung und gab

den Termin für die Kulturveranstaltungen zum nächsten offiziellen, ethnischen Feiertag der Afro-Mauritier bekannt: den zweiten Februar, dem Tag der Befreiung von der Sklaverei. Krönender Abschluss des Abends war eine Aufführung des vorjährigen Festivalsiegers. Hierbei handelte es sich um eine Theatergruppe, welche in einer Art Musical die Geburt Jesu mit der Geschichte der Afro-Mauritier unter der Sklaverei bis zu ihrer Befreiung verknüpfte. So wurde das Jesuskind von einer Gruppe von „Sklavinnen“ mit „afrikanischer“ Kleidung verehrt, deren Choreographie an „afrikanische“ Tänze und „afrikanische“ Bewegungen erinnerte und die mit „afrikanischer“ Musik untermauert war. Der Höhepunkt des Musicals war ein Chorstück, dessen Refrain das Wort „liberté“ in Varianten wiederholte und somit das zentrale Moment des afro-mauritischen Geschichtsbildes einfiel.

Eine Parallelveranstaltung der Weihnachtsfeier 2007 fand in Mahébourg statt. Hier trat besagte madagassische Tanzgruppe ebenfalls auf (FN 2.1.08). Der Veranstaltungsort hat bei vielen Mauritiern eine ethnisch-kreolische Konnotation. So wird Mahébourg als Stadt der Kreolen gesehen. Der Veranstaltungsort trug mit dem Boulevard Sir Gaëtan Duval, der nach dem wichtigsten ethnizistischen afro-mauritischen Politiker benannt wurde, einen ethnisch gedeuteten Namen. Als im Jahr 2005 die Feiern zum Nationalfeiertag nicht wie sonst in der Hauptstadt, sondern an diesem Ort stattfanden, wurden aufgrund dieser afro-mauritischen Bedeutung des Ortes von ethnizistischen Muslimen Plakate mit der rhetorischen Frage „Fête nationale ou fête créole?“ angeschlagen.

I.2 Interferenzen zwischen *polyethnischem Mauritianismus* und Hindunationalismus

Der Hindunationalismus in Mauritius

Der auf Interessenausgleich und Neutralität gegenüber den ethnischen Gruppen ausgerichtete *polyethnische Mauritianismus* wird allseits von denjenigen Kräften belagert, welche er auszugleichen versucht. Die ethnischen Kräfte, welche durch die Nationalideologie als legitim zugelassen und sogar gefördert werden, versuchen in einem

ethnischen Nullsummenspiel, gesamtgesellschaftliche Ressourcen für ihre Gruppe zu erkämpfen. Der Hindunationalismus ist in Mauritius eine der mächtigsten ethnischen Ideologien, welche das Potenzial hat, empfindlich die Neutralität und damit Akzeptanzfähigkeit des *polyethnischen Mauritianismus* für die anderen ethnischen Gruppen zu stören.

Der inklusivistische Habitus der Hindunationalisten zeigt sich auch in einer Zeichenpolitik, bei der soziale Zeichen durch Hindus als hinduistische Zeichen gedeutet werden, unabhängig davon, ob diese Bedeutung von den Betroffenen intendiert ist. Diese Politik zielt vor allem auf Indo-Mauritier ab, wie folgendes Zitat zeigt:

„Hindus do not know that they are Hindus since they mistakenly identify themselves with various cults, sects, languages and claim that they are not Hindus but Tamils, Telegus, Marathis, Bhojpuris, Hare Krishnas or Sai Babas...Language or place of birth does not always determine one's religion...the Indian from whatever part of India or the diaspora are simply Hindus“ (Mulloo 2007a: 281).

Innerhalb der gleichen kulturellen Logik wurde in einem Beitrag in der hindunationalistischen Zeitung *Sunday Vani* argumentiert, dass viele Kreolen durch ihre Namen und ihr Verhalten eigentlich bereits versteckte Hindus sind, und weiter mit einem inklusivistischen Grundtenor: „Many Creoles also walk on fire and take part in Cavadee festival and Maha Shivaratree. They observe all the fasting and rigorous penance that go along with these ceremonies“ (*Sunday Vani* 14.3.04; vgl. Palmyre-Florigny 2009: 83).

Häufiger zeigt sich der Habitus in der impliziten Annahme, dass für Hindus relevante Institutionen und kulturelle Muster in gleicher Weise für alle Inder relevant sind. So lesen wir bei Bhuckory über das *baitka*, eine traditionale Bildungseinrichtung der Hindus: „One of the institutions which has kept everything Indian alive is the baitka ... It was in the baitkas that the Ramayana was recited or chanted and the rudiments of Hindi imparted“ (1988: 15; vgl. Boodhoo 2002; Mulloo 2000: 95).

Solche und ähnliche inklusivistische Strategien wurden von Schlee als Teil imperialer Politiken identifiziert (Schlee 2002: 19f). So beginnt im mauritischen Beispiel das Werk eines Hinduautors mit dem auf die Schaffung einer Nationalideologie ausgerichteten Titel „Let us dare. A work on national unity“ mit einer symbolträchtigen

Illustration, in der ein Muslim, Christ, Hindu und Chinese anhand ihrer entsprechenden religiösen Kleidungen erkennbar sind. Sie halten sich die Hand, wobei die Hindufräule in der Mitte der Illustration die größte von allen ist (Ramchurn 2003: 3).

Die inklusivistische, ethnische Strategie der Hindunationalisten zeigt sich in einer positiven Einstellung ethnischen bzw. religiösen Synkretismen gegenüber, wie zum Beispiel auf der Inschrift einer Gandhi-Statue im Garten des *Mahatma Gandhi Institute* (MGI), wo folgendes Zitat des Politikers zu lesen ist: „I am a Hindu, a Muslim, a Christian and a Jew. So are all of you“, wobei das Gebäude von keinem geringeren als dem indischen Premierminister mit seinem mauritischen Kollegen eingeweiht wurde (Kantowski 2002b: 36). Der Gandhi zugeschriebene Synkretismus wird hinduistischen, mauritischen Nationalpolitikern von Hindunationalisten als lobenswerter Charakterzug zugeschrieben. In diesem Sinn ist auch Mulloos Ausführung über Ramgoolam, den ersten Ministerpräsidenten zu verstehen, wenn er schreibt: „He kept the Gita as well as the Bible by his bed side“ (Mulloo 2000: 167). An anderer Stelle beschreibt Mulloo den Hinduismus als eine Religion, dessen gottesdienstliche Handlungen auch in Gotteshäusern anderer Religionen stattfinden können: „It has rituals, including temple, church or mosque worship, offerings, puja, yaj, prayers“ (Mulloo 2007a: 281).

Teil der Strategien ist eine positive Einstellung gegenüber der Teilnahme von Nichthindus an hinduistischen heiligen Handlungen. So kommentierte das ethnizistische Wochenblatt *Sunday Vani* über die Teilnahme von Nichthindus am *maha shivaratee*, dem größten hinduistischen Pilgerritual des Landes: „The Maha Shivaratee festival ... showed the remarkable level of acceptance as well as participation of non-Hindus as well as their voluntary services rendered to pilgrims“ (*Sunday Vani* 22.2.04; vgl. Palmyre-Florigny 2009: 86; Jensen 1997).

Eigene Erfahrungen konnten den inklusivistischen Habitus vieler Hindus bei der Teilnahme von Nichthindus bei ihren Gebeten bestätigen. So war ich mit meinem muslimischen Kameramann auf der Suche nach einer bestimmten hinduistischen Zeremonie, als wir von Passanten zu einem im familiären Rahmen organisierten, hinduistischen Ritual geleitet wurden. Mein Kameramann weigerte sich, den Gebetsraum zu betreten und bestand darauf, von außen zu filmen. Ich sah dies anders und fand mich plötzlich in einem Hinduritual wieder. Alle Anwesenden gingen wie selbstverständlich

davon aus, dass ich auch teilnehme, obwohl mein Äußeres und mein Habitus klar auf meinen christlichen Hintergrund verwiesen. Der Priester sprach die Gebetsformeln in meine Richtung besonders deutlich, damit ich sie auch nachsprechen konnte. Zum Abschluss wurden für alle Teilnehmer Opfergaben in Form von Obst verteilt. Als ich nach einer halben Stunde den Raum wieder verlassen hatte, schollt mich mein Kameramann, dass ich so etwas doch nicht tun könne und dass er von Anfang an gewusst hatte, dass die Hindus uns mit in ihr Gebet ziehen würden, weswegen er auch draußen geblieben war. Dass er aufgrund eines Batteriedefektes die ganze Zeremonie nicht filmen konnte, kommentierte er mit den Worten „Allah hat mich davor beschützt“ (FN 1.12.07).

Der Hindunationalismus mauritischer Art hat seinen Ursprung und seine Vorbilder in indischen Ideologien, wo er sich in der Anschauung zeigt, dass indische und Hinduidentität miteinander identisch sind; „a conception which implies that somehow the dominant core of Indian identity is Hinduism – the ‚mainstream‘ (to use a favorite Indian word) with which minorities should identify“ (Chatterjee 1998: 461).

Nordindische Hindus dominieren Politik und Verwaltung

Hintergrund für das Eindringen ethnizistischer Hindupolitiken in die Nationalpolitik ist die Konzentration der politischen Macht in den Händen der nordindischen Hindus (Mistry 1999: 554). Dies betrifft die Wahl des Premierministers, der bis zur Wahl des französischstämmigen Paul Berengers im Jahr 2003 ausschließlich aus der nordindischen Vaish-Kaste stammte (Hollup 1994b: 310). Die Hindus haben sowohl immer die Regierung determiniert, (Mukonoweshuro 1991: 200) als auch die verschiedenen Ebenen des Verwaltungsapparates (Eisenlohr 2002b: 103; Eriksen 1997: 254; Carroll 2000: 135-137; Dinan 1999: 99) sowie den politischen und öffentlichen Raum (Carroll 1999: 182).

Nordindische Hindus gegen die Aufteilung in Tamilen, Telugu und Marathi

Die Aufsplitterung der Kategorie der Indo-Mauritier ist Teil einer exklusivistischen Identitätspolitik als Antwort auf die inklusivistischen Bestrebungen der nordindischen Hindus (Hollup 1994a: 30). Unter ihnen setzten zuerst die Muslime eine Anerkennung als offizielle ethnische Gruppe durch und erreichten bisher als einzige ihre Festschreibung in der Verfassung. Es folgten Marathi, Telugu und Tamilen (Ammigan 1989: 30). Die

Wirkungskraft der ethnischen Ideologien der Tamilen wird jedoch durch die frühe Konversion vieler Tamilen zum Christentum geschwächt, weswegen sie auf statistischer Ebene nicht als Tamilen anerkannt werden, sondern sich in der Kategorie *general population* wiederfinden (Neethivanan 1995: 172).

Diese exklusivistische Identitätspolitik indo-mauritischer Gruppen südindischen Ursprungs lässt sich auch in dem weiter oben vorgestellten Zitat von Mulloo erkennen, welches hier noch einmal wiedergegeben werden soll: „Hindus do not know that they are Hindus since they mistakenly identify themselves with various cults, sects, languages and claim that they are not Hindus but Tamils, Telegus, Marathis, Bhojpuris, Hare Krishnas or Sai Babas“ (Mulloo 2007a: 281).

Die Hindiisierung des mauritischen Geschichtsbildes

Ausgehend von der Existenz einer generischen „indo-mauritischen“ ethnischen Gruppe wird im Rahmen dieser Ideologie die Geschichte der Indo-Mauritier geschrieben. Hier zeigt sich die inklusivistische und imperiale Strategie der Hindunationalisten in Tendenzen zur Hindiisierung des offiziellen indo-mauritischen Geschichtsbildes. Dies zeigt sich an folgendem Beispiel: Seit einigen Jahren wird der Jahrestag der Ankunft der ersten indischen Kontraktarbeiter als nationaler Feiertag begangen. Nach den vorliegenden Quellen waren es hauptsächlich Hindunationalisten, welche sich mit ihren Forderungen nach nationaler Anerkennung dieses Ereignisses durchsetzten. Dies zumindest lässt folgende Passage aus dem ethnizistischen *Sunday Vani* zu:

„On se souviendra que c'est grâce à la lutte soutenue de Sunday Vani que la date du ‚2 Novembre‘ proposée au government par Mme Sarita Boodhoo, fût retenue et approuvée comme jour férié pour commémorer cet évènement historique“ (*Sunday Vani* 24.10.04).

[F:] „Man wird sich daran erinnern, dass dank des von Sunday Vani geführten Kampfes das Datum des zweiten November von Frau Sarita Boodhoo der Regierung vorgeschlagen wurde. Er wurde festgehalten und als öffentlicher Feiertag bestätigt, um diesem historischen Ereignis zu gedenken“.

Bei Sarita Boodhoo handelt es sich um die Frau von Harish Boodhoo, einem hinduistisch-ethnizistischen Politiker und Herausgeber von *Sunday Vani*. Sarita Boodhoo veröffentlichte 2004 regelmäßig Beiträge in diesem Blatt. Die Frau erreichte auch, als Vorsitzende des Organisationskomitees eingesetzt zu werden, welche die zentralen

Festakte zu diesem Feiertag organisiert (*Sunday Vani* 24.10.04). Forderungen nach offizieller Würdigung des zweiten Novembers als Feiertag wurden von hindunationalistischen Gruppen erhoben, nachdem der erste Februar als nationaler Feiertag anlässlich der Abschaffung der Sklaverei eingeführt wurde (Veder 2004: 401f).

Die Feiern zum zweiten November werden stark von hinduistischen Einflüssen geprägt. So wurde beispielsweise 2004 bei dem offiziellen Festakt eine hinduistische „Hawan-Yaj-Zeremonie“ zelebriert (*Sunday Vani* 24.10.04). Im Jahr 2007 konnte ich einen der zahlreichen kleineren Festakte besuchen. Dieser wurde durch Organisation und Örtlichkeit in einen ausschließlich hinduistischen Kontext gesetzt. Gleichzeitig konnte ich keinerlei Hinweise finden, wonach auch beispielsweise Muslime unabhängige Feiern organisiert hätten. Das von mir besuchte Fest fand in einem Hindutempel statt. Alle Teilnehmer sowie alle Festredner trugen hinduistische Festkleidung, welches für die Frauen Saris bedeutete und für die Männer ein helles, pakistanisch anmutendes Hemd und bisweilen ein hinduistisches Hüftuch [M: Langgoti]. Die Moderationssprache war ausschließlich Hindi oder Bhojpuri; die Gebete waren Sanskrit. Nach der Ankunft einer hinduistischen Prozession, die von religiösen Musikerinnen und Tänzerinnen angeführt wurde, vollführte ein Priester eine hinduistische Zeremonie. Das Kulturprogramm bestand aus einer Abfolge hinduistischer kultureller Performanzen. So wurden unter Begleitung von indischen Trommeln und kleinen Schellen religiöse Hymnen gesungen. Danach stellte eine Tanzgruppe in szenischen Tänzen die Geschichte der Kontraktarbeiter in Mauritius, deren Höhepunkt, die nationale Unabhängigkeit, durch das Schwenken einer mauritischen Fahne markiert wurde (FN 2.11.07).

Die Indiisierung des mauritischen Geschichtsbildes bedeutet in der Praxis dessen Hinduisierung

Die von mauritischen Hindunationalisten ausgehenden hegemonialen Tendenzen zeigen sich in einer Indiisierung des mauritischen Geschichtsbildes, welche dann seinerseits einer Hindiisierung unterworfen wird. Dies zeigte sich in einer massiven Kampagne des *Sunday Vani*, welcher im Jahr 2004 für eine staatlich propagierte Erinnerungskultur gegenüber den *baitkas*, den dörflichen, indischen Lehrstätten während der Kolonialzeit eintrat. Bei der Kampagne wurde das *baitka* als eine für alle Indo-Mauritier relevante

Institution propagiert, obwohl es eine ausschließliche Hinduinstitution ist (Hollup 1994a: 30). So titelt ein Beitrag zu diesem Thema „Nostalgia for the good old days. Villagers were more attached to cleanliness and animals“. Im Text war zu lesen: „in the villages, womenfolk...had a great respect for trees ... Many revered them and offered prayers to them“; und über das Verhältnis zu Tieren: „Of all the animals, dogs were the most loved ones“ wobei bei Tiermisshandlung eine hohe Geldstrafe beim *baitka* zu entrichten war (*Sunday Vani* 1.2.04). Es ist klar, dass die Verehrung von einzeln stehenden Bäumen, Tierliebe – vor allem Hunden gegenüber – und die Betonung von Reinheit implizit die Verwirklichung von Idealen der hinduistischen Religion und Kultur darstellen, wenn man bedenkt, dass Hunde im Islam als unreine Tiere gelten und diese von Muslimen in Mauritius nicht gehalten werden.

Die Kampagne des *Sunday Vani* gipfelte in Versuchen, den Tag der Arbeit – einen der wenigen, pan-ethnischen nationalen Feiertage – zu indiisieren und hiermit angesichts der vorangehenden Hindiisierung des *baitkas* zu hindiisieren. Folgende Schlagzeile titelte etwa drei Monate später: „Baitka-day‘ for Labour Day“ und weiter ist zu lesen: „The Indian immigrant workers developed our island ... They used to meet in Baitkas in ... their home-villages. It would be wiser and more appropriate to call Labour Day Baitka Day“. In den folgenden Zeilen wird der bis zu dieser Stelle implizite hinduistische Unterton explizit gemacht:

„All these sacrifices were possible because of that Indian spirit – ‚Karma Yog‘, Labour with selflessness. This good, progressive quality nursed and nourished in the Baitkas the true Hindu spirit as known by one and all. ... I can‘t think of an ideal Labour Day that can do more honour and justice than a Baitka Day celebration, devoted to environment, agriculture, natural tree planting, cow keeping, social education ...“ (*Sunday Vani* 2.5.04).

Der erfolgreich durchgesetzte Alleinvertretungsanspruch der nordindischen Hindus auf indische Identität zeigt sich auch in der typischen Bezeichnung für Hindus als „Endien“ (z.B. Hollup 1994a: 30).

Weiterhin gibt es deutlich sichtbare Tendenzen zu einer Mauritanisierung hinduistischer Aktivitäten. So werden über vielen Hindutempeln mauritische Flaggen gehisst, während man solche Flaggen nur in seltenen Ausnahmen auf Moscheen finden

kann. Über den Eingängen hinduistischer Hochzeitszelte hängen ganz selbstverständlich mauritische Flaggen, wie auch zum Nationalfeiertag in Petite Marmite solche Flaggen an fast allen Hinduhäusern hängen, während sich nur mit Mühe ein muslimisches Haus mit einer gehissten mauritischen Flagge finden lässt. Es zeigt sich, dass sich das Mauritische und das Hinduistische gegenseitig durchdringen, während es bei den Muslimen (am Beispiel von Petite Marmite) klare Tendenzen zur Trennung bei der nationalen und der religiösen Sphäre gibt.

I.3 Institutionen der Verwischung ethnischer Grenzen durch die Konstruktion einer generischen „indischen Kultur“

Es gehört zu den Besonderheiten des *polyethnischen Mauritianismus*, dass neben den offiziellen ethno-linguistischen Gruppen auch noch eine weitere, inoffizielle, aber bei weitem nicht weniger bedeutende „ethnische Gruppe“ konstruiert wird. Hierbei handelt es sich um die Gruppe der „Indo-Mauritier“, welche nach nationalistischer Logik Träger einer „indischen Kultur“ ist. Diese „indo-mauritische“ ethnische Gruppe war einst in der Verfassung festgeschrieben und wurde erst nach der verfassungsmäßigen Verankerung der Aufspaltung der Indo-Mauritier in Muslime und Hindus zur inoffiziellen Gruppe.

Die institutionellen Zentren der Anerkennung der „Indo-Mauritier“ als ethnische Gruppe sind das von der indischen Regierung gegründete und betriebene *Centre Indira Gandhi for Indian Culture* (Dinan 1999: 93). Ein weiteres Zentrum ist das *Mahatma Gandhi Institute* (MGI). Das MGI wurde von der mauritischen Regierung und indischer finanzieller Unterstützung errichtet und ist besonders bei der Förderung von *oriental languages* (Dinan 1999: 92) sowie von indischen Tänzen und Musik aktiv. Nach der Selbstdarstellung sieht sich das MGI als „a centre for the promotion of Indian Languages, Tradition and Culture on the Mauritian soil“ (Kantowski 2002b: 37).

„Indische Kultur“ aus der Perspektive der Staatsideologie beinhaltet kulturelle Ausdrucksformen, welche sowohl von hinduistischen als auch von muslimischen Akteuren geteilt werden. Aus Sicht der mauritischen Muslime ist das Kongress- und Kulturzentrum eines der Institutionen, in denen die Akteure am sichtbarsten und intensivsten eine konzeptionelle Verwischung zwischen hinduistischen und indisch-

islamischen kulturellen Ausdrücken erreichen. Dies geschieht weniger innerhalb einer einzigen Performanz, sondern eher durch die Gesamtheit der als indisch deklarierten kulturellen Ausdrucksformen.

Diese Verwischung ist eine historisch gesehen nachträgliche Projektion auf eine Gesellschaft, deren unterste Schichten erst recht spät ethnische Grenzziehungen zwischen Hindus und Muslimen vollzogen haben (Sikand 2003: 19). Gleichzeitig ist sie in Mauritius von höchster, gesellschaftlicher Tragweite. Sie eröffnet der inklusivistischen Strategie der Hindunationalisten eine Angriffsfläche, von der aus hegemonialen Politiken gegenüber der muslimischen Kultur betrieben werden. In Mauritius sind auch die Muslime Ziel inklusivistischer Politiken der Hindunationalisten, während sie in vergleichbaren Diskursen in Indien als das bedrohende „relevant other“ dargestellt werden (Froerer 2006: 40).

Das MGI wird auch von staatsnahen muslimischen Akteuren für zentrale Festakte genutzt. So fand dort die landesweite Gedenkfeier zum einhundertsten Geburtstag von Abd Razack Mohamed, dem *big man* (Sahlins 1963) des mauritischen Islams und der Muslime statt. Zu diesem Anlass wurde auch ein *ghazal* aufgeführt, welches als authentisch-islamische Kunstform bei vielen Muslimen zutiefst umstritten ist, da es auch von Hindus zur säkularen Unterhaltung aufgeführt wird. Siehe hierzu das zweite Kapitel dieser Arbeit.

Teil des offiziellen Islams ist die Konstruktion von Urdu als „heilige Sprache“ der Muslime. So finden im Kulturzentrum beispielsweise Preisverleihungen für die UrduSchüler statt, die von den wichtigsten Institutionen zur Förderung von Urdu organisiert werden. Diesen Preisverleihungen wird durch die Anwesenheit des Premierministers sowie die Präsenz des indischen und pakistanischen Botschafters nationale Bedeutung verliehen (E 22.5.05).

I.4 Ausblick

Die Frage nach der ideologischen Ausrichtung der mauritischen Nationalideologie erscheint für gelegentliche Beobachter des Staates eher von zweitrangiger Bedeutung zu sein. Mauritius hat zu Recht den Ruf einer von ethnischen Konflikten freien Gesellschaft und zeichnet das Bild einer afrikanischen Erfolgsgeschichte. Die Frage ist eines der

grundlegenden Kriterien für den Erfolg des Landes, welches zu Beginn der Unabhängigkeit vorherbestimmt schien, ein von Unterentwicklung und Bürgerkrieg zerrissenes Land zu werden. „Mauritius has experienced just about every kind of political problem to be found in any plural society“ (Mukonoweshuro 1991: 199). Zur Zeit der Unabhängigkeit war das Land ökonomisch fast vollständig von der Monokultur Zuckerrohr abhängig. Die Bevölkerung wuchs in den 1950er Jahren um erschreckende 3% jährlich. Die zu ihrer Ernährung notwendige landwirtschaftliche Nutzfläche war eng begrenzt. Die Gesellschaft bestand aus einer multiethnischen Bevölkerung, und die Arbeitslosigkeit war hoch. Neue Arbeitsplätze erreichte die Regierung durch eine Überdehnung der Staatsbürokratie, was zwar kurzzeitig den Sozialdruck minderte, aber die Staatsausgaben in die Höhe schnellen ließ. Von diesen Arbeitsangeboten profitierten nach allgemeiner Meinung vor allem die Hindus, welche zunehmend den Staatsapparat dominierten. Dies wiederum erregte den Unmut der anderen ethnischen Gruppen. Die dabei entstehenden ethnischen Spannungen wurden in den 1960er und 1970er Jahren von politischen Akteuren verstärkt, denn die politischen Eliten der ethnischen Gruppen stellten die eigenen Gruppeninteressen und nicht das Gemeinwohl in das Zentrum ihres Handelns (Caroll 1999: 182ff). Als unmittelbar vor der Unabhängigkeit schwere ethnische Konflikte das Eingreifen britischer Truppen notwendig machte, schien das Chaos vorprogrammiert. Sowohl Wissenschaftler als auch Mauritier teilten in den 1970er und 1980er Jahren gleichermaßen ihre Ängste um das Überleben der jungen Demokratie. Versuche der Unabhängigkeitsregierung, ausländisches Kapital durch die Einrichtung von Sonderwirtschaftszonen anzulocken, schienen vergebens zu sein. Noch 1986 konstatierte Alladin: „The EPZ [Sonderwirtschaftszone] has failed to address the economic problems of the island“ (Alladin 1986: 103). Kurz darauf entpuppte sich die Politik jedoch als ein Wirtschaftswunder, bei dem jährlich Wachstumsraten von sechs bis sieben Prozent erreicht wurden (Schulze 1999: 183). Dies brachte Linderung in das von ethnischen Spannungen bedrohte Land.

Der Erfolg der mauritischen Regierung und der Gesellschaft, diese potenziellen Konflikte zu beherrschen, fußt zu einem bedeutenden Teil auf einer alle ethnischen Gruppen repräsentierenden Nationalideologie bei gleichzeitiger rationaler, nichtethnischer Regierungspraxis. Dieser Erfolg zeigt sich umso deutlicher beim Blick

auf die am nächsten verwandten Gesellschaften: nachkoloniale, kleine Inselstaaten, welche historisch als Plantagenökonomie mit einer Monokultur entwickelt und sukzessiv von Sklaven und indischen Kontraktarbeitern besiedelt und bewirtschaftet wurden. Hier erfuhren beispielsweise die Fiji-Inseln nach der Unabhängigkeit eine Periode ethnischer Polarisierung und politischer Destabilisierung, welche in einem Militärputsch mündete (Carroll 1994). Auch Trinidad wurde von einem muslimischen Putschversuch erschüttert (Gautham 2002: 358).

Noch verheerender fällt die Bilanz beim Blick auf das subsaharische Afrika auf. Dort ist in multiethnischen Staaten die staatstragende Ethnie gewöhnlich zu schwach, um konkurrierende ethnische Gruppen in Schach zu halten, und letztere sind zu schwach, um den Staat an sich zu reißen. Das Ergebnis ist gewöhnlich ein in einigen Fällen jahrzehntelanger Bürgerkrieg. Beispiele hierfür finden sich im Dutzend und klammern kaum ein Land in der Sahelzone aus.

Einer der Gründe für die Gewaltexzesse in diesen Staaten ist die Implementierung einer Nationalideologie, welche in weitgehend mono-ethnischen Staaten entstand. Die Nationalidee „ein Volk – ein Land – eine Nation“ ist im 20. Jahrhundert zum globalen Exportschlager geworden. Versucht eine ethnische Gruppe in einem multiethnischen Staat mit Verweis auf diese Ideologie zuviel vom Staat für sich zu beanspruchen, so drohen Konflikte mit anderen ethnischen Gruppen innerhalb des Territoriums (Eriksen 1998: 138).

Die Zukunft wird zeigen, inwiefern die Strategie der mauritischen Nation-BUILDER erfolgreich sein wird. Im schlimmsten Fall wird Mauritius so enden wie die Sowjetunion, welche „diejenigen Kräfte erhält und institutionalisiert“ welche sie zu Fall bringen werden (Schlee 2002: 17).

In jüngster Zeit werden auf weltpolitischer Ebene ethno-religiöse Nationalismen vor dem Hintergrund von im Westen weit verbreiteten Terrorismus-Narrativen zunehmend skeptischer beäugt und bisweilen selbst von akademischen Beobachtern mit globalem Terror in Verbindung gebracht. So beispielsweise Lutz/Lutz (2008), die Herausgeber des mehrbändigen Sammelbandes *Global Terrorism*, welche entschieden, den Beitrag „The worldwide rise of religious nationalism“ von Jürgensmeyer (2008[1996]) unter der Sektion „religious terrorism“ zu reproduzieren.

II Die Präsentation der Muslime im *polyethnischen Mauritianismus* und das Netzwerk des offiziellen Islams

II.1 Einleitung

In Mauritius bilden der traditionalistische indische Islam und der staatlicherseits den Muslimen zugeschriebene offizielle Islam eine kulturelle Einheit. Dies macht den traditionalistischen Islam zum Partner der Akteure des *polyethnischen Mauritianismus*. Die vom traditionalistischen Islam geförderten kulturellen Inhalte entsprechen weitestgehend den seitens der Nationalideologie an ihn gestellten Anforderungen. Dies bedeutet, dass sich seine kulturellen Ausdrucksformen zur Präsentation in staatlichen Performanzen eignen. Nach den Vorgaben der Nationalideologie schließen sie heilige Gesänge und heilige musikalische Aufführungen ein, bei denen eine sakral überhöhte Sprache eine herausragende Rolle spielt. Darüber hinaus besitzen sie mannigfaltige Verweise zu einem indischen Ursprung.

Die institutionelle Basis des offiziell anerkannten Islams besteht aus einem Netzwerk von staatlichen, halbstaatlichen und staatlich nicht gebundenen religiösen Institutionen. Staatlicherseits wurde diese Basis nach der Implementierung des *polyethnischen Mauritianismus* ab Mitte der 1980er Jahre geschaffen und erweitert. Auf staatlich nicht gebundener Seite wird der offiziell anerkannte Islam durch ein historisch gewachsenes Netz religiöser Institutionen getragen. Dieses Netz besteht unter anderem aus Institutionen, die durch die Tätigkeit der pakistanischen islamischen Gelehrtdynastie der as-Siddiqui entstanden sind. Weiterhin bildet die mauritische Hauptmoschee, die Freitagsmoschee der Hauptstadt, die zentrale Institution des traditionalistischen Islams. All diese Institutionen sind personell und hinsichtlich ihrer Aktivitäten eng verknüpft. Ihre Führer sind oft familiär miteinander verbunden und rekrutieren sich häufig aus Mitgliedern der traditionellen, sozio-ökonomischen und politischen Elite der Muslime. Diese besteht hauptsächlich aus Mitgliedern einer zahlenmäßig kleinen muslimischen Händlerkaste.

Angesichts der engen personellen und institutionellen Vernetzung, ihrer historischen Konstanz, ihrer kulturellen und religiösen Homogenität, ihrem herausragenden Einfluss auf die Muslime und den mauritischen Staat sowie aufgrund der engen Kohärenz mit der staatstragenden Ideologie des *polyethnischen Mauritanismus* ist es angebracht, die Bezeichnung „Staatsislam“ für das Netzwerk und die darin vermittelten kulturellen Inhalte einzuführen.

Die offizielle „muslimische Kultur“, die durch den Staatsislam und das traditionalistische, religiöse Establishment konstruiert wird, ist Zielscheibe inklusivistischer Identitätspolitik, die vornehmlich von hindunationalistischen Akteuren ausgehen. Sie propagieren die „muslimische Kultur“ als „indische“ und letztere als „Hindukultur“. In dieser gesellschaftlichen Konstellation ist eine exklusivistische Politik seitens muslimischer Akteure als Antwort zu erwarten (vgl. Schlee 2006: 40ff). Das muslimische Establishment hingegen verfolgt eine – im Vergleich zu anderen muslimischen Akteuren – recht inklusivistische Identitätsstrategie. Diese Strategie sichert dem Establishment die staatlich zugewiesene Rolle als alleiniger, offizieller Vertreter der Muslime gegenüber dem Staat. Sie ist weiterhin Teil einer historischen Kontinuität, denn das traditionalistische Establishment tritt das historische Erbe des indischen Oberschichtenislams an, dessen Akteure jahrhundertlang gegenüber den indischen Nichtmuslimen eine inklusivistische Identitätspolitik verfolgten.

II.2 Die bei der Konstruktion des offiziellen Islams aktiven staatlichen und „parastaatlichen“ Institutionen

Das Ministerium für Kunst und Kultur ist die wichtigste staatliche Institution, die sich der Förderung und performativen Konstruktion sowie Präsentation des Staatsislams verpflichtet hat. An zweiter Stelle steht das als parastaatliche Institution betriebene *Islamische Kulturzentrum* (ICC). Beide Akteure bilden in ihrer Kooperation den Hauptpfeiler des Staatsislams. Jene Einrichtungen sind personell und institutionell sehr eng mit dem Netzwerk des traditionalistischen Islams verbunden. Ihre Akteure teilen gewöhnlich die gleiche theologische Ausrichtung. Darüber hinaus sind das *National Urdu Institute* sowie die *Urdu Speaking Union*, die Gewerkschaft der Urdulehrer, eng in

das Netzwerk des Staatsislams eingebunden und fördern Urdu als *ancestral language* der mauritischen Muslime.

Das Islamische Kulturzentrum (ICC)

Das ICC gehört zu den repräsentativsten und aufwendigsten aller mauritischen Kulturzentren. Es wurde im Jahr 1989 mit Spendengeldern aus den arabischen Ölstaaten auf Staatsland im muslimischen Viertel der Hauptstadt errichtet (E 9.7.04). Das mehrköpfige Verwaltungsgremium wurde für eine Übergangszeit von einem saudi-arabischen Direktor geführt (Jaha 1997a: 465f), welcher ab 1992 von Reshat Uteem, dem Bruder des damaligen Staatspräsidenten Cassam Uteem abgelöst wurde (E 9.7.04; Emrith 1994: 190). Die Wahl der Mitglieder des Verwaltungsgremiums spiegelt die Politik der Regierung wider, vornehmlich den traditionalistischen Islam als offiziellen Partner des Staates anzuerkennen. So besteht das Verwaltungsgremium zum überwiegenden Teil aus führenden Vertretern des traditionalistischen Islams. Es ist mit den Vorsitzenden von zwei der drei wichtigsten Institutionen dieses Islams besetzt. Dies sind der Chef der *Halqa-e Qadri* und der Direktor der *Aalemiya*-Schule¹⁰. Hinzu kommen Vertreter aus dem Ministerium für Kunst und Kultur sowie aus dem unmittelbaren Umfeld des Premierministers. Die prinzipiell wenig mit dem Staat kooperierenden reformistischen Strömungen sind nur durch einen Vertreter der *Tablīgī Ğamā'at* repräsentiert, während die Wahhabiten (siehe hierzu sechstes Kapitel) nicht vertreten sind.

Das ICC wurde als institutionelle Basis für die Performanzen des Staatsislams gegründet. Für diese Funktion wird ein erheblicher Teil der Ressourcen des Hauses bereit gehalten. So werden Wettbewerbe für heilige Gesänge des indischen Islams [U: *na't*] organisiert sowie Festakte anlässlich des Prophetengeburtstags. Die Bedeutung des ICC wurde in den vergangenen Jahren aufgewertet. So wurden im Jahr 2004 die offiziellen Feierlichkeiten zum Ramadanende in das ICC verlegt (*Impact* 12.12.04; *L'Evenment* 3.12.04) und dort in enger Kooperation mit dem Ministerium für Kunst und Kultur organisiert (*Star* 21.11.04).

Das Selbstverständnis des ICC als institutionelles Zentrum des Staatsislams und als Akteur des *polyethnischen Mauritanismus* wird von Mariam Goodhur, einer

¹⁰ <http://www.gov.mu/portal/site/ICCSite>, gesehen: 7.6.2006.

Mitarbeiterin im Ministerium für Kunst und Kultur, in einem Interview dargelegt. Hierbei geht sie auch auf verbreitete Vorwürfe aus reformistischen muslimischen Kreisen ein. Sie werfen dem ICC vor, Musik als Teil der offiziell anerkannten und performativ präsentierten muslimischen Kultur zu konstruieren.

„Diese Leute [die Kritiker] schauen sich die Arbeit des ICC nicht aus der nationalen Perspektive an. Das ICC operiert unter der Schirmherrschaft des Ministeriums für Kunst und Kultur. Jeder Muslim begeht eine Sünde, wenn er Musik unterstützt, denn Musik im Islam ist *harâm* [A : verboten]. Man muss aber auch die Politik der Regierung berücksichtigen. Man kann in einem multikulturellen Land wie Mauritius nicht auf kulturelle Ausdrucksformen wie Musik verzichten“ (FN 29.3.05).

Im Jahr 2004 begann das ICC den Strom der mauritischen Mekkapilger zu kontrollieren. So wurden erstmals die üblicherweise privaten Organisatoren dieser Reise einer strikten Kontrolle unterworfen. Auf den eigenen Pilgerfahrten schickte das Haus offizielle Begleiter mit (*Star* 12.12.04), während einigen, teilweise langjährigen Organisatoren die Lizenz entzogen wurde (*Star* 7.11.04). Als Rechtfertigung dienten der mauritischen Politik Vorwürfe mangelnder organisatorischer Fähigkeiten der *Hajj*-Reisebüros und ihrer Betreiber. Es ist durchaus plausibel, dass sich auf dem lukrativen Pilgermarkt von etwa 2000 mauritischen Pilgern jährlich (*Impact* 21.11.04) ‚schwarze Schafe‘ tummeln, denn der Preis einer Pilgerfahrt betrug 2004 etwa 33.500 Rupien und damit ca. 600€¹¹ (*Star* 27.6.04). Hinter der Politik des ICC, den Strom der Pilger zu kontrollieren, könnten auch Bestrebungen liegen, den Einfluss reformistischer islamischer Kräfte einzudämmen. So konnte Niezen am westafrikanischen Beispiel zeigen, dass sich wahhabitische Einfluss gerade während der Pilgerfahrt manifestiert (Niezen 1991). Dies ist auch in Mauritius der Fall, wo wahhabitische Aktivisten in Saudi-Arabien als Pilgerführer tätig sind und die Pilgerfahrt nutzen, um ihren Einfluss auszudehnen. In Petite Marmite beispielsweise kam Fareed Boodhoo, der erste Chef der 1983 errichteten Moschee, während einer Pilgerfahrt unter den Einfluss des Wahhabiten Celh Meeah und öffnete daraufhin den Aktivisten dieser Geistesströmung die Pforten der Moschee (H 13.4.05). In Mauritius wird Celh Meeah vom politischen Establishment kriminalisiert und isoliert.

¹¹ <http://www.oanda.com/currency/converter/>, gesehen: 18.12.2009.

Das Ministerium für Kunst und Kultur

Das Ministerium für Kunst und Kultur ist die zentrale Institution, welche für die Schaffung und Implementierung des *polyethnischen Mauritianismus* verantwortlich ist. In einem Interview stellt Mariam Goodhur die Politik des Ministeriums wie folgt dar:

„Die Regierung wollte [in der Frage der ethnischen Repräsentation auf nationalem Niveau] alle Gruppen berücksichtigen und eine organisatorische Basis für jede Gruppe schaffen, welche die entsprechenden kulturellen Errungenschaften präsentiert. Wir arbeiten hier nicht nur für die Muslime. Das Haus hat auch seine politischen Zielsetzungen, um die schöne Religion des Friedens – den Islam – für alle Teile der mauritischen Gesellschaft wertschätzend zu präsentieren. Das ist *unity in diversity*. Das Ziel ist es auch, zu versuchen, die Religion [in dieser multikulturellen Perspektive] zu propagieren; nicht nur für die Muslime, sondern für alle“ (FN 29.3.05).

Am Beispiel von Mariam Goodhur zeigt sich ein weiterer Aspekt des auf die Muslime zugeschnittenen Teils der mauritischen Nationalpolitik: die überaus dichte familiäre und organisatorische Vernetzung mit den Institutionen des Staatsislams und denen des traditionalistischen Islams. So ist ihr Bruder Chefredakteur des *Star* (Goodhur 2000: I), welche neben *Impact News* die wichtigste, offiziell anerkannte ethnisch-muslimische Zeitung des Landes ist. Dieser Bruder namens Reza Isaac ist politischer Aktivist der *Parti Travailliste* (PTr), einer der wichtigsten politischen Parteien des Landes (*Impact* 6.2.05), und wurde nach dem Sieg der PTr im Jahr 2005 Oberbürgermeister der Hauptstadt (E 5.11.05). Mariam Goodhurs Vater Gorah Isaac (Goodhur 2000: I) war 2004 Vize-Präsident der *Sunni Razvi Society* (E 5.11.05), einer der wichtigsten Institutionen des traditionalistischen Islams. Diese familiären Hintergründe haben auch die berufliche Laufbahn von Mariam Goodhur geprägt, denn sie ist die erste mauritische Muslimin mit einem Universitätsabschluss in Journalistik (Emrith 1994: 245)¹².

Mariam Goodhur selbst steht einer recht einflussreichen, muslimischen Organisation traditionalistischer Prägung vor (*Star* 27.6.04, Jaha 1997a: 468). Sie ist Vorsitzende des Frauenflügels der *Muslim Youth Federation* (*Impact* 14.11.04), die eng mit der traditionell von gujaratischen Händlern der Surti-Kaste dominierten *Sunnee Surtee Society* kooperiert. Zu den Veranstaltungen des Frauenflügels werden häufig die Frauen führender muslimischer Politiker und Botschafter eingeladen (*Impact* 14.11.04).

¹² Jahangeer-Chojoo bestätigte in einem Gespräch, dass Mariam Goodhur früher als Journalistin arbeitete (FN 15.8.07).

Über ihre Arbeit beim Ministerium hinaus veröffentlicht Mariam Goodhur wöchentlich im *Star* eine übersetzte Zusammenfassung der in Urdu gehaltenen Freitagspredigten der *Jumma*-Moschee. Im Jahr 2002 brachte sie eine Sammlung dieser Predigten als Buch heraus. Die Publikation wurde vom Chef der *Halqa-e Qadri* finanziert (E 26.8.05; Goodhur 2000: I). Mit dieser Publikation erreicht die Freitagspredigt der *Jumma*-Moschee eine mit keiner anderen Freitagspredigt vergleichbare Präsenz in den Printmedien. Darüber hinaus veröffentlicht sie weitere eigene Beiträge im *Star*.

Die bereits beeindruckende Liste religionspolitischer Aktivitäten von Mariam Goodhur wird von ihrem Ehemann Swabir Goodhur noch übertroffen. Er hat sich der Förderung von Urdu verschrieben, welches im Rahmen des Staatsislams als offiziell anerkannte „heilige Sprache“ der Muslime gefördert wird (siehe viertes Kapitel).

Swabir Goodhur wird in der Literatur als „prominenter Förderer von Urdu“ (Emrith 1994: 177) und Aktivist der *Anjuman Adab Urdu* beschrieben, einer Organisation, die sich der Förderung des Urdu verschrieben hat (Emrith 1994: 237). Zaheer aus Petite Marmite, der 2007 am *Mahatma Gandhi Institute* ein Studium als Urdulehrer absolvierte, weiß noch mehr über ihn zu berichten:

„Swabir Goodhur hat einen B.A. Abschluss in Urdu an der Aligarh Universität in Nordindien abgelegt. Heute ist er Direktor des Urdudepartments im *Mahatma Gandhi Institut*. Dort ist er auch für die Ausbildung der Urdulehrer verantwortlich. Auch am ICC gibt er Urdukurse für verschiedene Klassenstufen. Bis vor einiger Zeit trat Swabir Goodhur freitags im MBC 3 [dem dritten Programm des staatlichen Fernsehens] mit einer eigenen Sendung namens *Anjuman* auf. Heute hält er freitags im Radio auf Urdu religiöse Reden über die Bedeutung des Islams und Urdu [als heilige Sprache]. Auch sonst ist er sehr aktiv. In der *Aalemiya*-Schule hält er zu allen Gelegenheiten religiöse Reden. Er ist auch bei allen Vorträgen der Sunna Ġamā‘at [dem Netzwerk des traditionalistischen Islams] mit dabei. Einmal hat er drei [religiöse] Gelehrte sowie einen Poeten aus Indien und Pakistan eingeladen. Das [Ereignis] dauerte ganze drei Tage in einem Zentrum in Quatre Borne. Es gab Essen und sogar eine gedruckte Einladungskarte. Früher war er führendes Mitglied des *National Urdu Institute* und hat dort viele Veranstaltungen organisiert sowie auch eine Zeitschrift namens *Mehtab* herausgegeben. Swabir Goodhur ist ein guter Freund vom Imam der *Jumma*-Moschee. Er trägt bei jeder Gelegenheit eine sehr ausgefallene pakistanische Kleidung“ (Z 27.9.07).

II.3 Das staatsunabhängige Netzwerk des traditionalistischen Islams

Die Institutionen des Staatsislams sind eine Entwicklung des postkolonialen Mauritius. Neben diesem Netzwerk bestehen organisatorisch unabhängig, aber in enger Kooperation mit dem Staatsislam, die religiösen Institutionen des traditionalistischen Islams. Letztere

haben sich in ihrem Kern bereits in der Frühzeit der Institutionalisierung des mauritischen Islams entwickelt. Einen ganz entscheidenden Impetus bei der Entwicklung des traditionalistischen Islams leistete die as-Siddiqui-Dynastie. Diese Dynastie südasiatischer, islamischer Rechtsgelehrter kooperiert seit den 1920er Jahren immer enger mit dem sozio-ökonomischen Establishment der mauritischen Muslime. Die *'ulamā'* dieser Familie etablierten die religiöse Strömung der Sunna Ġamā'at als die theologische Ausrichtung des traditionalistischen, mauritischen Islams und verteidigt sie gegen polemische Attacken reformistischer und heterodoxer Strömungen.

Die Gelehrten der as-Siddiqui-Dynastie gründeten die *World Islamic Mission* (WIM) und die *Halqa-e Qadri* [Studienkreis der (sufischen) *Qādirīya* (-Bruderschaft)]. Nach den Worten eines Angestellten des *dār al-'Ulūm* [A: „Haus der Wissenschaften“; höhere, islamische Lehranstalt] der *Aalemiya*-Schule sind „die *World Islamic Mission*, die *Halqa-e Qadri* und die *Jumma*-Moschee die drei Säulen des Islams in Mauritius“ (FN 2.10.07). Diese Einschätzung wird in leichter Abwandlung auch von den theologischen Gegnern des traditionalistischen Islams geteilt. So beschrieb Shabeer Chowthee, einer der wichtigsten Aktivisten des wahhabitischen Islams, die Institutionen des traditionalistischen Islams und zählt die *Jumma*-Moschee, die WIM und die *Sunni Razvi Society* als ihre zentralen Institutionen auf (Chowthee 2006: 4). Die WIM, die *Halqa-e Qadri* und die *Jumma*-Moschee nehmen innerhalb des eng gefügten Netzes des traditionalistischen Islams eine zentrale Position ein. Während die WIM den internationalen Arm der Missionars-Dynastie darstellt, betreibt die *Halqa-e Qadri* die wichtigste mauritische Ausbildungsstätte traditionalistischer Imame. Auch die *Jumma*-Moschee steht unter dem Einfluss der as-Siddiqui-Dynastie, denn ihre Imame werden vom Missionar vorgeschlagen (Eisenlohr 2006a: 234; Bhugalee 2005: 64).

Die eben genannten Institutionen des traditionalistischen Islams sind von allen islamischen Akteuren am dichtesten mit dem politischen Establishment des Landes vernetzt. Diese überaus hohe Inklusion weist ihnen die Rolle als Interessenvertreter und Lobby der mauritischen Muslime gegenüber dem Staat und der weiteren Gesellschaft zu. Diese Rolle wird ihnen weder von den islamischen Reformisten abgesprochen noch streitig gemacht.

Das enorme Maß an politischem Einflusspotenzial demonstrierte sich beispielsweise 2007 in einer Affäre, die begann, als ein unabhängiges Gericht der Klage einer Privatperson nachgab und den öffentlichen Gebetsruf in einer bestimmten Moschee als Lärmbelästigung erklärte und folglich untersagte. Daraufhin verfolgten die Institutionen des traditionalistischen Islams zwei Strategien: zum einen eine populistische, die mit Demonstrationen auf der Straße ausgetragen wurde und zum anderen bediente sie sich etablierter, politischen Kanäle. Innerhalb der populistischen Strategie rief der theologische Dachverband der Traditionalisten kurzfristig zu einer Demonstration vor dem Parlament auf und kündigte eine weitere Großdemonstration nach dem kommenden Freitagsgebet an. Diese hätte die Kraft gehabt, die politische Ruhe des Landes empfindlich zu stören. Innerhalb der zweiten Strategie aktivierte die sozio-ökonomische Elite der Muslime, die gleichzeitig zu den wichtigsten Unterstützern des traditionalistischen Islams zählt, ihre personellen Kontakte zum politischen Establishment. Diese Herangehensweise gab dann den Ausschlag für eine politische Lösung kurz vor dem Freitagsgebet (Jaha 2008: 9f).

In einem weiteren, von Anwar publizierten Beispiel protestierte die theologische Elite des traditionalistischen Islams gegen eine ihnen nicht genehme Darstellung Muhammads in *L'Independant*, einem überethnischen, mauritischen Blatt (Anwar 2002: 165). Ein weiterer Protest wurde losgetreten, als das halbstaatliche, mauritische Fernsehen zu einem muslimischen Feiertag der Ahmadîya zuviel Medienpräsenz einräumte. Die Ahmadîya wird von den Muslimen als häretisch, vom Staat jedoch als muslimisch betrachtet.

Der Kampf um den öffentlichen Gebetsruf und derjenige gegen die Präsenz der Ahmadîya im staatlichen Fernsehen betrifft die Frage nach der Identitätsstrategie der mauritischen Muslime. Diese berührt in Mauritius die Frage der Präsenz muslimischer Zeichen im öffentlichen Raum. Allein der traditionalistische Islam verfolgt hier eine expansive und inklusivistische Strategie, welche versucht, die Präsenz islamischer Zeichen in der weiteren Gesellschaft auszuweiten. Die beiden wichtigen Strömungen des reformistischen Islams propagieren den Rückzug islamischer Zeichen aus dem öffentlichen Raum als Teil einer exklusivistischen Strategie. Die Spaltung der Muslime

bezüglich der Identitätsstrategien erklärt das, wie Jahangeer-Chojoo (2008) meint, überraschend geringe Ausmaß muslimischer Empörung über das Ereignis im Jahr 2007.

Die *Jumma*-Moschee. Die Freitagsmoschee von Port-Louis

Die *Jumma*-Moschee, die historische Freitagsmoschee der Hauptstadt, ist bei weitem die wichtigste Institution des traditionalistischen Islams in Mauritius. In einem auf Hollup (1996: 296) zurückgehenden, ungekennzeichneten Zitat bestätigt Rajah-Carrim, dass die Moschee „as representatives of the Muslims in Mauritius“ fungiert (2004: 370). Die Vertreter der *Jumma*-Moschee sehen sich ebenfalls in dieser Rolle, denn der Moscheeangestellte erklärte mir bei einem Besuch ohne nachzufragen stolz, dass die Moschee die einzige sei, welche von der Regierung anerkannt werde und welche offiziell die muslimischen Feiertage verkünde (FN 17.10.07).

Die von dem Angestellten angesprochene Rolle der Moschee bei Feiertagen betrifft vor allem Entscheidungen im rituellen Bereich wie den von der Sichtbarkeit des Mondes abhängenden Beginn und Ende des Ramadans. Weiterhin gibt sie offiziell die Zeiten für das tägliche Pflichtgebet bekannt. Die Rechtmäßigkeit dieser Entscheidungen wird ihr im mauritischen Islam nur von einer kleinen, wahhabitischen Gruppierung um Celh Meeah streitig gemacht. Als einzige mauritische Institution bestätigt die Moschee die Einhaltung islamischer Schlachtvorschriften bei in Mauritius verkauftem Fleisch durch die Herausgabe von *ḥalāl*-Zertifikaten. Weiterhin ist sie für die besuchenden Touristen das performative Gesicht des mauritischen Islams und als solche die einzige Moschee des Landes, die für Nichtmuslime geöffnet ist.

Die Imame der Freitagsmoschee sind ausgebildete Rechtsgelehrte außermauritischen Ursprungs und gehören als solche zu den besten Theologen der Insel. Von ihnen wird erwartet, den traditionalistischen Islam gegen theologische Konkurrenten zu verteidigen und die innermuslimische Polemik in das Feld des Gegners zu tragen.

Die *Jumma*-Moschee wurde 1853¹³ gegründet (Emrith 1994: 65) und ist damit die zweitälteste Moschee des Landes. Sie wird ausschließlich von Mitgliedern einer zahlenmäßig kleinen, aber sehr wohlhabenden und politisch, wirtschaftlich wie religiös höchst einflussreichen muslimischen Händlerkaste, der Meimon, geführt. Es gibt

13 Kalla (1987: 59) schreibt von 1852.

Hinweise in der Literatur, wonach der *seth*, der sozio-politische Führer der Kaste, gleichzeitig die religiöse Führung der Gruppe innehat und *mutawalli* – also oberster Chef des Verwaltungsrates – der *Jumma*-Moschee ist (Jaha 1997a: 240). Organisatorisch ist der Moschee eine kleine Anzahl von im ganzen Land verbreiteten Filial-Moscheen zugeordnet, welche in unmittelbarer finanzieller und personeller Abhängigkeit zur Zentralmoschee stehen. Für die Entwicklung des Islams von Petite Marmite ist die Filialmoschee im Nachbardorf Fleur Rouge von entscheidender Bedeutung (siehe hierzu elftes Kapitel).

Im 20. Jahrhundert hatten die Meimon überwiegend die unangefochtene politische, sozio-kulturelle und religiöse Führerschaft unter den mauritischen Muslimen inne. Historisch gesehen gab es bereits frühere Impulse für die Entwicklung des mauritischen Islams ausgehend von anderen muslimischen Gruppen. So wurde beispielsweise schon 1805 die erste Moschee des Landes von den aus Südindien stammenden *Laškar*-Muslimen [U: Soldat, vgl. arabisch: *'askar* (Armee)] errichtet. Die *Laškar*¹⁴ waren es auch, welche die Emanzipation der Muslime gegenüber der Kolonialverwaltung vorangetrieben hatten. Aus dieser Gruppe stammte beispielsweise der erste gesamtmauritisch relevante muslimische Politiker. Dies war Hassen Sakir, der seit 1882 in verschiedenen politischen Gremien und Ämtern tätig war; so beispielsweise von 1902 bis 1926 als Mitglied der höheren Verwaltungsebene der Hauptstadt (Jaha 1997: 287-290).

Die Meimon standen seit ihrer Etablierung auf der Insel in direkter wirtschaftlicher und sozio-kultureller Konkurrenz zu den auch aus Gujarat stammenden Surti – eine ebenfalls transnational aktive Händlerkaste. Die Surti begannen ihre sozio-kulturelle und politische Emanzipation vor den Meimon. So war Ahmad Ibrahim Atchia, ein Großindustrieller mit Schwerpunkt in Rose-Hill, bereits 1898 Stadtbeauftragter (*town comissioner*) von Beau-Bassin/Rose-Hill (Emrith 1994: 256)¹⁵. Die Surti errichteten in Mauritius auch lange vor den Meimon die ersten Moscheen außerhalb der Hauptstadt.

Die Stunde des beginnenden politischen Engagements der Meimon schlug mit dem Aufstieg von Abd Razack Mohamed zum *big man* (Sahlins 1963) des mauritischen

14 Die Bezeichnung Lascar wird heute allgemein in der Umgangssprache als abwertende Bezeichnung für alle mauritischen Muslime verwendet. Vgl. Fußnote 39.

15 Zur Geschichte der Atchia siehe auch Kalla (1987: 57).

Islams und dem sich mit ihm verbündenden indischen Missionar as-Siddiqui. Beide bildeten eine symbiotische Beziehung, bei der der spirituelle Führer der as-Siddiqui-Dynastie zum Hausmissionar der Insel wurde. Gleichzeitig avancierte as-Siddiqui den Abd Razack Mohamed zum politischen und sozio-religiösen Führer der gesamtmauritischen Muslime. Unter Mohameds und as-Siddiquis Führung etablierte sich die Sunna Ġamā‘at als die ideologische Ausrichtung des traditionalistischen Islam. Zum Höhepunkt der Macht Mohameds vereinte er als Führer der wichtigsten muslimischen Partei des Landes, der CAM (*Comité d'Action Musulman*), die unangefochtene politische Vorherrschaft und als Chef der Meimon die wirtschaftliche Vorherrschaft unter den mauritischen Muslimen. Darüber hinaus hatten die Muslime unter Mohamed einen nie wieder da gewesenen Einfluss auf die gesamtmauritische Politik. Durch die Suche der sich damals als eigenständige ethnische Gruppe konstituierenden Hindus nach Koalitionspartnern und der ethnizistischen Politik der CAM erreichte Mohamed in der ersten Zeit nach der Unabhängigkeit einen überproportional hohen Einfluss der Muslime auf die Regierung (vgl. Emrith 1994; Emrith 2006; Jaha 1997a).

Der Einfluss der Imame der *Jumma*-Moschee auf die religiöse Landschaft Mauritius ist eine zentrale Konstante der islamischen Entwicklung seit der Gründung der Moschee vor etwa 150 Jahren gewesen. Das Wort der Imame hat als Stimme der mächtigsten islamischen Institution ein ganz besonderes Gewicht. So lag es an der theologischen Ausrichtung der Imame, ob diese Macht zu einer institutionellen Ausweitung des traditionalistischen Islams führte. Nach dem Ende ihrer Amtszeit blieben viele ehemalige Imame der *Jumma*-Moschee im Land und setzen ihr intensives religiöses Engagement fort. So gründete ein in den 1960er Jahren tätiger Imam eine traditionalistische Institution des mystischen Islams indischer Ausrichtung. Die *Sunni Razvi Society* der sufischen Razvîya-Bruderschaft gehört heute zu den führenden Institutionen des Staatsislams. Deren Bedeutung liegt in der jährlichen Ausrichtung der pompös organisierten zentralen und offiziellen Feiern zum Prophetengeburtstag.

Die gleiche Politik der Moscheeführung, ausschließlich ausländische Imame zu rekrutieren, war auch stets potenzielle Eintrittspforte für unerwünschte, religiöse Strömungen. So hat sich die Politik im Verlauf des 20. Jahrhunderts als Quelle des religiösen Reformismus erwiesen. Es wurden bis etwa in die Zeit der Unabhängigkeit

arabische Imame eingestellt (z.B. Noorooya 1907: 299). Ein Bericht im mauritischen *Star* weiß sogar zu berichten, dass die Wahl arabischer Imame im Statut der Moschee festgeschrieben war (*Star* 5.12.04). Durch die wahhabitische Kontrolle der arabischen Halbinsel bestand somit stets das Potential, ein aus Sicht der anti-wahhabitischen Moscheeführung ‚schwarzes Schaf‘ zu rekrutieren. So wurde Abd Rashid Nawab – eines dieser ‚schwarzen Schafe‘ – zum Kampf gegen die sich ausbreitende Ahmadiya ins Land geholt, blieb nach dem Ende seiner Amtszeit im Land und entwickelte sich in den 1920er bis 1950er Jahre zum theologischen Kern des sich etablierenden religiösen Reformismus im Land. Die damals von Nawab gegründeten Institutionen wurden bald in ein entstehendes Netzwerk von Organisationen eingebunden, die theologisch den Rechtsgelehrten der südasiatischen Deobandi-Schule nahe standen. Innerhalb dieses Netzwerkes etablierte sich die transnational tätige Tablīgī Ğamā‘at, welche heute die größte theologische Strömung des reformistischen Islams auf Mauritius bildet (Jaha 1997a; Emrith 1994).

Spätestens seit dieser Zeit ist die Moscheeführung ganz besonders daran interessiert, loyale Imame einzustellen. Inwiefern die Erfahrung mit Nawab die Moscheeführung zum Ändern ihrer Rekrutierungspolitik bewegt hat, ist offen. Zumindest wird der Imam der Freitagsmoschee heute von der Gelehrtdynastie der as-Sidiqui-Familie vorgeschlagen (Eisenlohr 2006a: 234; Bhugalee 2005: 64). Der momentane Imam al-Azhari stammt aus Indien und absolvierte seine theologischen Studien in Indien und Kairo (Goodhur 2000: IV).

Die *Halqa-e Qadri*. Die Vereinigung der mauritischen Anhänger der sufischen Qâdirîya-Bruderschaft

Die *Halqa-e Qadri* [U: *ḥalqa-i Qādrī*; Studienzirkel der (sufischen) Qâdirîya (-Bruderschaft)] *Ishaat Islam* Gesellschaft ist nach der *Jummah*-Moschee die wichtigste Institution des traditionalistischen Islams. Die Gesellschaft wurde 1932 vom ersten auf der Insel aktiven Mitglied der Gelehrtdynastie der as-Siddiqui namens Abd Aleem gegründet.

Die *Halqa-e Qadri* ist institutionelle Trägerin der ältesten, größten und bedeutendsten höheren religiösen Ausbildungsstätte des traditionalistischen Islams in

Mauritius. Hierbei handelt es sich um die *Aalemiya*-Schule, welche 1956 vom gleichen Missionar in Phoenix gegründet wurde (Jaha 1997a: 459). Die *Aalemiya*-Schule deckt einen Teil des landesweiten Bedarfs des traditionalistischen Islams an Imamen und schickt seine Absolventen in die von der Bewegung kontrollierten Moscheen (Emrith 1994: 170; Jaha 1997a: 459). Zaheer aus Petite Marmite besuchte den säkularen Bereich der *Aalemiya*-Schule und hatte so einige Einblicke in die Organisation des Hauses erhalten, die er wie folgt beschreibt:

„Im Jahr 2005 besuchten etwa 15 Schüler den religiösen Bereich der Schule, um einen Imam-Kurs zu absolvieren. In dieser Schule unterrichten zwei religiöse Lehrer: *Maulānā* Hayat, von dem man sagt, sein dreijähriger Sohn könne schon drei *sipāra* [U: ein Dreißigstel des Korans] auswendig. Der *maulānā* ist immer im Fernsehen zu sehen. Der andere Lehrer ist kein *maulānā*, sondern Imam und kommt aus Phoenix. In der Schule werden Koranlektüre, *Hifẓ* [A: Auswendiglernen von Teilen des Korans] und *Dīniyāt* [A: religiöse Themen] unterrichtet. Ein älterer Schüler, der etwa 25 bis 30 Jahre alt ist, gibt ein Tutorium. Von den Absolventen kenne ich Nuruddin. Er ist jetzt 20 Jahre alt und arbeitet in der Moschee von Plaine des Papayes als Imam. Ein anderer hat den *Hifẓ*-Kurs abgeschlossen und arbeitet jetzt in einer Moschee in Curepipe. Neben der *Aalemiya*-Schule gibt es noch ein weiteres *dār al-'Ulūm* [Ausbildungsstätte für Imame] in Plaine des Papayes, das von *qāri* Mansur (Lallsaib) [einem der wichtigsten Aktivisten des traditionalistischen Islams] geleitet wird. Dort sind jetzt mehr als fünfzig Schüler“ (Z 28.11.07).

Die *Halqa-e Qadri*-Gesellschaft ist personell eng in das Netzwerk des Staatsislams eingeflochten. So war der Chef der *Jummah*-Moschee in den 1990er Jahren gleichzeitig Chef der *Aalemiya*-Schule (Jaha 1997: 505). Der momentane Chef der *Halqa-e Qadri* ist Mitglied des Verwaltungsrates des Islamischen Kulturzentrums¹⁶ (Emrith 1994: 66; Goodhur 2000: II). Auf performativer Ebene zeigt sich der Einfluss der *Halqa-e Qadri*-Gesellschaft zum Prophetengeburtstag, deren zentrale Feierlichkeiten gewöhnlich in der *Aalemiya*-Schule ausgetragen werden (E 23.4.05).

Die *World Islamic Mission* (WIM) als organisatorischer Arm der südasiatischen Gelehrtdynastie der as-Siddiqui.

Die WIM gehört ebenfalls zu den zentralen Institutionen des traditionalistischen Islams und unterstützt den indischen Sufi-Islam der Qādirīya. Die Aktivisten und Anhänger der WIM sehen die Vereinigung gerne als gesamtislamisches Gegengewicht zur wahhabitischen *Islamischen Weltliga*, wobei letztere eine weit größere Bedeutung besitzt.

¹⁶ <http://www.gov.mu/portal/site/ICCSite>, gesehen: 7.6.2006.

Die WIM wurde 1975 als internationale Organisation vom damaligen mauritischen Hausmissionar Noorany as-Siddiqui gegründet und betreibt einen aktiven mauritischen Landesverband (Jaha 1997a: 463). Nach dem Tod von Noorany Ende 2003 trat sein Sohn Anas Anfang 2004 die religiös-politische Nachfolge seines Vaters an (E 23.4.05).

Die weitaus größte Bedeutung der WIM liegt in ihrem Beitrag zur skripturalistisch ausgetragenen theologischen Debatte mit den Vertretern des reformistischen Islams. Hierzu mehr im achten und neunten Kapitel dieser Arbeit. Die WIM publiziert hierbei das qualitativ hochwertigste Material des gesamten mauritischen Islams. So erschien 1992 eine Polemik gegen die Wahhabiten (Bhugalee 1992), welche zu den skripturalistisch gesehen elaboriertesten Attacken des traditionalistischen Islams gegen die Reformisten gehört. Auch die 2006 erschienene und gegen die Ahmadîya gerichtete Streitschrift (Sheikh 2006) ist von höchstem theologischem Niveau.

Die Sunni Razvi Society als mauritische Organisation der sufischen Razvîya-Bruderschaft

Im traditionalistischen Islam Mauritius nimmt die *Sunni Razvi Society* eine Sonderstellung ein, da sie als einzige der zentralen Institutionen nicht unter dem unmittelbaren Einfluss der as-Siddiqui Dynastie steht und auch nicht der Qâdirîya-Bruderschaft verpflichtet ist. Die Vereinigung wurde 1965 von Ibrahim Khustar, dem damaligen Imam der *Jumma*-Moschee gegründet und dient der Verehrung der indisch-sufischen Razvîya-Bruderschaft.

Der wichtigste Beitrag der Institution für die performative Konstruktion des Staatsislams liegt in der Ausrichtung der offiziellen Feiern zum Ramadanende [A: *ʿīd al-Fiṭr*] auf ihrem Festgelände [U: *ʿīdgāh*], welches sie 1985 von der Regierung als Geschenk erhielt (Emrith 1994: 93). Die Feiern werden regelmäßig von den wichtigsten nationalen Politikern wie dem Ministerpräsidenten, dem Präsidenten, dem Chef der Opposition sowie den wichtigsten muslimischen Politikern des Landes besucht (E 27.11.03; E 5.11.05; *Impact* 21.11.04).

Es ist kein Widerspruch, dass eine religiöse Institution Teil des traditionalistischen Islams ist, deren religiöse Organisation sich vorwiegend der Förderung der Qâdirîya-Bruderschaft verschrieben hat. Das vereinigende theologische

Band beider Sufigruppen wird durch die Sunna Ġamā‘at gebildet, welche sich als Dachverband mehrerer Sufi-Bruderschaften versteht. Die Sunna Ġamā‘at wird aufgrund der Herkunft des Gründers von der theologischen Konkurrenz als Barelwi bezeichnet (Emrith 1994: 60; Jaha 1997: 463).

II.4 Die Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag als Beispiel der performativen Konstruktion des offiziellen Islams

Bei den Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag [M: *yaum nabī*] handelt es sich um eine der wichtigsten kulturellen Performanzen des mauritischen Islams. So genießt der Prophetengeburtstag nationale Anerkennung, wie die Präsenz der wichtigsten muslimischen und gesamtmauritischen Politiker des Landes zeigt. Darüber hinaus pflegt der pakistanische Rechtsgelehrte und Missionar der as-Siddiqui-Dynastie anwesend zu sein. Das Wirken des Staatsislams lässt sich hierbei besonders deutlich beobachten, denn die Feiern werden auf religiöser Seite ausschließlich von den Akteuren des traditionalistischen Islams gefördert, während die Legitimität der Feierlichkeiten von den Vertretern beider reformistischer Strömungen angezweifelt wird. Dies hängt mit theologischen Kontroversen zusammen, welche dazu führten, dass die Feiern sowohl von der Tabligī Ġamā‘at als auch der *wahhābīya* boykottiert werden. Daraus folgt, dass ausschließlich Aktivisten und Sympathisanten des Staatsislams, welcher in seiner rituellen Ausrichtung identisch mit dem traditionalistischen Islam ist, daran teilnehmen.

Die Geschichte der mauritischen Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag verdeutlicht die konkurrierenden Ansprüche der beiden großen gujaratischen Händlerkasten auf sozio-kulturelle Vorherrschaft unter den mauritischen Muslimen. Diese Ansprüche werden durch *demonstrativen Konsum* (*conspicuous consumption*; Veblen 2007[1899]) erhoben. Die Einführung der Feiern zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdrängten auf lange Sicht das bis dahin wesentlich dominantere *ghoon* – die Prozession des alidischen Islams zum zehnten *muḥarram* (siehe hierzu Kapitel zehn). Der Prophetengeburtstag stand in den 1960er Jahren für eine Instrumentalisierung der Religion durch politische Akteure. Seit den 1980er Jahren etwa ist er Spiegel der Abwendung der reformistischen Muslime vom traditionalistischen Establishment.

Bei keinem anderen religiösen Ereignis ist das Wirken des Staatsislams auf performativer Ebene so deutlich sichtbar wie bei der Organisation der Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag. Hier greifen sowohl die Institutionen des Staatsislams als auch die des traditionalistischen Islams reibungslos ineinander. Eine massive Präsenz der wichtigsten nationalen Politiker verleiht dem Fest eine in dieser Quantität sonst unübliche nationale Anerkennung. Im Jahr 2004 waren der Vize-Premierminister und der zweite Mann der Opposition anwesend (E 4.5.04). Ein Jahr später waren es der Premier-Minister, der Vize-Premierminister sowie der zweite Mann der Opposition. Im Jahr 2006 waren der Präsident, der Vize-Präsident und der Premier-Minister präsent (E 1.4.06). Als offizielle Performanz des Staatsislams wird die Feier live im nationalen Fernsehen übertragen (E 16.4.05).

Die Organisation der Feiern liegt vollständig in den Händen der *Halqa-e Qadri*, der *Jumma*-Moschee und der WIM (E 11.4.06). Sie finden seit vierzig Jahren in der *Aalemiya*-Schule statt. Die Missionare der as-Siddiqui-Dynastie besuchen seit drei Generationen die Feier, wobei ab 2005 erstmalig der Sohn und Nachfolger von Noorany namens Anas die Feiern besuchte (E 23.4.05; E 12.4.06).

Über die Feiern zum Prophetengeburtstag im 19. Jahrhundert ist ohne einen Blick in die Archive nichts zu erfahren, denn die Sekundärliteratur schweigt zu diesem Thema. Der erste Hinweis findet sich aus dem Jahr 1907 in der Zeitschrift *L'islamisme*, welche von der Anreise eines ausländischen, islamischen Würdenträgers (*molvi*; vgl. *maulānā*) zu diesen Feierlichkeiten berichtet (Bouvat 1907: 378). Angesichts der gründlichen Vorarbeit von Emrith und Jahangeer-Chojoo dürfte das Schweigen der Sekundärliteratur an der fehlenden Relevanz dieser Feiern liegen, denn Emrith bekam den Auftrag, die offizielle Biographie von Abd Razack Mohamed zu schreiben (2006). Der Politiker war einer der wichtigsten Unterstützer der Feiern, und Emrith hätte sicher auf den Prophetengeburtstag verwiesen, wenn er in den Primärquellen Hinweise dazu gefunden hätte. Das Schweigen der Quellen ist deswegen bemerkenswert, da das *ghoon*, das andere große Ritual des mauritischen Islams, seit 1790 belegt ist (Jaha 1997a: 524) und unter den Hindu- und muslimischen Kontraktarbeitern weit verbreitet war (Emrith 1994: 100).

Das Fehlen von Berichten über den Prophetengeburtstag lässt neben der These der nicht vorhandenen Relevanz auch andere Schlüsse zu. Denkbar ist beispielsweise, dass

aus dem Blick der heutigen mauritischen Geschichtsschreibung, welche bisher die Primärquellen ausgewertet hat, das *ghoon* als „typisch indo-mauritisches“ – also religionsübergreifend gefeiertes – Festival wichtiger war, da es sich leichter in die Mythen der mauritischen Nationalideologie von einer religionsübergreifenden indischen Kultur einbauen lässt. Belege für letztere These finden sich. So wird das *ghoon* von wichtigen Hinduautoren erwähnt (Beejadhur 1997[1935]: 40; Sewtohul 1990: 60), aber von vielen muslimischen Autoren verschwiegen (Rajah-Carrim 2004; Noorooya 1907; Kalla 1987; Anwar 2002).

Nach dem ersten Hinweis in *L'islamisme* aus dem Jahr 1907 findet es Emrith, der noch immer führende Autor über den mauritischen Islam, für das Jahr 1910 erstmals erwähnenswert, auf den Prophetengeburtstag hinzuweisen. Der Chef der gujaratischen Surti-Händlerkaste organisierte damals zu diesem Anlass eine pompöse Feier in Port-Louis (Emrith 1994: 558). Lässt sich aus diesem Beleg schließen, dass die gujaratischen Surti-Händler begannen, die Feiern zu nutzen, um durch *demonstrativen Konsum* ihren Anspruch auf sozio-ökonomische Vorherrschaft unter den mauritischen Muslimen zu demonstrieren? Dies ist denkbar, denn die Zeit war eine Periode zugespitzter Konkurrenz der Surti mit den ebenfalls aus Gujarat stammenden Meimon-Händlern um sozio-religiöse Vorherrschaft im mauritischen Islam. So lieferten sich beide Kasten Anfang des Jahrhunderts einen Rechtsstreit um die Kontrolle der hauptstädtischen Freitagsmoschee, welchen die Surti verloren. Selbst wenn diese Theorie für die 1910er und 1920er Jahre anhand fehlender Hinweise nur als Vermutung aufrecht zu erhalten ist, so schreibt Emrith für 1931, dass die Feiern von den Führern der Surti erstmals im großen Stil ausgetragen wurden. Ab 1932 richteten die Surti regelmäßig öffentliche Feiern zum Prophetengeburtstag aus (1994: 102ff). Es liegt somit nahe anzunehmen, dass die Surti durch *demonstrativen Konsum* Prestige wieder gut zu machen versuchten, welches ihnen durch die fehlende Kontrolle zentraler religiöser Institutionen verwehrt geblieben war.

Die Meimon, welche bezüglich der Entwicklung der religiösen Landschaft in Mauritius Spätentwickler waren, entdeckten den Feiertag Ende der 1930er Jahre für sich. Hierbei ging es ihnen weniger darum, in Wettstreit mit den Surti um die meisten gespendeten *biryani*-Kessel zu treten. Vielmehr entstand ein sich dynamisch entwickelnder Prozess, welcher zur Instrumentalisierung des Prophetengeburtstags für

politische Zwecke führte. Die Initiative dazu ging von as-Siddiqui aus, der in dieser Zeit begann, sich sozio-religiös an die Meimon zu binden (Jaha 1997a: 429). Bei seinem Besuch 1939¹⁷ schlug as-Siddiqui vor, eine pompös ausgerichtete Feier zum Prophetengeburtstag als Machtdemonstration zu nutzen, innerhalb derer die Muslime religiöse Interessen gegenüber der Kolonialmacht durchsetzen konnten. Die von den Meimon kontrollierte *Jumma*-Moschee organisierte daraufhin eine grandiose Feier mit 10.000 Teilnehmern (Emrith 1994: 300). Dies beeindruckte die Kolonialmacht, welche daraufhin der geforderten Einführung eines islamkonformen Stiftungsrechts [A: *waqf*] nicht mehr im Weg stand (Jaha 1997a: 300, 393).

Durch die Anwesenheit von as-Siddiqui erhielt der Prophetengeburtstag in diesem Jahr eine besondere Bedeutung, welche aufgrund der Entscheidung des Missionars und dessen Nachfolgers noch erhöht wurde, regelmäßig zu diesem Feiertag nach Mauritius zu kommen (Emrith 1994: 301). Auch heute noch besucht Anas, der momentan aktive Missionar der as-Siddiqui Linie in der dritten Generation, jährlich die Feiern.

So wurde der Feiertag im Jahr 1939 für politische Zwecke instrumentalisiert. Diese Funktion hatten die Feiern bis in die 1960er Jahre. Einen Anteil hatten personelle Kontinuitäten. So stand Ajum Dahal, dem Organisator des Jahres 1939 eine steile politische Karriere bevor (Jaha 1997a: 301), die ihn erst zum Verbündeten und dann zum ärgsten Widersacher von Abd Razack Mohamed werden ließ. Ajum Dahal wurde Gründungsmitglied der ethnizistischen CAM-Partei und damit der Hauspartei von Abd Razack Mohamed. Später kam es zum Bruch mit Abd Razack Mohamed. Ajum Dahal gründete daraufhin seine eigene Partei und organisierte 1947 seine eigene Feier zum Prophetengeburtstag, während die Zentralveranstaltung in der *Jumma*-Moschee stattfand (Jaha 1997a: 307, 311). Ajum Dahal wurde Sammelbecken für die religiöse Opposition des von den Meimon geförderten Islams. Die Dynamik der Bindung religiöser und politischer Aktivitäten bestand bis mindestens 1964, wo bekannt ist, dass die CAM in ihrem Parteibüro im muslimischen Teil der Hauptstadt große Feiern ausrichtete (Jaha 1997a: 321).

Auf der Ebene des antikolonialen Kampfes reiste Abd Razack Mohamed 1958 als Mitglied einer Regierungsdelegation nach London und erreichte 1961 die Etablierung des

17 Jahangeer-Chojoo (1997b: 301) schreibt von 1941.

Geburtstages als offiziellen Feiertag. Erst in der Zeit des Wirtschaftsbooms unter den sich als nichtethnisch definierenden Regierungen wurde der Feiertag 1982 im Zuge einer auf Wirtschaftswachstum ausgerichteten Politik gestrichen (Emrith 1994: 105).

II.5 *Qavvāl* als kultureller Inhalt des für die Muslime vorgesehenen Teil des *polyethnischen Mauritianismus*

In den folgenden Absätzen sollen Aspekte der Kultur des Staatsislams betrachtet werden. Es zeigt sich, dass diese Kultur ihren Inhalten nach den Erfordernissen des *polyethnischen Mauritianismus* entspricht: Sie lässt sich in Form von kulturellen Performanzen auf nationale Bühnen ‚hieven‘, und sie besteht aus heiligen Gesängen in einer heiligen Sprache, welche nach Indien, dem diasporischen Ursprungsgebiet der Indo-Muslime, verweist. Die Gesamtheit von Sprache, Religion, Musik, Gesang und kulturellen Performanzen werden nach den Vorgaben des *polyethnischen Mauritianismus* als *ancestral culture* der offiziell anerkannten Gruppe der Muslime definiert und gefördert.

Bei den staatlicherseits als Teil der muslimischen *ancestral culture* geförderten heiligen Gesänge mit einem diasporisch-indischen Bezug stehen *qavvāl* an erster Stelle; dicht gefolgt vom *ghazal*. Das *qavvāl* erfüllt hierbei eine wichtige, seitens der Autoren des *polyethnischen Mauritianismus* an ihn gestellte Aufgabe. Dies war auch bei einer Feier anlässlich des Ramadanendes 2007 der Fall. Die Organisatoren gehörten zum Netz des Staatsislams und umfassten die Gewerkschaft der Urdulehrer sowie das Ministerium für Kunst und Kultur. Der Veranstaltungsort im *Centre Indira Gandhi for Indian Culture* definierte das *qavvāl* sowohl als Symbol einer offiziellen „muslimischen“ Identität als auch als Teil einer inoffiziellen „indischen“ Identität.

Der nationale Charakter der Veranstaltung wurde durch seine Übertragung im nationalen Fernsehen unterstrichen, wie auch durch die Anwesenheit führender Nationalpolitiker und Akteure des *polyethnischen Mauritianismus*. So waren bei dem Fest der amtierende Premierminister, der Vorsitzende der Gewerkschaft der Urdulehrer, der Minister für Kunst und Kultur sowie der indische Hochkommissar anwesend.

Dass das Ereignis eine staatlich anerkannte, religiöse Performanz war, zeigte sich nicht nur anhand der Präsenz der Politiker, sondern auch durch deren Kleidung. So trug der amtierende Premierminister eine pakistanisch-religiöse Kleidung und gab somit seiner Bedeutung als führender Lobbyist der offiziellen muslimischen Gruppe symbolischen Ausdruck. Diese situationistische Identität unterschied sich von der, die der Minister zur Silvesteransprache annahm. Hier trug er neutrale Kleidung und schlüpfte so in die Rolle eines ethnisch neutralen Politikers, der sich den ethnischen Gruppen zum Interessenausgleich anbot.

Der für die vollständige Anerkennung der Muslime als offizielle ethnische Gruppe notwendige diasporische Bezug nach Südasien war in mehrfacher Hinsicht gegeben. So wurde das *qavvāl* von einer pakistanischen *qavvāl*-Gruppe vorgetragen, welche durch ihre schwarzen *ḡalābīyas*, die typischen Kaschmir-Mützen, und „indische“ Handbewegungen ein deutlich erkennbares „indisches“ Flair verbreitete. Dieser „indische“ Habitus war nicht nur der pakistanischen Herkunft der Sänger geschuldet. Er war auch bei anderer Gelegenheit von mauritischen Interpreten bewusst imitiert worden, wie ein Besuch der Parallelveranstaltung in Port-Louis zeigte. Dort trat eine mauritische *qavvāl*-Gruppe auf, welche die ansonsten für Mauritier unüblichen „indischen“ Körperbewegungen wie das Wackeln mit dem Kopf und eine manieristisch, nach oben gerichtete Handbewegung imitierte (FN 21.10.07).

Auch die kulturellen Inhalte folgten den Vorgaben des *polyethnischen Mauritianismus* und stellten die performative Präsentation einer heiligen Sprache, heiliger Gesänge und heiliger Musik dar. Alle vorgetragenen *qavvāl* wurden in Urdu gesungen und hatten religiöse Inhalte, welche auch ohne Urdukenntnis beim Hören der arabisch-islamischen Schlagworte deutlich wurden. Worte wie *ḡulām ‘Alī* [A,U: Ali, der junge Held], *allāhu allāhu, ḡudā* [U: Gott], *kull mursalīn* [A,U: alle Gesandten (Allahs)], *maulā* [A,U: Herr (Gott)] in den Liedtexten waren dem gesamtislamischen Fundus arabisch-islamischer Bezeichnungen entnommen (FN 21.10.07). Die Parallelveranstaltung in Port-Louis war hier expliziter und ließ sogar die theologische Zugehörigkeit zum traditionalistischen Islam erkennen. Dies war an Namen wie „Ḡauṣ-i Pīr Ḡīlānī“ und „Ḥvāḡa Mu‘īn ad-Dīn“ erkennbar, welche auf Abd ul-Qādir al-Ḡīlānī und

Mu‘īn al-Dīn al-Čištī, also auf die Gründerfiguren der Qādirīya und der Čištīya verwiesen (FN 15.10.07).

Die intendierte, religiöse Bedeutung zeigte sich auch im Text der Moderation: „Ladies and Gentlemen. Music is an international language. Wherever there are people, there is music, and wherever there are Sufis, there is Sufi music“. Für diese Passage verließ der Moderator den Urdugrundtext und wechselte das einzige Mal während seiner Ansprache ins Englische (FN 21.10.07). Hiermit aktivierte er Sprachideologien von Englisch als Sprache des gesicherten kulturellen Wissens und der Wahrheit (siehe zu diesem Thema auch Kapitel 13).

Der Verweis auf die Musik unterstrich auch den für den polyethnischen Nationalismus imperativen liedhaften Aspekt. Dies zeigte sich auch in den Kommentaren einer Moderatorin zu einer Parallelveranstaltung eine Woche zuvor in Port-Louis. Die im hochmodernen Čūrīdār gekleidete „indische“ Dame antwortete auf mein Nachfragen: „*qavvāl* ist für die Muslime so wie das *sega* für die Kreolen und das *bhajan* für die Hindus“ (FN 15.10.07).

Die wahhabitischen Aktivisten polemisierten in Petite Marmite bereits im Jahr 1983 kurze Zeit nach ihrer Ankunft im Dorf gegen das *qavvāl* und das *ghazal*. Ihre lokalen Anhänger schlossen sich dieser Sichtweise an (FN 26.10.04). Nach den von außerhalb kommenden Aktivisten übernahmen auch die lokalen Imame diese Polemik gegen das *qavvāl*, welche es als eine aus Indien stammende *bid‘a* [A: illegitime religiöse Neuerung] bezeichneten. Demnach sei das *ghazal* wie auch das *qavvāl* der „Muezzin des Teufels“ (Z 13.12.04). Auch der Prophet habe selbst nie *qavvāl* organisiert und soll sogar einmal jemanden deswegen getötet haben (H 27.1.05). So wurde es schnell Teil der öffentlichen dörflichen Moral, gegen das *qavvāl* zu polemisieren.

Das *qavvāl* als ein kulturelles Zeichen, welches staatlicherseits als Symbol der Muslime konstruiert wird, wurde bei den wahhabitischen Sympathisanten in seiner Symbolhaftigkeit beibehalten, aber mit einer neuen Bedeutung versehen. So wurde die Einstellung zum *qavvāl* zur Metaaussage über die individuelle theologische Identität gewertet. Insofern wundert es wenig, wenn wahhabitische Aktivisten kaum eine Gelegenheit auslassen, um gegen das *qavvāl* und damit gegen den traditionalistischen

Islam zu polemisieren. In *Zamzam-News*, der Wochenzeitung der wahhabitischen Zamzam-Moschee, wurde diese Ablehnung thematisiert, als die Redakteure das Bild eines an mehreren Stellen der Hauptstadt gesprühten Graffiti mit den Worten „ICC la honte“ [F, M: ICC – die Schande] und „Ghazal & Qawwali haram“ [*ghazal* und *qavvāl* sind verboten] abdruckte (FN 19.12.04).

Das *qavvāl* als Symbol des sozio-ökonomischen Aufstiegs war in Petite Marmite aufgrund der allgemeinen Armut nie sehr verbreitet. Mit einer erwähnenswerten Ausnahme wurde es lediglich in einem kurzen Zeitfenster zwischen 1975 und 1980 von einigen weniger armen Dorfbewohnern als eine luxuriöse, religiös konforme Unterhaltung während der Hochzeiten in einer Zeit veranstaltet, als die meisten Hochzeiten um Unkosten zu sparen, als Doppelhochzeiten organisiert wurden. Mit dem *qavvāl* folgte das Dorf auch sehr spät einem nationalen Trend, denn auf landesweiter Ebene war es zwischen den 1930er und 1970er Jahren modern, wobei es heute allerdings selten geworden ist (Jaha 1997b: 168).

Die frühesten mündlichen Hinweise auf ein *qavvāl* in Petite Marmite beziehen sich auf das Jahr 1938, als sich der spätere Imam der Moschee des Nachbardorfes mit einer Tochter aus einer der großen Land besitzenden Familien vermählte (Fatima 5.4.05). Der zweite Weltkrieg brachte mit einer schwieriger werdenden Nahrungsmittelversorgung auch ärmlichere Hochzeiten. Zwischen den 1940er und 1960er Jahren erfahren wir von keinem *qavvāl* im Dorf. Dies mag auch Ausdruck eines sinkenden Lebensstandards in einer Zeit landesweit rapiden Bevölkerungswachstums bei stagnierender Wirtschaftsleistung sein. Die meisten Familien hatten damals zwischen zehn und zwölf Kindern.

Die ersten *qavvāl* wurden in Petite Marmite kurz nach der Unabhängigkeit organisiert. Dies ließe auch auf einen durch den Zuckerboom ausgelösten wirtschaftlichen Aufschwung in dieser Zeit schließen. So organisierte Reyhad Noorally, der frühere Moscheechef bei seiner Hochzeit im Jahr 1972 ein *qavvāl* und bewahrte trotz seiner heutigen Rolle als öffentliches Sprachrohr der wahhabitisch determinierten öffentlichen Moral, tief in seinem Herzen eine Liebe zum *qavvāl*. Dies zeigte sich, als er bei der Hochzeit einer Nichte außerhalb des Ortes in gewisser Entfernung von den

Zwängen der dörflichen Moral einem der heute aussterbenden, privat organisierten *qavvāl*-Konzerte beiwohnte und sich eines seiner alten Lieblingslieder wünschte (FN 13.4.05). Einer der Dorfbewohner lernte Anfang der 1970er Jahre sogar bei einem professionellen *qavvāl*-Sänger außerhalb des Ortes und wurde bei einer Hochzeit in Petite Marmite im Jahre 1974 engagiert (Fatima 5.4.05).

Das *qavvāl* hatte damals die Bedeutung einer sakral überschichteten, religiös autorisierten Unterhaltung. In dieser Bedeutung erscheint es in einem alten *sega* von dem durch seinen Namen als Nichtmuslim erkennbaren Claudio Veeraragoo mit dem Titel Bhai Aboo, wo ein Muslim mit diesem Spitznamen den Ich-Erzähler zum *qavvāl* einlud: „Hier au soir Bhai Aboo ti inviter moi/ pour nu al dans qawwal contr qabar/ tellement ti ena bel sawab“ [M: Gestern Abend hatte mich Bhai Aboo eingeladen/ damit wir zum *qavvāl* gegen (die göttlichen Strafen des) Grab(es) gehen/ denn es gäbe jede Menge *ṣawāb*¹⁸]. Während in diesen Zeilen die religiöse Bedeutung im Vordergrund steht, folgt in den kommenden Passagen der Unterhaltungsaspekt: „letemps qawwal pe soffer tu dimunn content tap lamain/ Bhai Aboo bouze so lerein li crier la mo vini“ [M: als das *qavvāl* anfing, haben alle Leute zufrieden in die Hände geklatscht/ Bhai Aboo hat die Hüften geschwungen und gerufen: „Hier komme ich!“]¹⁹

Kurz nach seinen zaghaften Ausbreitungsversuchen im Dorf brach das *qavvāl* wieder zusammen. Hierbei mögen zwei Gründe ausschlaggebend sein. So waren bereits seit Mitte der 1950er Jahre die Missionare und Aktivisten der ersten islamischen, reformistischen Welle der Tablīgī Ğamā‘at im Land aktiv, welche begannen, gegen das *qavvāl* zu polemisieren. Gleichzeitig begann in dieser Zeit die arabische Welt, welche sich durch ihren Ölboom einer globalen Anziehungskraft zu erfreuen begann, auch für die Muslime von Petite Marmite aus kultureller Sicht attraktiv zu werden. Die indische Oberschichtenkultur als Ausdruck gesellschaftlichen Aufstiegs wurde im Dorf schnell von der arabischen Kultur verdrängt. So erlebte ab 1972 die arabische Kultur als säkulare Oberschichtenkultur eine frühe Blüte. Bereits besagter Moscheechef trug als erster der Dorfbewohner bei seiner Hochzeit ein arabisches Hochzeitsgewand, wie es in den folgenden Jahren im Dorf Mode sein sollte (FN 25.12.04). Hierbei war diese arabische

18 Jenseitswirksame Pluspunkte auf der göttlichen Gerechtigkeitswaage.

19 Lied verfügbar auf <http://pages.intnet.mu/fullspot/Songplay.htm#>, gesehen: 23.12.09.

Kleidung keineswegs aus religiösen Gründen getragen worden. Es war ‚cool‘. Der Trend zu arabischer Hochzeitskleidung ebte erst nach 1983 ab, als die arabische Kultur durch die Aktivitäten wahhabitischer Missionare und Pilgererfahrungen der Dorfbewohner in Mekka eine religiöse Bedeutung erfuhr. In dieser Zeit war das *qavvāl* in Petite Marmite ein verschwindendes Phänomen. Das letzte *qavvāl* wurde 1976 organisiert (FN 11.3.05). Später kam das *qavvāl* auch bei den Anhängern des traditionalistischen Islams aus der Mode. Ein Kameramann aus dem Nachbardorf, der professionell auf Hochzeiten filmt, erzählte mir, dass er seit fünf Jahren kein *qavvāl* mehr gesehen habe (FN 13.4.05). Auch der lokale Schreibwarenhändler verkauft nur noch gelegentlich Video-CDs vom *qavvāl*, da „dafür nur noch ein sehr kleiner Markt“ existiere (FN 9.11.04).

Für die Jugendlichen von Petite Marmite ist das *qavvāl* kultureller Ausdruck einer als altmodisch angesehenen Elterngeneration und ein Symbol religiöser Heterodoxie. Sie lehnen sowohl das *qavvāl* als auch das *ghazal* ab (Ziad 11.12.04), wie es sich bei folgender Begebenheit beobachten lässt. So pflegen ältere Jugendliche am Vorabend von Feiertagen Strandausflüge zu organisieren, bei denen die gesamte Nacht über in unkontrolliertem Ambiente zotige Witze erzählt werden, Haschisch geraucht, *biryani* gegessen und beim Schein der Autoscheinwerfer und der Musik des Autoradios getanzt wird (FN 13.11.04). Tanz und Haschisch sind nur an diesem Tag unter den Jugendlichen erlaubt und werden sonst nach den Vorgaben der herrschenden, öffentlichen Moral vehement bekämpft. Wortführer sind an diesem Abend die Jugendlichen mit dem größten subkulturellen Kapital (*subcultural capital*; Thornton 2003[1995]); solche, die am seltensten in die Moschee gehen, sich mit Hindus beim Glücksspiel treffen und auch Alkohol trinken, obwohl sie dies an solchen Abenden nicht zugeben würden. Solch ein Wortführer machte sich an diesem Abend einen Spaß daraus, die *qavvāl*-Veranstaltungen nachzuäffen und sich insbesondere über den Habitus der *qavvāl*-Connoisseure zu amüsieren. So ist es nach einer gelungenen *qavvāl*-Darbietung nach südasiatischem Vorbild möglich, seine Begeisterung mit dem Heben der Hand zum Kopf auszudrücken, oder die Darbietungen mit Rufen von *wah-wah* oder *adab* zu würdigen. Dieser Habitus wurde von Djaweed zum Spaß aller Jugendlichen ‚gehörig durch den Kakao gezogen‘ (FN 13.11.04; 16.11.04). In einem anderen Beispiel zeigt sich die Verachtung und der Spott der Jugendlichen in der Wahl der Spitznamen, wobei einer der Jugendlichen als

„Monsieur Ghazal“ bezeichnet wurde, was keinesfalls anerkennend gemeint war (FN 2.11.04).

Die Muslime von Petite Marmite ziehen hierbei keine klare Grenze zwischen dem *ghazal* und dem *qavvāl*. Aus ihrer Perspektive verschmelzen beide Genre miteinander. Sie unterscheiden sich voneinander für ungeschulte Zuhörer ohne Urdukenntnisse, wie dies bei einer großen Zahl mauritischer Muslime der Fall ist, nur durch das Fehlen arabisch-islamischer Fachbegriffe beim *ghazal*.

Die Akteure des *polyethnischen Mauritanismus* prägen ganz entscheidend das Bild vom *qavvāl* und *ghazal* als Symbol „indischer Kultur“. Hierbei spielen die Wahl der Aufführungsorte und der gesellschaftliche Kontext der Aufführung eine wesentliche Rolle. Nach der Logik der Akteure der Nationalideologie ist der Aufführungsort einer kulturellen Performanz indexikalisch mit der auf sie verwiesenen offiziell anerkannten ethnischen Gruppe verbunden. Ein im „indischen“ Kulturzentrum organisiertes *ghazal*, wird als Symbol der „Indo-Mauritier“ interpretiert. So zum Beispiel das 2006 vom Kulturministerium im *Centre Indira Gandhi for Indian Culture* organisierte *ghazal* zu Ehren des 100. Geburtstages von Abd Razack Mohamed (E 2.9.06). Ein *ghazal*-Abend im ICC hingegen lässt das *ghazal* als Verweis auf die offiziell anerkannte muslimische Gruppe erscheinen. Dies war zum Fest des Ramadanendes 2004 der Fall, als von den führenden Akteuren des Staatsislams der Auftritt eines pakistanischen *ghazal*-Künstlers organisiert wurde (E 29.11.04).

Diese staatlicherseits propagierte, kulturelle Logik wird in den Augen der reformistischen Muslime fortgeschrieben und auch dann angewandt, wenn ein *ghazal* in einem hinduistischen Kulturzentrum, wie dem *Kulturzentrum Swami Vinekananda* aufgeführt wird (E 2.4.05). Es wird hier als Verweis auf die offizielle, ethnische Gruppe der Hindus gedeutet.

Neben der Wahl der Aufführungsorte entscheidet auch die ethnische Identität des Interpreten, wie auch der Anlass der Aufführung auf die symbolisch verwiesene ethnische Gruppe. So werden mauritische Muslime einen *ghazal*-Interpreten namens Kreshan routinemäßig als Hindu ansehen. Diese Zuweisung wird sich verhärten, wenn bekannt wird, dass Kreshan neben *ghazal* auch devotionale Hindigesänge aufführt.

Hierfür wurde er im Jahr 2004 beim *maha shivaratree*, dem größten mauritischen Hindufestival, ausgezeichnet (E 2.11.04). Auch Devraj Bangarigadu, welcher durch seinen Namen unzweideutig als Hindu gedeutet wird, präsentiert seine Programme in den Tempeln, spielt aber auch *ghazal*. Er singt in Sanskrit, Hindi, Tamul, Marathi und in Urdu (E 2.8.05). Auch Shobhana Rao singt neben dem *ghazal* auch *bhajan*, devotionale Hindi-Gesänge, beispielsweise anlässlich des hinduistischen *holi*-Festes (E 8.3.05). In den Augen der mauritischen Muslime wird das *ghazal* allein durch die ethnische Identität von Kreshan, Devraj und Shobhana zum Ausdruck einer „Hindu“-Kultur oder einer synkretistischen indischen Mischkultur, welche sich aus hinduistischen und muslimischen Quellen speist. Diese Interpretation mag sich verfestigen wenn weiterhin bekannt wird, dass Kreshan im Konzertsaal der mauritischen Universität zum gemeinsamen Anlass des hinduistischen *divali* und des muslimischen Fastenbrechens auftritt (E 28.10.06).

Das *ghazal* wird somit je nach situationistischem Kontext von den Akteuren des *polyethnischen Mauritianismus* als Symbol einer hinduistischen, einer muslimischen oder einer indischen ethnischen Gruppe propagiert. Die reformistischen Muslime von Petite Marmite verweigern der Logik des leichtfüßigen, situationistischen Wechsels der Identität ihre Gefolgschaft und sehen sowohl das *ghazal* als auch das *qavvāl*, selbst wenn es in einem muslimischen Kontext aufgeführt wird, als Symbol einer „indischen“, wenn nicht sogar einer „hinduistischen“ Identität. Diese Sichtweise kann sich sogar verhärten, wenn bei einem *qavvāl*-Konzert anlässlich eines panethnischen, nationalen Feiertages, der Sänger mit typisch pakistanisch-muslimischer Kleidung und dem muslimischen Künstlernamen Hassan Husein, der mit bürgerlichem Namen Manudj Shankar heißt, auftritt, und somit durch diesen Namen und aufgrund des Tragens eines für Hindus typischen roten Armbandes von den Mauritiern als Hindu angesehen wird (FN 29.12.07).

Die Instrumentalisierung des *qavvāls* im Rahmen der Nationalpolitik als bloßer Verweis auf eine ethnische Gruppe gleicht einer Folklorisierung des *qavvāl* und führt somit zu einem grundsätzlichen Bedeutungswandel aus der Zuschauerperspektive. Die religiöse Bedeutung geht verloren und das *qavvāl* wird zum Objekt einer vornehmlich ästhetisch-künstlerischen Kontemplation mit starken Unterhaltungsaspekten. Dies zeigte sich bei dem *qavvāl*-Konzert anlässlich des Ramadanendes in Port-Louis. So bestand die

Audienz sicherlich fast ausschließlich aus Muslimen – wenn man dies an der „indischen“ Physiognomie und dem Fehlen hinduistischer Zeichen (wie rote Armbänder und *tikkas* auf der Stirn) deuten kann. Von einer etwa einhundertfünfzig Personen umfassenden Audienz trugen lediglich zwei ältere Männer islamisch-religiöse Kleidung. Der Rest trug eine religiös nicht konnotierte Alltags- bzw. Festkleidung. Selbst von den Frauen trug etwa ein Drittel kein Kopftuch, welches das Ereignis in seiner Religiosität mit einer Hochzeitsfeier oder einem Strandbesuch vergleichbar machte (FN 18.10.07). Der gleiche Verlust religiöser Bedeutung zeigte sich bei den *qavvāl*-Konzerten im indischen Kulturzentrum zum gleichen Anlass, wo der religiöse Aspekt seitens der Audienz fast vernachlässigbar war. Bei diesem Ereignis fiel allerdings eine deutlich wahrnehmbare Anzahl von Frauen auf, welche durch ihren Sari und ihren roten Punkt auf der Stirn deutlich als Hindus zu erkennen waren (FN 21.10.07).

Auch wenn das *qavvāl* in seiner staatlich instrumentalisierten Form eine Folklorisierung erfährt, sollte nicht vergessen werden, dass die Anhänger des traditionalistischen Islams das *qavvāl* im „korrekten“ Kontext grundsätzlich als Ausdruck einer islamischen Orthodoxie sehen (vgl. Roche 1987: 189). Im traditionalistischen Islam in Indien werden die *qavvāl*-Texte aus dem reichen Fundus der Gedichte islamischer Mystiker entnommen (Qureshi 1986: 83). In der Bedeutung als religiöses Ereignis wird das indische *qavvāl* bisweilen auch in Mauritius kommuniziert. So ist dies zum Beispiel anhand einer unter ihren Anhängern kursierenden Broschüre mit der Biographie von Chishtî, einem der zentralen Heiligen des indisch-traditionalistischen Islams, ersichtlich, bei dem unter anderem ein Besuch des Heiligengrabes in Indien beschrieben wurde: „In some places performances of holy musical concert (Qavvālî) go on continuously“ (Ajmeri 1981: 39). Trotzdem gehen mauritische Traditionalisten nicht so weit, *qavvāl*-Konzerte in Moscheen zu organisieren.

Die wahhabitischen Bewohner von Petite Marmite teilen die Sicht der islamischen Traditionalisten auf das *qavvāl* dahingehend, dass sie ihm eine religiöse Bedeutung zuweisen. Sie weisen sowohl dem „korrekten“ *qavvāl* als auch den staatlichen *qavvāl*- und *ghazal*-Konzerten die Bedeutung zu, Ausdruck einer „indischen“, bzw. synkretistisch „hindu-muslimischen“ Heterodoxie zu sein.

Neben dem *qavvāl* und dem *ghazal* ist im traditionalistischen Islam ein weiteres musikalisches Genre relevant: das *naat*. Hierbei handelt es sich um religiöse Gesänge ohne Instrumentalbegleitung. Es ist von allen musikalischen Ausdrucksformen der indisch-muslimischen Oberschichtenkultur dasjenige, dem aus traditionalistischer Perspektive die höchste religiöse Bedeutung zugeschrieben wird.

Performanzen von *naat* werden von den Aktivisten und Sympathisanten des traditionalistischen Islams sowohl in Moscheen als auch in Privaträumen organisiert. Häufiger Anlass sind Todes- oder Geburtstage von Heiligen, wie der von Abd ul-Qâdir Djlânî. Dieser wird am elften Tag jedes islamischen Monats begangen und erinnert an die Geburt des Heiligen am elften *rabî' II* (Miranda 1990). Zu solch einem Anlass wurde von Anhängern des traditionalistischen Islams in einer Privatwohnung in Port-Louis ein *hatm* organisiert. Es begann mit der Rezitation einiger Koransuren und einiger Loblieder auf Muhammad. Daraufhin wurden einige *naat* rezitiert, wobei es sich hier um islamische Hymnen in Urdu, seltener in Arabisch, handelt. Ein *naat* entstand ganz offensichtlich im mauritischen Kontext, denn auch ohne Urdukenntnisse waren deutlich die Namen einer Anzahl der wichtigsten mauritischen Lokalheiligen zu hören, wie Jamal Shah und Jahangeer Shah, aber auch von as-Siddiqui (FN 7.11.07).

Naat werden auch als öffentliche Ereignisse von den zentralen Akteuren des traditionalistischen Islams organisiert, wie beispielsweise bei einer weiteren religiösen Veranstaltung, welche zu Ehren von Noorany as-Siddiqui in der *Aalemiya*-Schule durchgeführt wurde. Auch hier wurden Performanzen von in Urdu gesungenen *naat*, von Koranrezitationen und religiösen Vorträgen eingerahmt. Dieses Programm fand unter Teilnahme wichtiger Akteure des traditionalistischen Islams und des Staatsislams statt. So war neben dem Direktor der *Aalemiya* auch der Imam der *Jummah*-Moschee der Hauptstadt anwesend. Als Raouf Bundhun, der zweitwichtigste muslimische Minister des Landes, verspätet eintraf und sich als einfacher Zuschauer unter Publikum mischen wollte, wurde das Programm unterbrochen, der Minister gebeten, sich auf die ‚Bühne‘ zu setzen und aufwändig von besagten Persönlichkeiten begrüßt (FN 11.1.08). In diesem Moment erfuhr die Allianz des islamischen Establishments mit dem Staatsislam seine performative Konstruktion.

Naat werden auch in Moscheen des traditionalistischen Islams durchgeführt. So zum Beispiel in der *Jumma*-Moschee anlässlich des Todestages von Jamal Shah, der in besagter Moschee bestattet wurde (FN 11.1.08). Auch zu religiösen Vorträgen werden *naat* rezitiert. So wurde beispielsweise eine Streitrede von Haroon Assen, einem der wichtigsten Speerspitzen des traditionalistischen Islams, von einem religiösen Programm eingerahmt, welches auch eine Anzahl von *naat* in Urdu enthielt. Dieses Ereignis fand in der Hausmoschee des Aktivisten statt (FN 3.11.07).

Aus wahhabitischer Perspektive verschmelzen alle musikalischen Ausdrucksformen des indischen Islams zu einer einzigen Kategorie, die man als das indisch-islamische musikalische Spektrum bezeichnen könnte. Dieses Spektrum wird als „indische“ oder synkretistisch „hindu-muslimische“ oder sogar als hinduistische Kultur angesehen. Mit dieser Kategorisierung folgen die Wahhabiten der Politik des *polyethnischen Mauritanismus*, in der das *qavvāl* wie auch das *ghazal* als Emblem auf die *ancestral culture* der offiziellen muslimischen Gruppe instrumentalisiert wird. Gleichzeitig dienen beide musikalischen Genres als Symbol der indischen *ancestral culture*. Diese letztgenannte Kultur steht wiederum unter dem Einfluss von inklusivistischen, hindunationalistischen Ideologien, in deren Augen die muslimisch-indische Musikkultur als eine „eigentlich hinduistische“ erscheint. Insofern spiegelt die wahhabitische Ablehnung des indisch-islamischen musikalischen Spektrums die staatliche Nationalpolitik, wie auch die Positionen von Hindunationalisten wider.

III *Ancestral traditions* als konstitutiver Teil des *polyethnischen Mauritianismus*

III.1 Einleitung: Das diskursive Feld der Traditionsbegriffe in Mauritius

Der *polyethnische Mauritianismus* entwickelt sich nicht losgelöst vom globalen *ideoscape* (Appadurai 1996[1990]: 9), denn parallel zu dem von Anderson (1993) vorgestellten europäischen Beispiel dienen „Traditionen“ zur Schaffung einer mauritischen Nationalideologie. Diese „Traditionen“ sind jedoch – anders als von Hobsbawm/Ranger (1994) beschrieben – nicht frei erfunden, sondern vielmehr partikulare, objektivierte Aspekte eines gemeinsamen kulturellen Erbes. Dies wurde in den ersten beiden Kapiteln dieser Arbeit deutlich. Der *polyethnische Mauritianismus* beinhaltet die performative Konstruktion und Präsentation von offiziell anerkannten ethnischen Gruppen. Die kulturellen Inhalte dieser staatlicherseits konstruierten offiziellen Gruppen werden von Seiten des Staates als *ancestral cultures* bzw. „Traditionen“ propagiert, die auf eine diasporische Verankerung in einem sakral überhöhten Vaterland verweisen sollen. Diese Idee hat eine so allumfassende Verbreitung gefunden, dass in Mauritius häufig die konzeptionellen Grenzen zwischen offizieller ethnischer Gruppe und offiziell anerkannten „Traditionen“ verwischt werden, sodass die Gruppe und ihre offizielle Kultur miteinander gleichgesetzt werden. In der Folge werden Positionierungen zum Traditionsbegriff als Metaaussagen zu Positionierungen gegenüber staatlicherseits anerkannten ethnischen Gruppen verstanden. Gleichermäßen dienen Zuschreibungen von Positionierungen zu „Traditionen“ als Metakommentare zu Zuschreibungen zu ethnischen Identitäten.

Die „Traditionen“ verweisen auf einen außermauritischen Ursprung und umfassen vornehmlich heilige Sprachen, heilige Gesänge und heilige Tänze. Hiermit orientieren sich die kulturellen Inhalte dieser „Traditionen“ an einem für die Hindus besonders ansprechenden Kulturbegriff. Darüber hinaus stehen die offiziell anerkannten indo-mauritischen Gruppen, wie auch die als offizielle Verweise auf diese Gruppen propagierten kulturellen Inhalte, unter dem Einfluss einer vor allem von

Hindunationalisten ausgehenden inklusivistischen Identitätspolitik. Diese Identitätspolitik ist nicht Teil des offiziellen Nationalismus, beeinflusst diesen aber erheblich. Innerhalb dieser Politik werden tendenziell alle, nach Indien weisenden „Traditionen“ als „Traditionen der Hindus“ propagiert. Gleichermäßen werden diese offiziell anerkannten indo-mauritischen Gruppen in verschiedenem Grad als mehr oder weniger vom Ideal abweichende „Hindus“ angesehen.

Auf muslimischer Seite findet der *polyethnische Mauritianismus* seine größte Unterstützung bei dem kulturell nach Indien ausgerichteten, traditionalistischen islamischen Establishment. Dieses Establishment leitet in erheblichem Maß aus dieser Nationalpolitik seinen Alleinvertretungsanspruch als legitimer Vertreter aller Muslime ab. Für das Establishment sind *ancestral cultures* bzw. „Traditionen“ der Muslime identisch mit den kulturellen Inhalten ihrer eigenen religiösen Praxis und Lehre.

Innerhalb des diskursiven Feldes des Traditionsbegriffes konstruieren die reformistischen Muslime ihre eigene religiöse Identität durch die Verwendung eines konkurrierenden Traditionsbegriffes, der als Gegenentwurf zum nationalen Traditionsbegriff sowie als Gegenentwurf zu einem dem theologischen Konkurrenten zugeschriebenen Traditionsbegriff konstruiert wurde. Hierbei gehen die Reformisten vom grundsätzlich hinduistischen Charakter aller indischen Kultur aus. Wenn beispielsweise die Muslime von Petite Marmite gegen die seit alters her praktizierte Zeremonie des *hatms* als „indische Tradition“ polemisieren und eine Zuwendung zu „prophetischen Traditionen“ fordern, so geschieht dies nach der impliziten Überzeugung, das *hatm* sei eine „indische“ und damit grundsätzlich hinduistische „Tradition“.

Die Identitätspolitik der reformistischen Muslime propagiert arabisch verstandene „prophetische Traditionen“ als kulturelle Inhalte ihrer offiziellen muslimischen Identität. Damit bewegen sie sich innerhalb der Logik des *polyethnischen Mauritianismus*, welcher sakral überhöhte, außermauritische „Traditionen“ als offizielle Inhalte von objektivierten ethnischen Kulturen propagiert. Wenn sich allerdings die Muslime von dem ihnen zugewiesenen indischen Charakter dieser „Traditionen“ lösen, stehen sie in Opposition zu dieser Nationalpolitik.

Emische Kommentare zu solchen – aus dörflicher Sicht – ‚verschraubten‘ Gedankengängen sind rar. Wenige Muslime waren bereit, meinen für sie häretischen

Gedanken zu folgen. Shehzad, der weitgehend säkulare Sohn des Moscheechefs, war hier die einzige Ausnahme und stimmte meiner Hypothese über die verschiedenen Traditionsbegriffe in Mauritius weitgehend zu (FN 11.11.07).

Interferenzen zwischen dem Traditionsbegriff und dem Selbst- und Fremdbild der Hindus

Die Hindus sind die wichtigsten Träger des *polyethnischen Mauritianismus*, was auch anhand der auf ihr Kulturverständnis maßgeschneiderten Nationalideologie erkenntlich ist (vgl. Singer 2003[1972]: 61). Dementsprechend sind objektivierte „Traditionen“ auch im täglichen Leben wesentliche Säulen ihrer ethno-religiösen Identität. Dies lässt sich durch einige Begebenheiten illustrieren. So unterhielt ich mich in einem sehr allgemeinen und belanglosen Gespräch mit einem hinduistischen Autovermieter, wobei mir auffiel, dass er auffallend häufig von „Traditionen“ sprach. Ich nutzte diese Gelegenheit, um von meiner These zu sprechen, dass viele Muslime „Traditionen“ gegenüber negativ eingestellt seien, während „Traditionen“ für Hindus etwas Erhaltenswertes seien. Der Autovermieter bestätigte diese Vermutung (FN 23.12.04). Die gleiche Position drückte Zaheer mit folgenden Worten aus: „Würde man mit einem Hindu über ‚Traditionen‘ reden, dann würde er mit ‚Traditionen‘ antworten“ (Z 20.3.05).

Objektivierte „Traditionen“ sind in der Fremddarstellung die Essenz der Hinduidentität und finden ihren Spiegel in Kommentaren der Muslime. Dies wird in folgendem Beispiel deutlich: Ich schaute mit meinen muslimischen Nachbarn ein hinduistisches Hochzeitsvideo an, auf dem ein Teil der Hochzeitszeremonie namens *safran* zu sehen war. Hierbei streichen die Hochzeitsgäste der Reihe nach eine Paste aus Safran und anderen Zutaten auf Schultern, Knie, Stirn und teilweise auch Geschlechtsteile des auf einem Thron sitzenden Brautpaares. Meine Nachbarn kommentierten mehrmals und explizit, dass es sich hier um „Traditionen der Hindus“ handele (FN 18.11.07).

Aus wahhabitischer Perspektive führt ein positives Verhältnis zu „Traditionen“ zu Zuschreibungen von Zugehörigkeiten zum traditionalistischen Islam

„Traditionen“ sind seitens der Wahhabiten als unauthentisch gebrandmarkte Praktiken des überlieferten, indischstämmigen Islams. Diese „Traditionen“ zu praktizieren ist ein Synonym für die Anhängerschaft zum traditionalistischen Islam. Dies zeigt sich in folgendem Feldbeispiel: Ich hatte mich gegenüber Zaheer laut gewundert, dass Salim Cassam, der jetzige wahhabitische Imam des Dorfes, der ein sehr autoritätshöriger Mensch ist, bei seinem Vater zuhause wohnt, welcher als Anhänger der Sunna Ğamāʿat bekannt ist. Aufgrund der Autorität des Vaters wäre es wahrscheinlicher gewesen, dass der Sohn, wenn schon nicht ein Anhänger des traditionalistischen Islams, dann wenigstens kein wahhabitischer Imam geworden wäre. Zaheer erklärte mir, dass der Vater „zwar traditionell ist, aber seinem Sohn trotzdem erlaubte, eine Ausbildung zum wahhabitischen Imam zu absolvieren“. Das von Zaheer in diesem Zusammenhang gebrauchte Wort „traditionell“ ist ein Synonym für Zugehörigkeit zur Geistesströmung des traditionalistischen Establishments. Dies verdeutlichte Zaheer in dem Nachsatz, wonach „der Vater die Sunna Ğamāʿat liebt“ (Z 1.1.05). In einem anderen Feldbeispiel unterhielt ich mich mit Haroon Yateem über die Ankunft der Wahhabiten im Dorf. Haroon erinnerte sich hierbei an die religiösen Diskussionen in der Zeit um 1990, als der erste wahhabitische Imam im Dorf seine Tätigkeit ausübte und auf den Widerstand des dörflichen, religiösen Establishments traf. Haroon ging bei der Beschreibung auf die Positionen des Establishments ein, für den der neue Imam, so Haroon, „ein Feind der Traditionen“ gewesen sei, der sich „gegen die Praktiken unserer Vorfäter“ gewandt habe (H 14.2.05). Als ich Haroon fragte, ob denn alle Bewohner von Petite Marmite dem neuen Imam gefolgt waren, erwiderte er, dass sich „die alten Leute nicht geändert hatten. Sie konnten die Traditionen nicht aufgeben“ (H 13.4.05; H 11.1.05).

Aus der Beschreibung dessen, was vonseiten der Wahhabiten als „Traditionen“ bezeichnet wird, geht hervor, dass es sich um Praktiken und Rituale handelt, welche seitens der Wahhabiten als indexikalisch mit dem nach Indien gerichteten, traditionalistischen Islam verbunden werden (vgl. Mansoor 2004: 1). Hierbei handelt es sich beispielsweise um ein als *salâm qayâm* bekanntes rituelles Detail, bei dem stehend [*qayâm*] Grußhymnen [*salâm*] auf den Propheten gesungen werden (Z 20.3.05). Ein anderes emblematisch als „Tradition der Sunna Ğamāʿat“ gesehene Gebetsdetail ist das als *fâtiha* genannte Bittgebet [A: *duʿāʾ*] (Z 31.12.04).

Vertreter der Tablighi Djamâat stehen außerhalb der Polemik um den Traditionsbegriff. Auch sie verstehen „Traditionen“ als einen Verweis auf eine ethno-religiöse Identifikation mit dem islamischen Establishment an. So betont auch Fawzi, einer der wenigen im Dorf verbliebenen Anhänger der Tablīgī Ġamā'at, dass für die Anhänger des traditionalistischen Islams die „Traditionen“ sehr wichtig seien und sie deswegen nicht zum Wahhabismus konvertieren würden (FN 12.1.05).

Interferenzen zwischen staatlichem und wahhabitischem Traditionsbegriff

Die Wahhabiten akzeptieren zwar einen Traditionsbegriff zur Konstruktion einer ethno-religiösen Identität, wobei dieser Traditionsbegriff auf einen außermauritischen, sakral überhöhten Ursprung verweist. Diese außermauritischen „Traditionen“ weisen jedoch nicht wie offiziell vorgesehen, nach Indien, sondern nach Arabien (vgl. Hollup 1996: 294f; Jaha 1997b: 165; Eriksen 1993: 161). Nach reformistischer Sicht sind allein „prophetische Traditionen“ Inhalte dessen, was sie als authentische, ethno-muslimische Identität propagieren. Dieser Anspruch ist die zentrale Säule der wahhabitischen Identität in Mauritius. „Prophetische Traditionen“ sind hierbei ein Synonym für *sunna*, der als authentisch deklarierte überlieferte Corpus der Aussprüche und Handlungen Muhammads. So beschrieb Zaheer die religiösen Vorträge der wahhabitischen – und damit reformistischen – Imame und betonte, dass sie immer auf den „Koran“ und die „tradition du prophète“ verwiesen (Z 20.3.05). Hierbei folgen die Wahhabiten der Ideologie gesamtislamischer, reformistischer Strömungen, welche für sich in Anspruch nehmen, ausschließlich die *sunna* und den Koran als Quellen eines „authentischen“ Islams zu akzeptieren (vgl. Merad 1990). In einem weiteren Feldbeispiel erklärte mir Reyad Bauchha, einer der führenden Mitglieder des Moscheevereines, das Verhältnis zwischen beiden Traditionsbegriffen wie folgt:

„Früher hatte man nach dem *ṣalāt* [Pflichtgebet] die Angewohnheit, die Hände in Gemeinschaft [zum Bittgebet (A: *du'ā'*] zu heben. Hierbei ist man der *Tradition* gefolgt. Er [Hossen Usmanjee, der erste wahhabitische Imam des Ortes] aber, als er gekommen ist, machte das nicht. Um klar zu stellen: jeder liest nach dem Pflichtgebet das Bittgebet individuell. Aber die simple Tatsache, dass er darauf bestand, das nicht gemeinschaftlich zu tun, hat eine Polemik losgetreten. Einige sind sehr ärgerlich über ihn geworden. Und das obwohl er allen erklärt hat: ‚Ich bin dabei, der Stimme, der *Tradition des Propheten* zu folgen‘. Beim Propheten gibt es keinerlei Hinweise auf ein gemeinschaftliches Bittgebet“ (FN16.9.04).“

Der von den Reformisten authentisierte prophetische Traditionsbegriff wird in religiösen Diskursen von wahhabitischen Sympathisanten verwendet. So beispielsweise von Haroon, der einen in Petite Marmite verbreiteten Narrativ vom fehlenden Wissen früherer religiöser Autoritäten aktivierte, als er die Tätigkeit eines in den 1960er Jahren aktiven Imams beschrieb und betonte, dass der lediglich „einige *âyat* [A: Koranverse] und einige Traditionen auswendig konnte“ (H 11.1.05).

Aus dem Anspruch der wahhabitischen Identität, ausschließlich aus „prophetischen Traditionen“ abgeleitet zu sein, konstruieren die Wahhabiten um den Traditionsbegriff einen identitären Gegenentwurf, den sie dem theologischen Konkurrenten zuweisen. So weisen die Reformisten ihren theologischen Kontrahenten vom religiösen Establishment im Einklang mit der nationalen Logik eine indo-muslimische Identität zu, welche das Befolgen „falscher Traditionen“ einschließt. Dies zeigt sich in reformistischen Narrativen wie dem von Zaheer, wonach die traditionalistischen Imame lediglich „falsche Traditionen“ (Z 20.3.05) verbreiten.

Der Traditionsbegriff bei den reformistischen Frauen im unpolitisierten Sinn

In Petite Marmite wird das diskursive Feld des Traditionsbegriffes von zwei mächtigen Akteuren dominiert. Zum einen von den Vertretern des offiziellen, nationalistischen Diskurses und zum anderen von den Stimmen des wahhabitischen Diskurses, der diese „indo-muslimischen Traditionen“ als unauthentisch ablehnt und als Gegendiskurs „prophetische Traditionen“ als Kern einer authentischen islamischen Identität propagiert. Zwischen diesen beiden Diskursen wird ein weiterer Traditionsbegriff marginalisiert, welcher wertneutral und unberührt solche kulturellen Muster beschreibt, die aus der Vergangenheit erwachsen und in die Gegenwart hineinreichen. Dieser Traditionsbegriff findet sich bei denjenigen Bewohnern von Petite Marmite, welche nicht beständig der nationalen und wahhabitischen Propaganda ausgesetzt sind. Dies sind vor allem Frauen und unter ihnen vornehmlich die älteren. Dies ist auf die Einfallstore wahhabitischer Propaganda zurückzuführen, welche die Dorfbewohner für gewöhnlich über das Freitagsgebet erreicht. Dieses wird bis auf wenige Ausnahmen nur von Männern besucht. Das hat sich auch trotz energischer Versuche der Wahhabiten, die muslimischen Frauen des Dorfes zum Besuch der Freitagspredigt zu bewegen, kaum geändert. In einem

Beispiel schaute ich mir mit der verheirateten Shehrazad ein Hochzeitsvideo an, wobei sie das überaus prächtige Hennamuster der Braut mit den Worten „das sind unsere Traditionen“ kommentierte (FN 6.3.05; 7.3.05). Hier hatte „Traditionen“ ausschließlich positive Konnotationen und nichts von dem nationalistischen oder wahhabitischen Beiton.

Auch Noora, welche zwar Schwiegertochter des früheren wahhabitischen Moscheechefs ist, kommt trotzdem kaum mit wahhabitischer Propaganda in Berührung, da ihr Ehemann religiös nicht interessiert ist und der Schwiegervater die religiöse Prägung der Schwiegertochter als Aufgabe ihres Mannes ansieht. Auch sie verwendet den Traditionsbegriff, um wertneutral überlieferte Handlungsmuster zu beschreiben. In einem konkreten Beispiel ging es in einem Gespräch um Armreifen. Noora erklärte mir, dass das Tragen von Armreifen eine „Tradition“ sei. So müssten verheiratete Musliminnen Armreifen tragen, „damit ihnen der Teufel keine Armreifen anlege“ (FN 5.3.05). In diesem Traditionsbegriff klang nichts von dem Verächtlich-Distanzierenden mit, was sonst die Gespräche mit wahhabitischen Aktivisten über „Traditionen“ dominiert.

Die Frau von Haroon ist ebenfalls religiös desinteressiert, obwohl sich ihr Ehemann als wahhabitischer Aktivist versteht und Mitglied der Moscheeführung ist. Als ich bei der Familie zu Gast war, wunderte ich mich laut darüber, dass in allen Wohnzimmern, die ich bisher besucht hatte, Vitrinen stehen, in denen mit Zucker gefüllte Weingläser zu sehen sind. Hierauf erklärte mir die Frau von Haroon die Bedeutung dieser Gläser. Es handele sich um einen Hochzeitsgeschenk, wobei der Zucker symbolisch das Leben versüßen soll. „Das sind unsere Traditionen“ sagte sie abschließend (FN 5.4.05).

Dieser neutral-beschreibende Traditionsbegriff wird in dem Moment mit dem dominanten, wahhabitisch geprägten Traditionsbegriff konfrontiert, wenn der Ehemann anwesend ist. In diesen Situationen nimmt das Gespräch gewöhnlich einen Ausgang wie in folgendem Beispiel: Ich besuchte Mutalib Guman, der ebenfalls als Vorstandsmitglied des Moscheevereines ein wahhabitischer Aktivist ist. Dort schaute ich mir mit der Familie Hochzeitsbilder an und kommentierte die zahlreichen Gebinde aus künstlichen Blumen, mit denen fast jedes muslimische Wohnzimmer geschmückt ist und die bei Hochzeiten sehr präsent sind. Seine ebenfalls anwesende Schwiegertochter meinte daraufhin, dass es sich hierbei um Traditionen handele und begann, deren Bedeutung zu

erklären. Hier wurde ihr Schwiegervater Mutalib, der bisher nicht an dem Gespräch teilgenommen hatte, hellhörig und versuchte daraufhin die Bedeutung als „Traditionen“ herunterzuspielen (FN 3.3.05). Aus seiner Perspektive hätte es sich um „indische“ Traditionen gehandelt.

Auch das folgende Gespräch mit der Frau des neuen Moscheechefs wäre sicherlich genauso verlaufen, wie das mit Mutalibs Schwiegertochter. Als ich mich mit ihr über Hochzeitssitten in Mauritius unterhielt und erfahren hatte, dass Cousinenheiraten sehr verbreitet sind, wollte ich meine Vermutung über den wahhabitischen und den wertneutralen Traditionsbegriff testen, und fragte – die Antwort bereits erahnend – ob dies denn „Tradition“ sei. Ohne die Antwort seiner Frau abzuwarten, erwiderte der Moschee-Chef dies stünde im Koran (FN 26.9.07). Sicherlich hätte seine Frau geantwortet, dass es sich hierbei um „Traditionen“ handle. Dies hätte in dem Moment zum Gesichtsverlust des wahhabitischen Moscheechefs geführt, wenn die Frau, wie von mir und ihrem Mann erwartet, geantwortet hätte: „Das sind unsere Traditionen“, wobei sie die seitens der Wahhabiten als unauthentisch gebrandmarkten „indischen Traditionen“ gemeint hätte. Zur Ehrenrettung des Moscheechefs wurden aber Cousinenheiraten von den Wahhabiten als „prophetische Traditionen“ sanktioniert, was er sich auch beeilte mir zu versichern.

Die Anhänger des traditionalistischen Islams betonen die positive Bedeutung des Traditionsbegriffes

Wahhabitisch-reformistische Akteure konstruieren nach Indien weisende „Traditionen“ als indexikalisch mit einer Zugehörigkeit zum traditionalistischen Islam. Diese Zuschreibung ist jedoch nicht ausschließlich Polemik, sondern auch neutrale Beobachter können einen positiv konnotierten Traditionsbegriff im traditionalistischen Islam ausmachen. Mehr noch: Schlüsselakteure der religiösen Institutionen des Staatsislams sehen „Traditionen“ als Teil ihres Projekts der Konstruktion eines authentischen Islams. Hierzu folgendes Beispiel: Im Nachbardorf von Petite Marmite fanden Feiern zum ersten Todestag des Missionars Noorany as-Siddiqui statt. Angesichts der Wichtigkeit as-Siddiquis als Integrationsfigur für den Staatsislam handelte es sich um eine Performanz von nationaler Bedeutung. Der Imam der hauptstädtischen *Jumma*-Moschee war

anwesend, welcher den Gepflogenheiten des Staatsislams folgend, seine religiösen Reden in Urdu hielt. Für mich war das Verständnis seiner Worte auf die wenigen Passagen in Englisch und Morisyen reduziert. Es war jedoch ausreichend, um eine englische Pointe zu verstehen, in der er die Rolle von „Tradition“ betonte (FN 3.12.04). Hierbei aktivierte der Imam *Sprachideologien* vom Englischen als Sprache des sozialen Wissens (siehe hierzu Kapitel zwölf dieser Arbeit).

Aus der Perspektive der reformistischen Muslime teilen indische Hindus und Muslime eine identische Kultur

Die seitens der Hindus betriebene, inklusivistische Identitätspolitik der Hinduisierung von indischen „Traditionen“ führt in Petite Marmite zu einer Anschauung, wonach in Indien Hindus und Muslime die gleiche Kultur teilen und in ihrer ethno-religiösen Identität gar nicht unterscheidbar sind. Diese Einstellung zeigte sich beim Besuch einer muslimischen Hochzeit, bei der *qavvāl* gespielt wurden. Ich bemerkte, dass einer der *qavvāl*-Sänger durch sein Goldkettchen und sein rotes Band um das Handgelenk nach mauritischer Logik eindeutig als Hindu zu erkennen war, obwohl seine pakistanische Kleidung auf einen Muslim hindeutete. Als ich diese Beobachtungen meiner muslimischen Tischnachbarin erzählte, antwortete sie darauf, dass dies indische Traditionen seien, da könne man nicht zwischen Hindus und Muslimen unterscheiden (FN 13.4.05). Die gleiche Einstellung wird auch von Sabina, der Frau eines muslimischen Goldschmieds aus dem Nachbardorf geteilt. Sie denkt, dass in Indien Hindus und Muslime alle religiösen Feste zusammen feiern (FN 16.11.04). Der Ruf Indiens als Region einer hinduistisch-muslimischen Mischkultur beeinflusst auch die öffentliche Meinung über Shahista, welche von einem Dorfbewohner als Braut aus Bombay mitgebracht wurde, nachdem er aufgrund eines epileptischen Leidens keine Aussicht auf eine mauritische Braut hatte. Diese Brautschau der Indo-Mauritier in Indien ist nach Srebrnik kein Einzelfall (1999: 304). Die mauritische Schwägerin der Braut äußerte sich wie folgt: „Sie ist zwar Muslimin, aber eigentlich keine richtige, da ja dort [in Indien] Hindus und Muslime [in ihrer Kultur und Identität] vermischt sind“ (FN 8.3.05). Einige Dorfbewohner gehen in ihrer Meinung sogar noch weiter und glauben, dass sie ihrem

familiären Ursprung nach eine Hindufrau ist, die erst durch die Heirat zum Islam konvertierte (Z 20.11.04).

Das Indienbild der reformistischen Muslime wird von mauritischen Faktoren ebenso beeinflusst wie durch die von Hindus aktiv betriebene und auch staatlicherseits geförderte inklusivistische Identitätspolitik. Parallel hierzu gibt es exogene Einflüsse wie den in Mauritius als Bollywood bekannten, allgegenwärtigen, nordindischen Film. Das von Bollywood transportierte Bild verfestigt die bei den Dorfbewohnern vorhandenen Imaginationen vom indischen Islam. Dies zeigte sich beispielsweise bei dem Film *Veer-Zahra*, dessen Mauritiuspremiere auf die Muslime ausgerichtet war. Sie fand anlässlich des muslimischen Fastenbrechens statt. Veer, ein hinduistischer Armeeingehöriger der indischen Luftwaffe, wurde von dem Muslim Shah Ruh Khan gespielt. Bei seinem ersten Auftritt im Film johlte das ganze Kino, denn die überwiegend muslimischen Zuschauer identifizierten sich mit ihm. Er rettete Zahra, eine pakistanisch-muslimische Tochter einer einflussreichen Familie aus einer Notlage, und musste, um ihre Ehre nicht zu beschmutzen, jahrelang im pakistanischen Gefängnis schmachten. Zahra wurde von Priya, einer klar als Hindu gesehenen Schauspielerin, gespielt. Es gab zwei Schlüsselszenen, in denen die muslimische Zahra hinduistische und Sikh-Bräuche praktizierte (FN 14.11.04).

III.2 Das *ḥatm* als Beispiel für das diskursive Feld des Traditionsbegriffes

Die Praxis des *ḥatms* bei den Anhängern des traditionalistischen Islams

Eine Anzahl von als *ḥatm* bezeichneten religiösen Zeremonien gehört heute noch zum offiziellen Repertoire des traditionalistischen Islams. Hierbei handelt es sich um Rituale, die beispielsweise zu Ehren eines islamischen Heiligen veranstaltet werden. Haroon drückt dies wie folgt aus: „Das *ḥatm* wird zu Ehren eines *pīrs* [U: islamischer Heiliger] begangen und kann auch in Privaträumen gefeiert werden“ (H 11.1.05). Eines der wichtigsten *ḥatms* in Mauritius ist das *ḥatm onze jours* [U,F: *ḥatm* des elften Tages] und erinnert an die Geburt von Abd ul-Qâdir al-Djîlânî am elften Tag des islamischen Monats *rabî' II* (Miranda 1990). Er ist die Gründerfigur der Qâdirîya-Bruderschaft.

Zu einem solchen *ḥatm onze jours* hatte mich mein Kameramann eingeladen. Es wurde in Port-Louis in der Privatwohnung eines Aktivisten des traditionalistischen Islams organisiert. Etwa zwanzig Männer und Frauen waren nach Geschlechtern getrennt auf zwei Räume verteilt, wobei die rituellen Aktivitäten bei den Männern stattfanden und über Lautsprecher in das Frauenzimmer übertragen wurden.

Von den sakralen Texten mit abnehmender Heiligkeit wurden zuerst koranische Suren und auf gesamtislamischer Ebene verbreitete islamische Hymnen auf Arabisch gesungen, wie beispielsweise die *Mantel-Ode* [A: *qaṣīda burda*] (Stetkevych 2007). Zeichen abnehmender Heiligkeit war ein Sprachwandel in den Texten von Arabisch zu Urdu. Dieser Sprachwandel war zudem ein Sinnbild des Übergangs vom globalen zum südasiatischen Islam, wie auch die in diesen Hymnen besungenen islamischen Heiligen einen zunehmend südasiatischen Charakter annahmen. Während anfangs Muhammad als der ‚gesamtislamische Heilige‘ angerufen wurde, setzte man die Verehrung mit Abd al-Qâdir al-Djîlânî fort und rief hierbei einen islamischen Heiligen an, der sowohl im gesamten Islam verbreitet ist (Miranda 1990; Basu 2005: 175; für das Horn von Afrika vgl. Braukämpfer 2002: 115), als auch gleichzeitig führender Heiliger des indischen Oberschichtenislams [A: *aṣrāf*] ist²⁰. Es folgten weitere zentrale Heilige aus dem *aṣrāf*-Islam, bis schließlich einige mauritische Heilige, wie der kürzlich verstorbene Noorany as-Siddiqui und eine Anzahl auf der Insel bestatteter Heilige, verehrt wurden. Zum Ende der Liturgie näherte man sich in der Verehrung wieder den gesamtislamischen Heiligen sowie Muhammad, der in einer unter den islamischen Traditionalisten weit verbreiteten Grußode namens *salâm qayâm* [A, U: Gruß stehend] gepriesen wurde.

Das *ḥatm* ist unter den Anhängern des traditionalistischen Islams eine Möglichkeit, Ansprüche auf soziales Prestige im religiösen Feld auszudrücken. Je bedeutender die besuchende religiöse Autorität, desto mehr religiös-soziales Prestige wird dem Gastgeber zuerkannt. So erzählte mir der Organisator des *ḥatms* ungefragt, dass man *maulânâ* Haroon erwarte, welcher durch seine Polemiken gegen die Reformisten Speer und Schild des traditionalistischen Islams bildet und zur theologischen Elite dieser Geistesschule gehört (FN 7.11.07).

20 Eine Übersetzung und Transkription einer solchen Hymne [U: Na't] findet sich bei Eisenlohr (2006a: 238).

Nach dem Ende der Liturgie wurden Süßspeisen gereicht, und man unterhielt sich, wie zu solchen Anlässen üblich, in weniger formaler Atmosphäre. Dieser Aspekt prägt die Vorstellungswelten der meisten, theologisch desinteressierten Muslime zu diesem Thema. Er erscheint in dieser Form auch als Kommentar in einem anonymen Interneteintrag in einem von islamischen Themen dominierten Diskussionsforum: „Generally in our indo-pak culture *ḥatm* means inviting people round, reading Quran, giving food, reading over the food and then eating“²¹.

In den zentralen Institutionen des traditionalistischen Islams wird das *ḥatm* als ein Teil der gesamtislamischen Theologie kommuniziert. So wird beispielsweise das *ḥatm* auf der Internetseite der *Jumma*-Moschee als *ḥatm-ul Qur'an*²² [A: die Besiegelung des Korans] und damit als eine ritualisierte Form der Koranrezitation dargestellt. Diese Darstellung macht das Ritual gegen alle reformistischen Polemiken immun, weicht allerdings erheblich von dem seitens der Traditionalisten tatsächlich praktizierten Ritual ab.

Implizit in dieser Beschreibung ist die Tatsache, dass die Aktivisten des traditionalistischen Islams das *ḥatm* selbstverständlich als eine orthodoxe Zeremonie ansehen. So betont Fawzi in *Petite Marmite*, dass das *ḥatm* zwar weder religiöse Pflicht [U: *farz*; A: *fard*] noch ein prophetisch vorgeschriebener Brauch [A: *sunna*] sei, jedoch hätte man das Recht, dieses Ritual zu begehen (Fawzi 23.1.05).

Das traditionale, muslimische Totenritual wird in *Petite Marmite* als das ‚eigentliche‘ *ḥatm* bezeichnet

Auch in *Petite Marmite* ist das *ḥatm* bekannt, wobei das weiter oben beschriebene Ritual zu Ehren des Todestages eines islamischen Heiligen weitgehend ausgestorben ist und nur noch von den wenigen älteren Anhängern des traditionalistischen Islams praktiziert wird (z.B. FN 20.11.04). Die Erinnerung an dieses *ḥatm* formt jedoch heute maßgeblich das kollektive Gedächtnis (H 11.1.05).

Im Sprachgebrauch der Muslime von *Petite Marmite* unterscheidet man heute zwischen einem ‚eigentlichen‘ und einem ‚uneigentlichen‘ *ḥatm*. Das ‚eigentliche‘ *ḥatm*

21 <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?t=149381>, gesehen: 23.12.09.

22 <http://www.jumma masjid.org>, gesehen: 27.8.09.

ist heute Teil eines Trauerrituals und wird nur noch von den wenigen, religiös konservativen Familien des Ortes organisiert (vgl. Ziad 11.12.04; FN 9.1.05). Hierzu versammelte man sich über einen Zeitraum von vierzig Tagen täglich nach dem Nachtgebet in einem extra dafür hergerichteten Teil der Wohnung. Das von mir besuchte *hatm* fand in einem schmucklosen Zimmer statt, das durch die Fülle seiner islamischen Verweise in Form von islamischen Kalligraphien, Bildern von islamischen Pilgerstätten, Koranständen und Koranen symbolisch als islamischer Raum aufgeladen war. Dort hielten sich die Männer auf, während sich im Nachbarraum, der mit einem Vorhang abgetrennt war, die Frauen befanden. Durch Verhalten und Kleidung schufen beide Geschlechter eine religiöse Identität. Sie hatten sich wie fürs Gebet gekleidet: die Frauen mit religiöser Kleidung und Kopftuch, die Männer mit islamischer Kopfbedeckung. Man saß auf dem Boden (FN 22.12.04). Jeden Abend wurde eine religiöse Autorität eingeladen, welche den Koran rezitierte, islamische Liturgien sprach oder fromme Vorträge hielt. In Petite Marmite wurde das *hatm* von den offiziellen wahhabitischen Autoritäten boykottiert. Weder der Imam, noch der Leiter der Koranschule oder die sonst ‚sehr rührigen‘ Aktivisten fanden sich dazu bereit. So beschränkte sich die Auswahl auf die zwei wesentlichen Aktivisten der Tablighî Djamâat, auf einen einmaligen Besuch von im Dorf weilenden pakistanischen Missionaren der Tablighî Djamâat und auf einen jugendlichen Wahhabiten (FN 15.12.04; FN 16.12.04). Konnte keine Autorität gewonnen werden, übernahm einer der Männer diese Rolle (FN 27.12.04).

Der religiöse Teil des *hatms* dauerte etwa eine halbe Stunde. Danach wurden von den Frauen Süßspeisen gereicht. Man unterhielt sich nun mit gedämpfter Stimme, wobei religiöse Themen dominierten. Am vierzigsten Tag wurde von der Familie ein großer Empfang organisiert, bei dem *biryani* und Pepsi Cola gereicht wurde. Durch den Konsum von Pepsi Cola wird in Mauritius und anderswo in der islamischen Welt eine muslimische Identität geschaffen. Auf die Bedeutung von Konsum zur Konstituierung sozialer Identitäten hat bereits Warde (2001[1994]) hingewiesen. Pepsi Cola wird von den Muslimen in Abgrenzung zu den Hindus konsumiert, welche Coca Cola als das adäquate Getränk für religiös geprägte Ereignisse wie Hochzeiten betrachten. Auch würden muslimische Familien eher zur Fastfood-Kette Kentucky gehen, wo Pepsi ausgeschenkt wird, und nicht zu Mc Donald's, welche Coca Cola vertreibt. Dies wird

sogar durch islamische Narrative gerechtfertigt (FN 19.8.07). Auch kommt es vor, dass Hindu-Restaurantbesitzer von Hindus gerügt werden, Pepsi-Cola auszuschenken, welche bisweilen aufgrund ihres höheren Kohlensäuregehaltes bevorzugt wird (FN 6.10.07).

Auch durch den Konsum von *biryani*, vornehmlich auf Basis von Rindfleisch, wird in Abgrenzung zu den als vegetarisch und Rinder-verehrend bekannten Hindus muslimische Identität konstruiert. Im traditionalistischen Islam kann selbst die Zubereitung von *biryani* einen religiösen Firnis bekommen. So trug der Hausherr des *hatms*, welcher das zum Abschluss der Trauerzeremonie gereichte *biryani* zubereitete, beim Kochen eine islamische Kopfbedeckung. Bei einigen Hochzeiten ist es üblich, dass die älteren Männer vor dem Öffnen des Kochkessels unter Anleitung einer anwesenden religiösen Autorität ein islamisches Bittgebet [A: *du'ā*] sprechen.

Beim *hatm* in Petite Marmite ist besonders das Fehlen eines im offiziellen, traditionalistischen Islam wichtigen islamischen Ausdrucksmittels bemerkenswert: es werden keinerlei islamische Hymnen [U,A: *naat, qaṣīda*] gesungen; weder in Urdu noch in Arabisch. Auch sonst fehlten fast alle Aspekte der an rituellen Details so reichen Liturgie des traditionalistischen Islams. Diese fielen einem viertel Jahrhundert reformistischer Polemik zum Opfer.

Wahhabiten polemisieren gegen das *hatm* als „indische“ bzw. „Hindutradition“

In der Sprache der dörflichen Wahhabiten ist das *hatm* „nothing more than a tradition brought by Indians“ (H 11.1.05). Dieser Satz stammt aus dem Mund von Haroon und bekommt besonderes Gewicht, da er der einzige englische Ausspruch in einem sonst auf Französisch geführten Interview ist. Hierbei aktivierte Haroon Yateem eine *Sprachideologie* von Englisch als Sprache des gesicherten sozialen Wissens und des Sprachwechsels als stilistisches Mittel, um verdichtete Bedeutung zu kommunizieren. Mehr zu diesem Thema findet sich im zwölften Kapitel dieser Arbeit. Als Konsequenz der Zuschreibung eines hinduistisch-indischen Ursprungs werden islamische Narrative aktiviert, um gegen das *hatm* vorzugehen. Ein solcher, weit verbreiteter Narrativ ist das auf koranische Passagen (*al-Kāfirūn*; 109) zurückgeführte Verbot, andere ethno-religiöse Gemeinschaften zu imitieren (Ziad 13.12.04; Z 5.10.07).

Als Teil von – aus der Sicht der Wahhabiten – hinduistisch durchdrungenen „indischen Traditionen“ steht das *hatm* im Widerspruch zu „prophetischen Traditionen“, welche die Wahhabiten nach der Logik des *polyethnischen Mauritianismus* als ihre „offizielle Kultur“ propagiert sehen wollen. In der Sprache von Petite Marmite wird dies wie folgt ausgedrückt: „Der Prophet und seine Gefährten haben niemals das *hatm* gefeiert“ (Nazrinah 21.3.05; vgl. FN 6.12.04; Z 20.11.04). Wahhabiten lassen wenige Gelegenheiten aus, um gegen das *hatm* zu polemisieren. Dies führt zu der paradoxen Situation, dass Khaliq, ein jugendlicher, wahhabitischer Aktivist von den Organisatoren des oben beschriebenen dörflichen *hatms* instrumentalisiert wurde, um die rituellen Bedürfnisse der besagten Familie zu befriedigen. Nachdem Khaliq vom Moscheechef dafür kritisiert wurde, erklärte er, die Einladung angenommen zu haben, um das *hatm* als Plattform nutzen, um gegen die „Traditionen des *hatms*“ zu polemisieren (FN 17.12.05).

Beim Blick auf die wahhabitische Verachtung des *hatms* bestätigt sich in Mauritius die bereits von Werbner für den indischen Islam beobachtete Tatsache, dass islamische Reformisten Rituale des traditionalistischen Islams oft als vermeintliche Hindurituale verachten (Werbner 2003: 8). Auf der Suche nach Argumenten, um den vermeintlich hinduistischen, mindestens aber hindu-muslimisch synkretistischen Charakter des *hatms* zu belegen, verweisen sie auf die oberflächliche Ähnlichkeit zwischen *hatm* und *katha* (z.B. Ziad 11.12.04), wobei es sich bei Letzterem um eine verbreitete hinduistische Zeremonie handelt.

Das *katha* ist nach der Stimme von Hinduaktivisten, wie den Autoren der ethnizistischen *Sunday Vani*, eine Zeremonie, „in which the Lord’s glory was sung in prose“. Ziel hierbei ist „God’s realization. Through bhajans, chanting of mantra and vedic slokas, the mass feels the spiritual wave and vibration ... Katha remains a most effective traditional tool for inculcating religious and traditional values to the mass“ (*Sunday Vani* 24.10.04). Nach Boodhoo führen Hindus in Mauritius das *katha* auf *puranische* Legenden sowie die *mahabharata* zurück. Es ist „derived from the scriptures and their attendant legends, gave a religious touch to one’s imagination, as well as establishing a relationship with God by exciting the imagination“. *Kathas* werden für gewöhnlich ein- oder zweimal jährlich im Tempel [M: *shivala*] oder der Tempelschule [M: *baitka*] gefeiert (Boodhoo 1999: 92f). Ein eigenes Interview mit einem hinduistischen Priester bestätigte die

Relevanz des *kathas* für die Verehrungspraxis der Hindus in Mauritius (FN 1.12.07). In der Nähe von Tempeln stößt man regelmäßig auf Plakatwerbungen für diverse *kathas* (z.B. FN 21.8.07).

Ähnlichkeiten zwischen dem *katha* und dem *ḥatm* entdecken die Wahhabiten nicht nur im Namen, sondern auch in der Art, wie durch fromme Hymnen religiöse Hingabe ausgedrückt wird. Auf der Seite des traditionellen Islams weisen sie auf *naat* und *qaṣīdas* (vgl. Schimmel 1995b: 232f) hin, in denen – wie beim bereits beschriebenen *ḥatm* in der Hauptstadt – der Prophet oder islamische Heilige besungen werden. Auf der Hinduseite stehen für die Wahhabiten wie Haroon Tempelgesänge der Hindus (H 11.1.04). Mit Verweisen auf die bei beiden Zeremonien verwendeten Sprachen untermauern die Wahhabiten ihre Argumentation. Sie konstruieren mit der Existenz eines nordindischen sprachlichen Spektrums eine „indische Sprache“, welche wiederum einer staatlichen Logik folgend, ein ethno-linguistischer Ausdruck einer „indischen Identität“ ist. Für sie ist das Urdu der beim *ḥatm* gesungenen Hymnen konzeptionell identisch mit dem Hindi der Tempelgesänge, welche die heilige Sprache der mauritischen Hindus ist (Eisenlohr 2002c: 3). Mehr dazu ist im vierten Kapitel dieser Arbeit zu lesen.

Die Wahhabiten führen ein weiteres Argument für den „hinduistisch-synkretistischen“ Charakter des *ḥatm* an: Sie fassen die Monetarisierung der beiden religiösen Zeremonien als ein „indisches“ Phänomen auf. In einem in Petite Marmite verbreiteten Narrativ wird den beim *ḥatm* eingeladenen religiösen Autoritäten vornehmlich finanzielles Interesse an den Spenden der Gastgeber vorgeworfen; ein Aspekt, der auch bei der wahhabitischen Darstellung des hinduistischen *katha* eine wesentliche Rolle spielt (z.B. H 11.1.05).

Erwähnenswert ist es, dass die von den Wahhabiten konstruierte etymologische Verwandtschaft zwischen *katha* und *ḥatm* von philologischer Seite her nicht geteilt werden kann. *Katha* hat seine sprachlichen Wurzeln im Sanskrit, währenddessen die Bezeichnung *ḥatm* auf das arabische *ḥātam* [Siegel] zurückgeht und in der Bezeichnung „Siegel der Prophetenschaft“ [A: *ḥātam al-Nubuwwa*] als Synonym für Muhammad in der Bedeutung „Schlussstrich, Beendigung, finaler Höhepunkt“ existiert (Allan 1990). In dieser Grundbedeutung wird es im traditionalistischen Islam für die Bezeichnung einer

Zeremonie namens *khâtam al-Qurân* [A: ‚Besiegelung‘ des Korans] verwendet, die die vollständige Rezitation des Korans beinhaltet.

Der Umgang der Dorfbewohner mit dem ‚uneigentlichen‘ *hatm*

Der *hatm*-Begriff unterliegt im Dorf im alltäglichen Sprachgebrauch einer konzeptionellen Unschärfe und umfasst das bereits beschriebene dörfliche *hatm* und das in der Hauptstadt beobachtete Ritual. Darüber hinaus wird in Petite Marmite jede Familienfeier als *hatm* bezeichnet, welche nur mit einem leichten islamischen Firnis versehen worden ist. Einer dieser im Alltagsgebrauch als *hatm* bezeichneten Bräuche wird nach dem islamischen Opferfest [A: *ʿīd al-Adḥā*] gefeiert. Bei letzterem fällt sehr viel Fleisch an, welches viele Dorfbewohner verwenden, um Gäste zum *biryani*-Essen einzuladen (z.B. FN 23.1.05; FN 1.2.05). Auch im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt werden zahlreiche, im Volksmund als *hatm* bezeichnete Feste organisiert. So gab Nizam Cassam einen Empfang zu Ehren seiner beiden nach Mekka reisenden Schwestern (FN 11.1.05). Auch Munaf Amirally organisierte anlässlich seiner Pilgerfahrt ein *hatm*, wo er sich nach dörflicher Sitte öffentlich bei seinen Freunden und Verwandten für eventuelle Unstimmigkeiten entschuldigte (FN 21.12.04).

Die wahhabitischen Organisatoren dieser Empfänge sind sich nach der offiziellen wahhabitischen Ideologie bewusst, dass es nur zwei authentische, islamische Feste geben darf: das Fastenbrechen [A: *īd al-Fiṭr*] und das Opferfest. Gleichzeitig sind auch diese Aktivisten dem dörflichen Sprachgebrauch unterworfen. Die Reaktion der Wahhabiten auf dieses Dilemma liegt in Sprachlosigkeit und dem Unvermögen, den im Volksmund als *hatm* bezeichneten Festen einen Namen zu geben. In der Regel weigern sich die Wahhabiten im Dorf, diese Zeremonie als *hatm* zu bezeichnen (Ziad 11.12.04). Dies war beispielsweise bei Nizam Cassam zu beobachten, der bei der Frage herumdruckste, was denn gerade gefeiert werde. Sein im Sinne der Wahhabiya hochpolitisierter Neffe Khaliq Cassam antwortete: „un petit contentement“ [F: eine kleine Unterhaltung] (FN 9.1.05). Der ebenfalls eingeladene Samad Bauchha machte das Dilemma der Organisatoren explizit. Er klärte mich auf, dass dies zwar ein *hatm* sei, aber die Familie nicht möchte, dass man es so nennt (FN 11.1.05). Auch der Empfang beim ehemaligen und jetzigen Moscheechef Tibye Goolamkhan wurde von den Muslimen in Petite Marmite als *hatm*

bezeichnet. Auf die Frage hin, was er denn feiere, antwortete er mit einem ebenso geheimnisvollen „comme ça meme“ [M: einfach nur so] (Z 20.3.05). Mit diesem genau so unbestimmten „comme ça meme“ antwortete Fazal Djuman, als er das Fleisch des Schlachtopfers in den Kessel [B: *deg*] gab (FN 3.3.05).

Unbetroffen von wahhabitischen Empfindlichkeiten haben Sympathisanten des traditionalistischen Islams keine Berührungängste, dörfliche Feiern wie im Volksmund üblich als *hatm* zu bezeichnen. So fragte mich der Taxifahrer Bashir Permeswar, der als traditionalistischer Muslim bekannt ist, „wie es denn neulich bei dem *hatm* von Nizam Cassam war“ (FN 11.1.05).

IV Die Sprachideologie der *ancestral languages* als Teil des polyethnischen Mauritianismus

IV.1 Einleitung

Die Förderung und performative Präsentation von heiligen Sprachen bilden einen Grundpfeiler der nationalen Identitätspolitik und folgen deren Vorgaben. Der mauritische Staat propagiert Sprachideologien (*language ideologies*; Silverstein 1979: 193, zitiert in Woolard 1998: 4), bei denen als *ancestral language* bezeichnete, sakral überhöhte Sprachen als Emblem der ethnischen Gruppen konstruiert werden. Für die offiziell anerkannte ethno-religiöse Gruppe der Muslime wird von den Akteuren des Staatsislams Urdu als *ancestral language* propagiert. Urdu bildet als südasiatische Sprache einen Verweis zum südasiatischen Ursprung der Indo-Muslime. Weiterhin ist es die Sprache heiliger, musikalischer Performanzen und der Gelehrsamkeit des traditionalistischen Islams indischer Prägung.

Der Konstruktion von Urdu als heilige Sprache der Muslime sind die Institutionen des Staatsislams verpflichtet. Hierbei handelt es sich um die Gewerkschaft der Urdulehrer (*Urdu Speaking Union*), welche als Lobbygruppe im politischen Bereich fungiert und an der Präsentation von Urdu in staatlichen Performanzen beteiligt ist. Das *National Urdu Institute* ist im bildungspolitischen Bereich tätig und konzentriert sich auf die Förderung von Urdu im Schulbereich.

Die Institutionen des Staatsislams arbeiten bei der Förderung von Urdu eng mit den zentralen Institutionen des traditionalistischen Islams zusammen. Für die religiöse Elite des Staatsislams ist Urdu aus historischen Gründen eine heilige Sprache, wobei Urdu seinen Sitz im Leben der Muslime verloren hat und der extensive Gebrauch dieser Sprache im religiösen Kontext auf die Zentren des Netzwerkes begrenzt ist.

Hindunationalisten beeinflussen entscheidend die um Urdu als Sprache der Muslime konstruierten Sprachideologien. So propagieren sie Urdu als Teil eines nordindischen, linguistischen Kontinuums, das in unterschiedlich verstandenen Überlappungen und Abgrenzungen Bhojpuri, Hindustani, Urdu und Hindi miteinander vereint. Dieses sprachliche Kontinuum wird dann von Hindunationalisten im Rahmen der

Sprachideologie der *ancestral language* als Symbol einer tendenziell alle Indo-Mauritier umfassenden, grundsätzlich hinduistischen ethno-religiösen Identität konstruiert.

Neben dieser inklusivistischen hindunationalistischen Ideologie, welche in seiner extremen Lesart Urdu als eine Form des Hindis und die Indo-Muslime als eine proto-hinduistische Gemeinschaft propagieren will, existieren weitere, vor allem staatliche Praktiken, welche die Akzeptanz von Urdu als *ancestral language* der Muslime beeinflussen. So wird staatlicherseits das nordindische, sprachliche Kontinuum als *ancestral language* und damit als Emblem einer indo-mauritischen ethnischen Gruppe konstruiert.

Islamische Reformisten übernehmen die von Hindunationalisten propagierte kulturelle Logik und sehen Urdu als Emblem eines indischen Islams, der durch Hindueinflüsse unauthentisch geworden ist. In seiner extremen Interpretation ist für die islamischen Reformisten der Gebrauch von Urdu ein Aspekt indischer und durch das Wirken inklusivistischer ethnischer Ideologien hinduistischer Kultur und Identität.

Die Reaktion der reformistischen Muslime geschieht innerhalb der Logik des *polyethnischen Mauritianismus*, wonach *ancestral languages* als symbolische Verweise auf offiziell anerkannte ethnische Gruppen gesehen werden. Die Reformisten konstruieren das Arabische als ethno-linguistisches Symbol einer muslimischen Gruppe, welche durch Zugehörigkeit zum arabischen – und dadurch „authentischen“ – Islam als „authentische“ ethno-religiöse Gruppe gekennzeichnet sein sollte.

Tendenzen zur Arabisierung der ethno-religiösen und ethno-linguistischen Identität zeigen sich in Bestrebungen zur Ausweitung des Arabischunterrichtes an den Schulen und in den Moscheen. Die von den Reformisten gewünschten ethno-linguistischen Konsequenzen dieser Bestrebungen entsprechen hierbei nicht der Logik des *polyethnischen Mauritianismus*, nach der Arabisch vergleichbar zu Urdu und Hindi als Kommunikationsmittel nationaler und religiöser Performanzen etabliert werden soll. Vielmehr bedeutet Arabisierung die Verdrängung urdustämmiger und die Einführung arabisch-islamischer Lehnwörter in einen aus Morisyen bestehenden Grundtext. Häufig wird hierbei arabische Bedeutung durch eine hyperkorrekte Aussprache dieser Lehnwörter geschaffen und transportiert.

Die islamischen Reformisten sehen durch Sprachideologien einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Arabisch als *ancestral language* und der Zugehörigkeit zum „authentischen“ Islam. Folglich schreiben sie ihren theologischen Gegenspielern – im Gegensatz zur mauritischen Realität – eine Gegnerschaft zum Arabischen zu. Innerhalb der gleichen polyethnischen Staatsideologie wird Arabien als sakral überhöhte Heimat konstruiert. Während heute diese Idee der Heimat vornehmlich metaphorisch-religiös gemeint ist, gab es in den 1970er Jahren Tendenzen, einen genealogischen Ursprung auf der arabischen Halbinsel zu beanspruchen.

IV.2 Das Konzept der Sprachideologien in der Literatur. Die Entwicklung der Sprachideologie der *ancestral languages* in Mauritius

Die staatlich propagierte Idee der *ancestral languages* gehört in Mauritius zu den bedeutendsten Sprachideologien. Sprachideologien (*language ideology*; Silverstein 1979: 193, zitiert in Woolard 1998: 4) sind hierbei – mit einer angelsächsischen Lesart des Ideologiebegriffes – Einstellungen bzw. Glaubenskomplexe, welche Mitglieder einer Kultur über für sie relevante Sprachen entwickelt haben (vgl. Blommaert 2006: 511). Der Begriff wurde für diejenigen sozialen Felder entwickelt, bei deren Analyse sich Linguisten und Sozialwissenschaftler begegnen. Motor zur Entwicklung des Sprachideologie-Begriffes ist die spätestens seit Boas (2000[1911]: 381-383) entstandene Überzeugung, dass sozialwissenschaftliche Analysen für die hohe Bedeutung des Verstehens sprachlicher Besonderheiten sensibel sein sollten, denn letztere sind wichtig für das Verständnis einer Kultur²³.

Der Staat weist jeder offiziell anerkannten ethnischen Gruppe eine an einen diasporischen Ursprung gebundene, möglichst heilige Sprache zu (Eriksen 1997: 254).

23 Auf dem gleichen akademischen Feld ‚tummelt‘ sich eine Anzahl konkurrierender akademischer Begriffe mit identischen oder überlappenden analytischen Tragweiten. So sieht Crapanzano in „*language axiology*“ ein geeignetes Konzept um den sich auf Sprache konzentrierenden Aspekt von Kultur zu analysieren (Crapanzano 1999). Den Aspekt der ideologisch motivierten Einstellungen von Sprechern zu ihren Sprachen als Gesamtheit will Reutner im Forschungsbereich der „*Ideolinguistik*“ erforscht sehen (Reutner 2005: 37). Eine verbreitete „*language ideology*“ – die Frage, inwiefern eine linguistische Einheit von den Sprechern als Sprache oder Dialekt angesehen wird – schlug Reutner (ebenda) vor, unter dem Begriff der „*Imagolinguistik*“ zu analysieren.

Diese als *ancestral languages* bekannten Sprachen bilden einen wesentlichen Aspekt der *ancestral culture*, und letztere ist indexikalischer Ausdruck der ethnischen Identität dieser Gruppe. In dieser ethno-linguistischen Dimension erinnert diese Überzeugung an eine der weltweit einflussreichsten Sprachideologien: die „one-language, one-nation ideology associated with nationalism“ (Dorian 2004: 452). Die Konstruktion linguistischer Marker als Symbol ethnischer Identifikation führt dazu, dass Forderungen nach Erhalt und Förderung dieser *ancestral languages* an Diskurse um den Fortbestand der entsprechenden ethno-linguistischen Gruppe in der Unsicherheit der diasporischen Situation gebunden werden. Bei den Indo-Mauritiern erfolgte die Assoziation der heute relevanten ethnischen Gruppen mit indischen Standardsprachen oft mehrere Generationen nach der Ankunft der Kontraktarbeiter (Eisenlohr 2002b: 103-109).

Die Ursprünge der Sprachideologie der *ancestral languages*

Die Ursprünge der um *ancestral languages* kreisenden Sprachideologie von Standardsprachen als Emblem ethno-religiöser Identifikationen liegen in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts. Damals waren unter den Hindus indische Missionare der Arya Samaj aktiv, denen sich ab 1903 mauritische Aktivisten wie die Brüder Bissoondoyal anschlossen. Sie propagierten unter den meist Bhojpui sprechenden Indo-Mauritiern Hindi als heilige Sprache der Hindus. Einer der Aktivisten beschreibt dies wie folgt: „In Mauritius, the Ârya Samâj has done every thing in its might towards the propagation of Hindi“ und weiter: „Indian missionaries who have been coming from India have stipulated a zeal for the study of Hindi among the Hindi speaking population of this country“ (Gangoo 2004: 372f). Der Spracherwerb wurde für die Anhänger zur frommen Praktik und seine Förderung zum wichtigen Teil ihrer Missionarstätigkeit (E 27.4.04). Weiterhin wurde die Verbreitung von Hindi in Mauritius zum Synonym für das Überleben der Hindugemeinschaft in der Unsicherheit einer diasporischen Situation (Kantowski 2002b: 60; Eisenlohr 2002b: 105f; Hollup 1994b: 31). Die Arya Samaj war hierbei eine Bewegung mit hoher Breitenwirkung. In den 1960er Jahren, zu Zeiten ihrer höchsten Popularität, fühlten sich ihr etwa ein Drittel der Hindus zugehörig (Hollup 1994a: 308).

In der Folge wurde die symbolische Bindung von Hindi zu den Bhojpuri sprechenden Hindus Teil einer exklusivistischen Identitätsstrategie: „The category of Hindus ... became synonymous with the Hindi (or Bhojpuri) speaking Hindus“ (Hollup 1994b: 30). Diese Strategie schuf innerhalb der Gruppe der Hindus eine sozio-religiöse Stratifikation, in der sich die Hindi-sprechenden Hindus als Elite aller Hindus verstanden. Dies führte bei den aus Südindien stammenden Hindus angesichts der zunehmenden politischen Selbstbestimmtheit Mauritius' zu Befürchtungen vor der gesellschaftlichen Dominanz der Hindi-orientierten Hindus nordindischen Ursprungs (Hollup 1994b: 30). Als Reaktion darauf begannen Tamilen und Telugu in den 1950er Jahren Forderungen nach staatlicher Anerkennung einer eigenen ethnischen Gruppe zu erheben. Grundlage ethnischer Abgrenzung wurde die von den Hindus etablierte Sprachideologie der *ancestral language*. In den 1960er Jahren folgten die Marathi nach dem bekannten kulturellen Muster. In einer exklusivistischen Identitätsstrategie grenzten sie sich von den übrigen Hindugruppen ab. Der hierbei aktivierte Zeichenvorrat folgte der mauritischen, kulturellen Logik, denn sie führte zur Etablierung von Marathi als *ancestral language*.

Zurück in die 1930er Jahre: Die neue Sprachideologie begann sich bald, in den Strukturen der Kolonialgesellschaft zu verankern. Hinduaktivisten hatten 1935 erreicht, dass Hindi in staatlichen Grundschulen unterrichtet wurde (Dinan 1999: 87). Ramgoolam, der erste Premierminister des unabhängigen Landes, war ein ehemaliger Mitarbeiter des kolonialen Bildungsministeriums und trug maßgeblich dazu bei, diese *ancestral languages* in das Curriculum aufzunehmen. In der neu entstandenen Berufsgruppe der Hindilehrer bildete sich eine neue Lobby, die sich aus professionellem Interesse für den Fortbestand der Sprachideologie einsetzte. Mit dem massenhaften Einzug von indo-mauritischen Politikern in die Nationalpolitik nach 1950 wurde die institutionelle Basis dieser Sprachideologie gestärkt. Parallelen hierzu spalteten sich aus der indo-mauritischen Bevölkerungsgruppe die Hindus als eine staatlich anerkannte, eigenständige ethnische Gruppe ab.

Nach den Bhojpuri sprechenden Hindus folgten die Muslime. Sie begannen vermehrt, Urdu als religiös überhöhtes Symbol islamischer Frömmigkeit zu betrachten. Angesichts der Etablierung von Hindi im Schulwesen, erreichten die Muslime Ende der 1940er Jahre, dass Urdu als *ancestral language* anerkannt und in den Schulen als *oriental*

language unterrichtet wurde. Damit einher gingen Forderungen nach der staatlichen Anerkennung der Muslime als eigenständige ethnische Gruppe. Die institutionelle Basis von Urdu war hierbei stärker als die von Hindi, denn Urdu wurde bereits vorher in seiner Eigenschaft als Sprache der höheren religiösen Gelehrsamkeit des indischen Oberschichtenislams an ausgewählten Koranschulen unterrichtet. Der Oberschichtenislam wurde in dieser Zeit für die aus der indischen Unterschicht stammenden Indo-Mauritier zum Ausdruck gesellschaftlichen Aufstiegs, denn für sie war die Indexikalisierung von Urdu als „ihre“ Sprache Teil der Annahme der indisch-islamischen Oberschichtenkultur (Jaha 1997b: 166f). Diese Dynamik fand sowohl in der Diaspora (vgl. Azmi 2000: 212) als auch in Südasien statt (vgl. Sikand 2002: 202f).

Die institutionelle Basis der Sprachideologie wurde 1983 durch einen Verwaltungsakt gestärkt. Paradoxerweise ging die Initiative hierfür von einer sich als anti-ethnisch verstehenden Partei aus (Caroll 1999: 184). Die neue MMM-Regierung hatte damals die Kategorien der offiziellen Bevölkerungszählung mit dem Ziel verändert, eine auf kulturelle Homogenität ausgerichtete Nationalpolitik zu verfolgen. Auf den Fragebögen der Volkszählung wurde die Frage nach „ethnischer Gruppenzugehörigkeit“ gestrichen. Der Versuch, durch bloße Unterdrückung etablierter Kategorien, die dem zugrunde liegende ethnische Identifikation zu beseitigen, scheiterte „in a society where ethnic distinctions are seen as being nearly as fundamental to a person’s identity as gender distinctions“ (Eriksen 1997a: 262; vgl. Eisenlohr 2002a). Im allgemeinen Verständnis wurde die dafür im Fragebogen eingeführte Kategorie der *ancestral language* als unmittelbares Substitut und Synonym für ethnische Gruppenzugehörigkeit angesehen (Eriksen 1990: 4; Eriksen 1997a: 254; Hookoomsing 1986: 122f; Caroll 2000: 127).

Seitdem ist die Bedeutung der Sprachideologie noch gestiegen. So werden diese *ancestral languages* unter der Kategorie der *oriental languages* im mauritischen Schulwesen unterrichtet. Seit 1986 werden die Zensuren in diesen Fächern gewertet. Seither gab es immer wieder Versuche, die Rolle der *oriental languages* noch weiter aufzuwerten. Der prominenteste stammt aus dem Jahr 1995 als die Regierung versuchte, die Ergebnisse in diesen Fächern in das Schulabschlussergebnis einfließen zu lassen (Dinan 1999: 87; Caroll 1999: 184).

IV.3 Die Sprachideologie von Urdu in Mauritius sowie die Verwendung dieser Sprache im offiziellen Islam und im traditionalistischen Islam

Im Rahmen des *polyethnischen Mauritianismus* kooperieren staatliche und staatsnahe religiöse Institutionen bei der Förderung von Urdu als *ancestral language* (vgl. Eisenlohr 2006a: 402). Diese Institutionen sind eng in das Netz der religiösen und nationalen Institution des Staatsislams eingebunden (vgl. zweites Kapitel dieser Arbeit). Die wichtigsten hierbei sind neben dem *Mahatma Gandhi Institute*, welches Urdulehrer ausbildet, das *National Urdu Institute*, welches das Curriculum in Urdu beispielsweise durch Nachhilfeunterricht und Abnahme von Prüfungen durchsetzt. Die *Urdu Speaking Union* (USU) wurde 2002 per Gesetzesbeschluss mit dem expliziten Ziel geschaffen, diese südasiatische Sprache zu fördern (E 4.5.04, 29.11.04; *Impact* 14.11.04). Sie bildet eine mächtige Lobby gegenüber der Nationalpolitik für die institutionelle Verankerung der Sprachideologie.

Wie für die Institutionen des Staatsislams üblich, ist die Führungsebene der USU personell überaus eng mit den zentralen Institutionen des traditionalistischen Islams verknüpft. Der Vize-Präsident der USU ist gleichzeitig der Chef der *Jumma*-Moschee (Emrith 1994: 66; Jaha 1997a: 586). Zwei Mitglieder des Verwaltungsrates werden von der den traditionalistischen Islam patronierenden gujaratischen Händlerkaste der Meimon gestellt und hier insbesondere von der Familie Yoonas, welche darüber hinaus auch den Präsidenten der *Halqa-e Qadri* stellt. Ein Führungsmitglied der USU ist gleichzeitig Schatzmeister der *Sunnee Razvi Society* (E 4.5.04). Er ist darüber hinaus Chef der mauritischen Handelskammer (E 5.11.05).

Die USU ist auf eine vergleichbar dichte Weise mit den staatlichen Institutionen des Staatsislams verknüpft. Mitglieder der ebenfalls aus Gujarat stammenden Händlerfamilie der Caunhye sitzen im Verwaltungsrat der USU wie auch in dem des *Islamischen Kulturzentrums* (ICC). Mohammad Haniff Caunhye war bereits Emrith als „prominenter Förderer des Urdu“ (1994: 177) bekannt. Er ist Vize-Sekretär der USU, während Asraf Caunhye 1993 Direktor des ICC war (Emrith 1994: 190). Weiterhin sind

im Verwaltungsrat der USU Vertreter des Ministeriums für Kunst und Kultur vertreten²⁴ (*Impact* 28.11.04).

Die USU erfüllt für die performative Konstruktion des *polyethnischen Mauritianismus* wichtige Funktionen als Organisatorin nationaler Performanzen des Staatsislams. So organisierte sie beispielsweise 2003 (E 8.12.03) und 2004 (E 26.11.04) gemeinsam mit dem ICC und dem Ministerium für Kunst und Kultur die nationalen Performanzen zum Ramadanende. Während meines Feldaufenthaltes im Jahr 2007 konnte ich eines der offiziellen Kulturprogramme zu besagtem Anlass besuchen, welches von der USU und dem Ministerium für Kunst und Kultur im *Centre Indira Gandhi for Indian Culture* unter Anwesenheit der wichtigsten Akteure der nationalen Institutionen des Staatsislams organisiert wurde (FN 21.10.07). Außerhalb von nationalen Feiertagen stellt die USU ihre organisatorischen Ressourcen bereit, um „muslimische Traditionen“, allen voran *qavvāl* und *ghazal*, performativ zu präsentieren. So organisierte sie mehrmals im Jahr Konzerte mit bedeutenden indischen Musikern (E 25.5.05; *Impact* 21.11.04).

Neben der USU hat sich das *National Urdu Institute* der Förderung von Urdu verpflichtet. Das *National Urdu Institute* organisiert, vollführt und kontrolliert die staatlichen Urduprüfungen (*Impact* 28.11.04). Darüber hinaus bietet es Nachhilfestunden im Urdu an (FN 19.2.05). Es wurde 1970 eingeweiht, wobei Gründung und Betrieb durch die finanzielle Unterstützung der bedeutendsten gujaratischen Händlerfamilien ermöglicht wurden. So stellte die Familie Currimjee lange Jahre den Vorsitzenden des Institutes (Emrith 1994: 273), wobei sie eines der größten Industrieimperien der Insel leitet (Murison 2007: 799)²⁵. Als wichtiger Geldgeber ist auch die Familie Yoonas beteiligt, die den Präsidenten der *Halqa-e Qadri*, und damit eine der zentralen Säulen des traditionalistischen Islams, stellt (Emrith 1994: 47).

Das *Mahatma Gandhi Institute* übernahm in den letzten Jahren wichtige Funktionen bei der institutionellen Förderung von Urdu, da es Urdulehrer ausbildet. Für Arabisch existiert keine derartige Institution. Im Jahr 2005 wurde angekündigt, in Ebène mit dem *Urdu-House* eine neue Institution zur Förderung von Urdu einzurichten. Das Land für das Gebäude wurde von der mauritischen Regierung zur Verfügung gestellt,

24 <http://www.gov.mu/portal/site/ICCSite>, gesehen: 7.6. 2006.

25 <http://www.currimjee.com/downloads/fh1234424029.pdf>, gesehen: 1.6.09.

während das Bauwerk selbst von Pakistan finanziert wurde, dessen Regierungschef der Grundsteinlegung beiwohnte (E 23.5.05).

Die performative Konstruktion von Urdu als offizielle, muslimische *ancestral language* am Beispiel der nationalen Feierlichkeiten zum Ramadanende

Der *polyethnische Mauritanismus* findet sein höchstes Maß an symbolischer Verdichtung in nationalen Performanzen, bei denen offizielle ethnische Gruppen durch performative Präsentation an offiziell anerkannten, ethnischen und nationalen Feiertagen staatlich legitimiert werden. Bei diesen Performanzen wird Urdu als heilige Sprache der Muslime und damit als Teil von offiziell sanktionierten „Traditionen“ konstruiert, welche durch performative Präsentation zu offiziell anerkannten, ethnischen und nationalen Feiertagen staatlich legitimiert werden.

Ein derartiger Feiertag ist beispielsweise die Feierlichkeit zum Ramadanende [A: *ʿīd al-Fiṭr*], die ich 2007 im *Centre Indira Gandhi for Indian Culture* besuchte. Durch Organisation, Anwesenheit der Politiker und Medienpräsenz war das Ereignis klar als Performanz des Staatsislams erkennbar. So wurde es von der *Urdu Speaking Union* und dem Ministerium für Kunst und Kultur organisiert, deren Chefs dem Ereignis beiwohnten. Neben dem wichtigsten muslimischen nationalen Politiker, dem amtierenden Ministerpräsidenten, war auch der pakistanische Botschafter anwesend. Diese Politiker wurden in einer auf Urdu gehaltenen Grußansprache namentlich genannt. Darüber hinaus war Urdu die Sprache der Moderatoren und der pakistanischen *qavvāl*-Sänger. Die gesamte Show wurde im nationalen Fernsehen übertragen (FN 21.10.07).

Neben der eben erwähnten Feierlichkeit wurde aus gleichem Anlass im luxuriösen Einkaufsviertel der Hauptstadt am Hafen ein weiteres Kulturprogramm aufgeführt. Auch hier war Urdu die Sprache der Moderation wie auch der *qavvāl*, und auch hier wurde das Ereignis im Rundfunk übertragen. Der Moderator war ein Urdulehrer (Z 28.12.07), der neben den Ansagetexten auch einige Urdugedichte anlässlich des Festes rezitierte (FN 18.10.07).

Die breite Verwendung von Hindi außerhalb nationaler und religiöser Performanzen wird zum Maßstab für andere *ancestral languages*

Die Verwendung von Urdu als Moderations- und Vortragssprache bei Performanzen des Staatsislams ist bemerkenswert, denn Urdu ist in Mauritius eine Fremdsprache. Lediglich ältere Dorfbewohner sprechen mit Bhojpuri eine dem Urdu verwandte Sprache, während die übrigen Mauritier Morisyen als Muttersprache sprechen. Die performative Verwendung von Urdu ist Teil der Sprachideologie der *ancestral languages* als kultureller Inhalt der offiziellen „Traditionen“ der Indo-Muslime.

Die virulentesten Verfechter dieser Sprachideologie sind Hindunationalisten, welche darauf drängen, dass die entsprechenden *ancestral languages* – für sie ist es Hindi – nicht nur als sakrale Sprache, sondern auch im profanen Kontext Verwendung findet. Dies zeigt sich unter anderem bei einem Besuch von Grand Bassin, dem Austragungsort des *maha shivaratee*, der größten hinduistischen Zeremonie des Landes (vgl. Eisenlohr 2006c), wo die Pilger auf in Hindi geschriebenen Hinweisschildern dazu aufgefordert werden, das Areal nicht durch Abfall zu verschmutzen (FN 27.11.07). Beim Pilgerritual selbst sind die Reden der anwesenden Nationalpolitiker fast ausnahmslos auf Hindi. Seitens der Hinduaktivisten wird hinsichtlich der Sprachwahl ein erheblicher sozialer Druck ausgeübt. So veröffentlichte die ethnizistische Hinduzeitschrift *Sunday Vani* Kommentare, in denen die Hindi-Kenntnisse der Politiker einer rigiden Kritik und gegebenenfalls einem beißenden Spott unterworfen wurden. In einem Beitrag von Sarita Boodhoo wurden zwei führende Hindu-Nationalpolitiker für ihre Entscheidung kritisiert, bei ihren Festansprachen *kein* Hindi zu sprechen: „why cannot Pravind Jugnaught, Prime Minister in waiting and Dr Navin Ramgoolam, aspiring Prime Minister make the effort to speak Hindi?“ Der bittersten Kritik wurde ein Hinduaktivist ausgesetzt:

„But the worst at Ganga Talao was Mr Dhaneshwar Soobrah, Head of Hindu House who, it would seem was giving the Hindi walla pilgrims and T.V. viewers a lesson in pompous English while everybody was striving to uphold the oriental languages! And these are the defenders of oriental languages! ... By next Maha Shivaratee, it is expected that lessons be well mastered in Hindi!“ (*Sunday Vani* 22.2.04)

Sarita Boodhoo ist eine in der Nationalpolitik einflussreiche Hinduaktivistin. So führte sie beispielsweise das Festkomitee zur Organisation der offiziellen Feiern anlässlich der Ankunft der indischer Kontraktarbeiter (*Sunday Vani* 24.10.04). Ihr Mann ist ebenfalls

Nationalpolitiker und Hinduaktivist. So war er Herausgeber der bis 2006 erscheinenden *Sunday Vani*.

Es scheint, dass die von Sarita Boodhoo kritisierte Verwendung von Englisch im performativen Kontext eines Hindurituals eine Ausnahme ist, denn Bhuckory bemerkte: „The use of Hindi on religious, cultural and social occasions it may be said is as general as the use of Creole [Morisyen] on political occasions“ (1988: 66). Dies bestätigten auch eigene Beobachtungen 2007 in Lalmatie bei den Feierlichkeiten anlässlich der Ankunft der indischen Kontraktarbeiter in Mauritius. Sie wurden von Hindus in einem sakralen Hindukontext zelebriert. In Lalmatie wurden sie von einer der wichtigen Vereinigungen der Hinduorthodoxie, der *Mauritius Sanatan Dharm Temples Federation* organisiert. Hier verwendeten die Festredner ausschließlich Hindi in ihren Ansprachen (FN 2.11.07).

Auf der Suche nach denjenigen gesellschaftlichen Akteuren, welche am vehementesten die Verwendung von Hindi auch im nichtsakralen Kontext einfordern, fällt besonders die Arya Samaj ins Auge. Deren Aktivisten fordern den Gebrauch von Hindi nicht nur im sakralen und nichtsakralen performativen Kontext, sondern propagieren den universalen Gebrauch von Hindi in allen Aspekten des Lebens. Es ist durchaus plausibel, dass die Arya Samaj die Praxis der Verwendung von *ancestral languages* als Moderations- und Vortragssprache begründet hat. In einer Selbstdarstellung der Arya Samaj ist zu erfahren: „Most of the Arya Samajists make it a point to converse in Hindi whenever they meet“ (Gangoo 2004: 373; vgl. Bhuckory 1988: 89). Und über Seegobin, einen Aktivisten der Bewegung erfahren wir:

„Dr. Seegobin had a strong love for Hindi. As the Arya Samaj was closely associated with Hindi, he devoted a few years to the mastery of all aspects of this language. He became a prolific Hindi speaker and writer ... He persuaded many people to learn and speak Hindi. When he saw his Hindu patients speaking other languages than Hindi, he used to advise them to be proud of their mother tongue“ (Gangoo 2004: 153).

Urdu wird im traditionalistischen Islam kaum noch verwendet

Zurück zu Urdu und seiner Verwendung als Moderations- und Vortragssprache bei den Performanzen des Staatsislams. Das performative Element wird durch die Tatsache unterstrichen, dass Urdu weder im täglichen Leben verwendet wird, noch als Vortragssprache in den mauritischen Moscheen. Dies betrifft nicht nur die allgemein

gegenüber südasiatischen Einflüssen misstrauischen wahhabitischen Reformisten, sondern auch die vom traditionalistischen Islam südasiatischer Ausrichtung kontrollierten Moscheen. In ganz Mauritius gibt es einen Trend zu Morisyen als Kommunikationsmittel in den mauritischen Moscheen (Veder 2004: 148; Rajah-Carrim 2004:1).

Ausnahmen konnte ich nur bei den besonders zentralen Moscheen des traditionalistischen Islams wie der *Jumma*-Moschee der Hauptstadt und der *al-Aqsa*-Moschee, welche organisatorisch eng mit der *Jumma*-Moschee kooperiert und wegen ihrer historischen Rolle als erste mauritische Moschee eine hohe staatliche Aufmerksamkeit erfährt, finden. Die Imame beider Moscheen stammen aus Indien und kommunizieren generell in Urdu. Angesichts der gelegentlichen Praxis im traditionalistischen Islam, indische oder pakistanische Imame zu rekrutieren, ist es möglich, dass Urdu noch an sehr wenigen weiteren Moscheen in Mauritius verwendet wird.

Weitere Ausnahmen vom generellen Trend zu Morisyen in der Moschee finden sich bei besonders konservativen Moscheen, die unter dem Einfluss der Tablīgī Ğamā‘at stehen. Auch hier ist die Verwendung von Urdu in einigen ländlichen Moscheen der Bewegung nicht ausgeschlossen. Beobachtungen aus einer Moschee der Bewegung in Mont Ida, wo die Freitagspredigt in Urdu gehalten wurde, lassen diesen Schluss zu (FN 28.12.07). Hinzuzurechnen sind hier die Fälle, wo besuchende pakistanische und indische Missionare der Bewegung, welche generell in Urdu kommunizieren, Freitagspredigten halten.

Versucht man die Anzahl der Moscheen in Zahlen zu fassen, so dürften von den insgesamt etwa 180 bis 200 islamischen Gotteshäusern nicht mehr als zwanzig Urdu verwenden. Die Zahl der mauritischen Moscheen wurde von Delval (1979) mit 98 angegeben. Jaha (1997a: 166) berichtet von 155. Der sich nicht immer durch Exaktheit auszeichnende Burrin (2002: 254) schreibt für 2001 ebenfalls von 155 registrierten Moscheen. Cozzarini (2004: 10) erwähnt „fast zweihundert“. Ein hochrangiger Aktivist der Tablīgī Ğamā‘at schätzt die Anzahl der Moscheen und Gemeindezentren ohne Freitagsgebet auf 250 (FN 16.11.07). Zieht man von der letztgenannten Zahl eine geschätzte Anzahl von etwa 50-70 Gemeindezentren ab, ergibt sich eine mögliche Anzahl von 180-200 Moscheen mit schnell steigender Tendenz.

Was für den religiösen Bereich zutrifft, ist umso mehr für den profanen Bereich wahr: Urdu hat in Mauritius keinerlei Sitz im Leben der Muslime, und sein Gebrauch im staatlich-performativen Kontext wird von vielen als aufgesetzt und unauthentisch gesehen. Die wichtigste Basis für das Verständnis von Urdu liegt in der Verbreitung von Bhojpuri als Muttersprache. Hier liegt bei den meisten städtischen Indo-Mauritiern der Sprachwandel zu Morisyen bereits einige Generationen zurück. Selbst in dem von vielen Mauritiern als hinterweltlerisch angesehenen Petite Marmite haben die Jugendlichen und jungen Erwachsenen Morisyen als Muttersprache angenommen. Vor diesem Hintergrund ist der Ausruf eines anonymen Besuchers bei dem weiter oben beschriebenen *qavvāl* in Port-Louis zu sehen, welcher seinen Unmut über die Sprachwahl des Moderators mit einem saftigen Ruf „koz Kreol ta he“ [M: eh Du, rede gefälligst Morisyen!] Luft machte (FN 18.10.07) und hierbei die im Land übliche Bezeichnung für Morisyen verwendete.

Die Sprachideologie von Urdu im offiziellen und im traditionalistischen Islam

Sowohl durch den Staatsislam als auch durch das traditionalistische, islamische Establishment wird die Sprachideologie von Urdu als sakrale Sprache konstruiert. Unterschiede gibt es lediglich auf gradueller Ebene bei der Frage, inwiefern Urdu als Kommunikationsmittel verwendet wird. In den zentralen und besonders eng mit dem Staatsislam kooperierenden Institutionen des traditionalistischen Islams ist weiterhin Urdu die bevorzugte Sprache islamischer Performanzen. Das gleiche lässt sich über die nationalen Performanzen des Staatsislams feststellen.

In den weniger zentralen Moscheen des traditionalistischen Islams hingegen lässt sich ein Wandel weg von Urdu und hin zu Morisyen als tendenziell alleinige Vortragsprache bei religiösen Performanzen feststellen. Dieser Wandel verläuft parallel zum Sprachwandel von Bhojpuri zu Morisyen als erste Sprache der Indo-Muslime. In den Moscheen des traditionalistischen Islams, wo beispielsweise bei den Freitagspredigten ausschließlich Morisyen verwendet wird, behält Urdu trotz des Verlustes der Kommunikationsfunktion im religiösen Kontext seine Bedeutung als religiös konnotierte Sprache bei.

Diese Bedeutung zeigt sich im aktiven Gebrauch von urdustämmigen islamischen Fachbegriffen. Sie zeigt sich beispielsweise in einer urduisierten Aussprache von

ambivalenten islamischen Termini, welche je nach Aussprache als arabischstämmig oder urdustämmige angesehen werden. So wird beispielsweise der islamische Fastenmonat, der in einer von den Reformisten bevorzugten arabischen Aussprache „*ramadān*“ [A: رمضان] heißt und in einer als Urdu gedeuteten Aussprache als „*ramzān*“ [U:] erscheint, wobei das emphatische „ض“ [A: *ḍāl*] des Arabischen durch das im Urdu verbreitete, nichtemphatische, stimmhafte „ز“ – das deutsche „s“ wie in „Rose“ – ersetzt wird.

In einer sprachlichen Landschaft, wo sowohl Arabisch als auch Urdu als Quelle islamischer Fachtermini dienen, transportiert die bewusste Wahl von Urdu eine zusätzliche Bedeutung: sie verweist auf eine theologische Nähe zum nach Südasien ausgerichteten, traditionalistischen Islam. Weiterhin verweist sie auf eine positive Identifikation mit der mauritischen Nationalpolitik des *polyethnischen Mauritanismus*.

Bei den religiösen Performanzen des traditionalistischen Islams zeigt sich die Sprachideologie von Urdu als heiliger Sprache durch eine extensive Verwendung islamischer Fachbegriffe. Zum Teil unterscheiden sie sich von den arabischen Vorlagen, was seitens der Audienz zu einer eindeutigen Zuordnung als Urdu führt. Dies ist gerade dann der Fall, wenn dem Sprecher auch geläufige, arabische Alternativen zur Verfügung stehen. So werden in einem traditionalistischem Vortrag Engel nicht mit dem im Morisyen üblichen *anze* bezeichnet, sondern als *farišta* [U: Engel]. Nach der gleichen kulturellen Logik wird in traditionalistischen Kreisen die Bezeichnung *nekī* [U: durch fromme Handlungen erarbeitete, jenseitswirksame Pluspunkte] verwendet, während von den Reformisten die eindeutig als arabisch identifizierte Bezeichnung *ṣawāb* bevorzugt wird.

Der Gebrauch von urdustämmigen islamischen Fachbegriffen ist in allen Moscheen des traditionalistischen Islams verbreitet. Im Umkreis der besonders zentralen Gotteshäuser der Bewegung erfährt diese kulturelle Dynamik eine Verdichtung, wie sie sich ansonsten nur selten im mauritisch-islamischen Kontext beobachten lässt.

Das folgende Beispiel stammt aus einer Podiumsdiskussion, welche von der Vereinigung der traditionalistischen Rechtsgelehrten, und damit der theologischen Elite der Bewegung, organisiert wurde. Als der Moderator der Podiumsdiskussion den Vortrag eines einflussreichen Theologen ankündigte, rief der im Publikum sitzende Muezzin der

al-Aqsa-Moschee, einer der zentralen traditionalistischen Moscheen: *na 'rah-i takbīr* [U: ruft das *takbīr* (der Ruf *Allahu akbar*) aus!]. Das Publikum antwortete darauf mit *Allāhu akbar* [A: Allah ist der Größte]. Darauf rief der Muezzin: *na 'rah-i tanā* [U: ruft das *tanā* (eine islamische Formel) aus!], worauf das Publikum mit *yā rasūl Allāh* [A: oh Gesandter Allahs!] antwortete. Nach einer kurzen, aus arabisch-islamischen Formeln bestehenden Einführung, begann der Rechtsgelehrte seinen Vortrag. Es handelte sich um Jameel Chooramun, den Vorsitzenden der Vereinigung und damit um einen führenden Rechtsgelehrten des traditionalistischen Islams.

„Muhammad fine dire et tout letemps li pu kumsa: , **agar ek šahṣ ek bāt ke hīlāf ho to voh us ka dušman hai**‘. Dans le passe zot fin fonne zot pe fonne et inshahallah zot pu disparaitre. **agar ek šahṣ ek bāt ke hīlāf ho to voh us ka dušman hai. Na milī šuhrat!** Kifer? Parski sa bann imbeciles la zot pena akl! ‘**Aql hoṭī to hudā se laṛā`ī na kartī!** Zot contre **nabī-i pāk** et contr hadith! En realite Allah rabb al-alameen pe dire dan koran **pāk**: „celui qui donne du tort ...est contre Allah ek so Rasoule. ... Quand nu insulter **nabī-i pāk** salla wa sallam – Allah so **mahbūb** – en realite nu pe mank respect enver allah et so **rassūl-i pāk** ... Inshaallah zot pu **barbād** dans dunya et aakhirat. ‘**Aql hoṭī to hudā se laṛā`ī na kartī**“ (FN 1.12.07).

[M:] „Muhammad hat es gesagt und so wird es alle Zeit bleiben: ‚**Wenn eine Person gegen etwas ist, dann ist sie ihr Feind**‘. In der Vergangenheit sind sie untergegangen, sie gehen unter und sie werden verschwinden. ‚**Wenn eine Person gegen etwas ist, dann ist sie sein Feind**‘. Sie haben es nicht geschafft, (unter den Muslimen) bekannt zu werden. Warum? Weil diese Dummköpfe keinen Verstand haben. **Wenn sie Verstand hätten, wären sie nicht gegen Gott**. Sie sind gegen den **reinen** Propheten (Muhammad) und gegen die *hadīte*. Tatsächlich sagte Allah, der Herr der Welten, im **reinen** Koran: ‚derjenige, der Schaden ... zufügt, ist gegen Allah und seinen Gesandten‘ ... Wenn wir den **reinen** Propheten beleidigen, Allahs **Geliebten**, dann sind wir tatsächlich respektlos gegenüber Allah und seinem **reinen** Propheten ... so Allah will, werden sie **zerschlagen werden (sowohl) im** Diesseits als auch im Jenseits. **Wenn sie Verstand gehabt hätten, wären sie nicht gegen Gott**“.

Die Aktivisten des traditionalistischen Islams konstruieren die Sprachideologie von Urdu als Sprache der religiösen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Diese Ideologie zeigt sich in der performativen Verwendung von islamischen Termini und Sinneinheiten, die als urdustämmig angesehenen werden. Diese Termini werden im Original und in der Übersetzung **fett** formatiert wiedergegeben. Diese Sprachideologie und die sich daraus ergebende Praxis finden sich in der beschriebenen Form auch bei den nationalen Akteuren des Staatsislams wieder. Dies zeigt sich in folgendem Fall, welches ein weiteres Beispiel für die enge Vernetzung von religiösen und nationalen Akteuren des Staatsislams darstellt. Hierbei handelt es sich um eine Broschüre mit einer Sammlung von Freitagspredigten der *Jumma*-Moschee. Die in Urdu gehaltenen Predigten wurden

von einer Mitarbeiterin des Ministeriums für Kunst und Kultur mit journalistischem Hintergrund zusammengefasst, übersetzt und im *Star*, einer der beiden allgemein verbreiteten ethnisch-muslimischen Zeitungen, veröffentlicht. Eine Sammlung dieser Freitagspredigten veröffentlichte sie mit finanzieller Hilfe von Akteuren des Staatsislams (Goodhur 2000). Mit der Predigt verteidigt der Redner eine ausschließlich von den in Mauritius führenden Akteuren des traditionalistischen Islams der Barelwi-Bewegung vertretene theologische Position. Es ist die Frage, ob Muhammad immer noch unter den Gläubigen weilt, was die theologische Konkurrenz vehement verneint. Diese Diskussion ist in Mauritius unter dem Schlüsselbegriff *ḥāẓir-o nāẓir* [U: anwesend und sehend] bekannt. Wie im vorhergehenden Beispiel vom Chef der traditionalistischen Rechtsgelehrten werden die besonders heiligen Texte – hier sind es Koranzitate und weiter oben prophetische Überlieferungen – in Urdu wiedergegeben:

„... la mort du saint Prophète (p.s.s.l.) est complètement différente de celle des hommes ordinaires. Pour mieux expliquer que le saint Prophète (p.s.s.l.) est toujours parmi nous, le khatib de la Jummah Mosquée explique que si demain il arrive à mourir, les personnes vont dire qu’il ÉTAIT imâam non qu’il EST imaam. Tandis que le statut du saint Prophète (p.s.s.l.) est très grand et il sera parmi nous jusqu’au dernier jour. Quand un homme ordinaire meurt, il peut être remplacé, mais personne ne peut prendre la place du saint Prophète Muhammad (p.s.s.l.). Donc, pour dissiper les doutes des sahaba, le saint Qur’aan à travers la Soûrah ‚Zumâr‘ se lit ainsi ‚**Aap bhi mayyit, aur wo log bhi mayyit**‘“ [U : Āp bhī mayyit, aur voh log bhī mayyit](Goodhur 2000:70).

[F] „... der Tod des heiligen Propheten ist vollständig von dem normaler Menschen verschieden. Um besser beschreiben zu können, dass der heilige Prophet immer noch unter uns weilt, erklärte der Freitagsprediger der *Jummah*-Moschee, dass die Menschen, wenn er denn morgen stürbe, sagen würden, dass er Imam war und nicht, dass er Imam ist. Demgegenüber hat der Prophet einen sehr erhöhten Status, und er wird bis zum letzten Tag unter uns weilen. Wenn ein gewöhnlicher Mensch stirbt, kann er vielleicht ersetzt werden, aber keiner kann den Platz des Propheten Muhammad einnehmen. Folglich, um die Zweifel der Prophetengefährten zu zerstreuen, liest sich der Koran in der Sure ‚Zumar‘ wie folgt: ‚**Du wirst gewiß sterben, auch sie werden sterben**‘“ (vgl. *al-Zumar*; 39:30).

IV.4 Sprachideologien der Objektivierung und Verschleifung sprachlicher Einheiten: Das nordindische, linguistische Spektrum in Mauritius

Während es sich bei der weiter oben beschriebenen Sprachideologie der *ancestral language* um eine spezifisch aus der mauritischen Situation erwachsene Imagination handelt, sind andere, in Mauritius verbreitete Sprachideologien, Teil einer globalen Ideenlandschaft (*ideoscape*; Appadurai 1990: 9). So zum Beispiel die Ideologie, dass es sich bei „Sprachen“ um objektivierte, zählbare sprachliche Einheiten handelt. Dies ist nach Blommaert (2006: 511) und Woolard (1998: 16) eine der weltweit am weitesten verbreiteten Sprachideologien. Verbunden damit ist die Überzeugung, dass diese „Sprachen“ innerhalb eines sprachlichen Kontinuums an der Spitze einer sprachlichen Statushierarchie über den mit diesen „Sprachen“ verwandten „Dialekten“ stehen und zur sprachlichen Norm erhoben werden. Die „Dialekte“ stellen negative Abweichungen von der Norm dar und werden seitens der Elite als sprachliche Ausdrucksmittel von Nichteliten konstruiert (vgl. Bourdieu 1991: 43-49). Es bedarf somit eines analytischen Abstands (*différance*; Derrida in Gutting 2008: 838) zur Konzeptionalisierung von objektivierten und zählbaren „Sprachen“ innerhalb einer fließenden, dialektalen Umgebung. Diese dialektale Umgebung impliziert die Idee eines sprachlichen Kontinuums, welches als Konzept in dialektischer Einheit mit der Ideologie der Objektivierung von Sprachen steht. Beide Ideologien, die der Objektivierung und die der analytischen Verschleifung, stehen in Mauritius nicht in binärer Opposition zueinander, sondern können gleichzeitig, graduell und je nach sozialem Kontext aktiviert werden. Diese Ambivalenz ist eine der wichtigsten Stärken dieser Sprachideologie.

Im mauritischen Beispiel lösen sich in den Augen einflussreicher Akteure die konzeptionellen Grenzen der anfangs als objektivierte und zählbare Einheiten konstruierten Sprachen wieder auf und es entsteht ein sprachliches Kontinuum zwischen „Sprache“ und ihren „Dialekten“. Innerhalb dieses sprachlichen Kontinuums verfließen die (erst innerhalb der Sprachideologie der Objektivierung entstandenen) Grenzen zwischen den in Mauritius relevanten nordindischen sprachlichen Ausdrucksformen.

Verschleifungen des Bhojpuri: Bhojpuri wird als Urdu angesehen

Nach der dialektischen Einheit der Sprachideologie der Objektivierung von linguistischen Einheiten als „Sprachen“ bzw. „Dialekten“ und der entgegengesetzten Sprachideologie der konzeptionellen Verschleifung von linguistischen Einheiten im nordindischen sprachlichen Spektrum wird Bhojpuri für gewöhnlich als niederer, unreiner Dialekt von den nordindischen Standardsprachen Urdu und Hindi angesehen. Gleichzeitig werden aber je nach sozialem Kontext die konzeptionellen Grenzen zwischen Bhojpuri, Hindi und Urdu verschliffen und aufgehoben.

Für die Verschleifung der Grenzen zwischen Bhojpuri und Urdu sind grundsätzlich muslimische Akteure verantwortlich. Dies geschieht vor dem Hintergrund der weiter oben vorgestellten Sprachideologie, wonach Urdu als *ancestral language* der Muslime und somit als gesamtgesellschaftlich anerkanntes Symbol ihrer ethno-linguistischen Identifikation propagiert wird.

Auf die Verschleifung zwischen Urdu und Bhojpuri wies bereits Baker bei einer Interpretation der amtlichen Zensusdaten der 1960er Jahre hin. Er bemerkte beim Blick auf die Kategorie „language usually spoken at home“ eine Unterrepräsentation von Bhojpuri. Ursache hierfür ist nach Baker eine Uminterpretation von Bhojpuri seitens der Muslime als Urdu (Baker 1972: 15; vgl. Mauritius 1990). Eigene Beobachtungen in Petite Marmite bestätigen Bakers These, wonach vor allem ältere Muslime ihre für gewöhnlich als Bhojpuri bezeichnete Muttersprache als Urdu bezeichnen (z.B. FN 10.4.05). Dies ist auch außerhalb des Dorfes der Fall. So unterhielt ich mich in einem weiteren Beispiel mit einem Bewohner von Plaine Verte, einem landesweiten Zentrum für den Konsum harter Drogen, über die Sprache der Drogendealer und Junkies. Er erklärte mir: „Die Junkies haben eine eigene Sprache mit englischen und auch chinesischen Wörtern. Arabisch verwenden sie nicht. In seltenen Fällen verwenden sie Urdu, um jemanden zum Lachen zu bringen“ (FN 20.2.05). Auch hier ist es plausibler anzunehmen, dass nicht Urdu, sondern Bhojpuri gemeint war, denn auch in Petite Marmite wird Bhojpuri unter den Jugendlichen als Sprache der Witze verwendet (vgl. FN 13.11.04). Es gibt Hinweise, dass die Sprachideologie der Verschleifung zwischen Bhojpuri und Urdu auch von ausländischen Akteuren geteilt wird. So betonen besuchende pakistanische Missionare der Tablīgī Ğamā'at, dass alle Muslime in

Mauritius Urdu sprechen (FN 14.10.04). Auch hier liegt wieder die Vermutung nahe, dass sie Bhojpuri meinten.

Verschleifungen des Bhojpuri: Bhojpuri wird als Hindi angesehen

Die Sprachideologien der konzeptionellen Verschleifung wie auch die der *ancestral languages* werden in Mauritius auch von Hinduakteuren verwendet. So wird Bhojpuri seitens der Hindus häufig mit Hindi gleichgesetzt bzw. als ein Dialekt des Hindis bezeichnet (Boodhoo 2002: 138; Kantowski 2002b: 27). Diese Verschleifung wird von Hindunationalisten im Rahmen ihrer ethno-linguistischen Politiken propagiert (Eisenlohr 2002c: 12)²⁶.

Die konzeptionelle Verschleifung zeigt sich beispielsweise in einer Praktik, wonach im staatlichen Zensus von 1972 viele Hindus in der Kategorie „language usually spoken at home“ „Hindi“ und nicht das sonst übliche „Bhojpuri“ angaben (Boodhoo 1999: 42; vgl. Baker 1972: 15). Aufgrund dieser konzeptionellen Gleichsetzung von Hindi und Bhojpuri, und der damit verbundenen Sprachideologie der ethno-linguistischen Identifikation der Hindus mit Hindi, glauben einige Autoren, dass Bhojpuri heute vornehmlich von den nordindischen Hindus gesprochen wird (Bhuckory 1988: 65; Veder 2004: 146), da die Muslime den Sprachwandel von Bhojpuri zu Morisyen schneller vollzogen hätten, als die Hindus (Jaha 2002a: 117). Anhand des Materials aus Petite Marmite konnte ich diese Position nicht teilen. Weder bestätigten eigene Beobachtungen diese Schlüsse, noch wurden sie von den Dorfbewohnern, sowohl Hindus als auch Muslime, geteilt. Die Sprachgrenze derer, welche Bhojpuri unter Gleichaltrigen dem Morisyen vorzogen, lag bei beiden Gruppen bei etwa 45 Jahren.

Die Verschleifungen von Hindustani im nordindischen, linguistischen Spektrum

Die Tatsache, dass Hindi und Urdu als partikuläre sprachliche Manifestationen der übergeordneten linguistischen Einheit Hindustani angesehen werden, trägt maßgeblich zur konzeptionellen Überlappung und identifikatorischen Verschleifung und Gleichsetzung von Urdu mit Hindi bei. Aus mauritischer Perspektive implodieren in

²⁶ Auch außerhalb Mauritius, nämlich in Bengalen, beobachtete Stein, dass Bhojpuri als Hindi angesehen wird (1982: 124).

bestimmten sozialen Konstellationen Urdu, Hindi und sogar Bhojpuri im Hindustani. Dabei erscheint Hindustani oftmals in einer Diglossie mit Bhojpuri, wobei Hindustani die „höhere“ Sprachform darstellt und Bhojpuri nur als ein Dialekt des Hindustani angesehen wird (Baker 1972: 16). Diese Implosion lässt sich mit den Worten eines mauritischen Autors wie folgt darstellen: „We have seen while considering Hindustani that Urdu has a great affinity with Hindi. The affinity is so great that in their simple forms it is difficult to tell which is which...It is noteworthy that the dialect used by both Hindus and Muslims in Mauritius is the same dialect called Bhojpuri“ (Bhuckory 1988: 8). Hierbei ist allein die Schreibweise von Hindustani in arabischstämmiger oder Devanagari-Schrift ausschlaggebend, ob es als Urdu oder Hindi bezeichnet wird (Stein 1982: 127; Baker 1972: 17f).

Parallel zu der hegemonialen Ideologie der ethno-linguistischen Identifikation von Hindi mit der ethnischen Einheit der mauritischen Hindus wird Hindustani in seiner oralen Form häufig als Hindi bezeichnet. Wenn nach Meinung von Linguisten die Sprache des indischen Films Hindustani ist (Baker 1972: 16), wird nach dieser hegemonialen Sprachideologie dieses Hindustani oft als Hindi bezeichnet, wie in folgendem Beispiel: „Hindi films are playing a great part in keeping the language alive ... It can be said that an average of two new films are released every week“ (Bhuckory 1988: 70).

Parallel zur konzeptionellen Gleichsetzung von Hindustani und Hindi existieren vor allem unter Anhängern des traditionalistischen Islams Tendenzen zu einer Interpretation von Hindustani als Urdu. Nur so ist es zu verstehen, wieso Shehzad Ahmed, der Präsident der einflussreichen USU im Jahr 2003 forderte, dass Hindustani im nationalen Rundfunk als Nachrichtensprache eingesetzt wird (E 6.8.03).

Die Autoren des *polyethnischen Mauritanismus* fördern „Indisch“ als *ancestral language* einer imaginären „indo-mauritischen“ ethno-linguistischen Gruppe

Seitens der Autoren des Mauritanismus wird das nordindische sprachliche Spektrum in seiner Gesamtheit als Emblem einer generischen indo-mauritischen ethnischen Gruppe propagiert. Dies ist zwar nicht Teil der offiziell propagierten Nationalpolitik, jedoch wichtiger Bestandteil staatlicher Repräsentations-praxis. So sind die beiden landesweit

wichtigsten kulturellen Zentren, das *Mahatma Gandhi Institute* und das *Centre Indira Gandhi for Indian Culture*, Ausdruck der staatlichen Anerkennung der „Indo-Mauritier“. Wie für die mauritische Nationalideologie üblich wird die indo-mauritische Gruppe auch auf performativer Ebene konstruiert. Hier sind es vor allem kleinere Anlässe, wo symbolische Bezüge auf die „Indo-Mauritier“ als Verweis auf die offiziell anerkannten ethno-linguistischen Gruppen der Hindus, Muslime, Tamil, Telegu und Marathi dienen. Ein solcher Anlass war das offizielle Kulturprogramm zum Jahrestag des Kampfes gegen die Armut, wo neben *sega*-Tänzen als Verweis auf die ethno-linguistische Gruppe der Afro-Mauritier auch Tanzszenen aus einem damals populären Bollywood-Film gezeigt wurden (FN 17.10.07). Deren Gesangssprache ist das in diesem Beispiel häufig als Hindustani bezeichnete Segment des nordindischen linguistischen Spektrums, welches somit als *ancestral language* der Indo-Mauritier konstruiert wird.

Selbst bei größeren kulturellen Performanzen, wo für gewöhnlich das gesamte Spektrum der offiziell anerkannten ethnischen Gruppen performativ präsentiert wird, finden sich Hinweise auf die inoffizielle indo-mauritische ethnische Gruppe. Auch bei den offiziellen, nichtethnischen Feiertagen wie den bereits beschriebenen Feierlichkeiten zum Jahreswechsel 2007/08 gab es Verweise auf diese ethnische Gemeinschaft. So gab es bei dem offiziellen Kulturprogramm zu diesem Anlass zwei Moderatoren, die die jeweiligen Beiträge ankündigten. Ein Moderator sprach „Indisch“ und einer sprach Morisyen, was aufgrund seiner immer noch verbreiteten ethnischen Assoziation mit den Afro-Mauritiern als Verweis auf diese Gruppe dient (vergleiche hierzu erstes Kapitel).

IV.5 Muslimische und hinduistische Perspektiven auf Urdu als „ancestral languages“

Staatliche und hindunationalistische Akteure propagieren die symbolische Einheit der „Indo-Mauritier“, deren linguistisches Emblem „Indisch“, und somit das nordindische, linguistische Spektrum, darstellt. „Indisch“ wird seitens der Hindunationalisten konzeptionell als Hindi propagiert, welches ethno-linguistisches Symbol der „Hindus“ ist. Reformistische, islamische Gruppen lehnen somit das gesamte nordindische

linguistische Spektrum als ethno-linguistischen Ausdruck einer islamischen und muslimischen Identität ab. Dies betrifft in der Praxis vor allem Urdu, aber auch Bhojpuri.

So bemerkte in einem Beispiel Zaheer über *naat*, üblicherweise in Urdu vorgetragene religiöse Hymnen, folgendes: „Viele Leute sagen, dass man *naat*-Programme im Radio nicht hören darf. *Naat* werden auch von den Hindus gesungen, und man hat kein Recht, Hindi zu hören“ (Z 5.10.07). In einem weiteren Beispiel betonte Zaheer, dass die Wahhabiten die Verwendung von Bhojpuri in religiösen Diskursen ablehnen und als unerlaubte, religiöse Neuerung brandmarken, da es Urdu und Hindi zu ähnlich sei (Z 5.10.07). In einem anderen Beispiel fuhr ich eines Tages mit Haroon Yateem und seiner Schwägerin zu einem Familienausflug. Die Frau gehört zu jener von Badran vorgestellten Kategorie von islamischen Aktivistinnen, welche ihren gesellschaftlichen Handlungsspielraum durch Mitgliedschaft am reformistisch-islamischen Projekt erheblich erweiterten (Badran 2005: 261). Als Haroon mich nach dem Ende einer Pause zum Aufbruch aufforderte, verwendete er das Bhojpuri-Wort „čal“ [B: komm], welches bei den älteren Dorfbewohnern die Konnotation von freundschaftlicher Vertrautheit und emotionaler Nähe trägt. Die Schwägerin von Hareez war eine glühende Aktivistin des arabisch-reformistischen Islams und reagierte darauf mit einem bestimmten: „Kein Urdu, sondern Arabisch!“ (FN 31.3.05) Sie hatte das für gewöhnlich als Bhojpuri gedeutete „čal“ als Urdu bezeichnet. Hintergrund für die Forderung nach Arabisch war das Weltbild der Wahhabiten, in dem Urdu die Sprache der Heterodoxie ist, welche durch das Orthodoxie symbolisierende Arabisch ersetzt werden müsse. Mehr dazu weiter unten in diesem Kapitel.

Die Sprachideologie von Urdu bei den islamischen Reformisten am Beispiel des *miadji*-Begriffes

Die wahhabitischen Reformisten übernehmen diese von Hinduaktivisten konstruierte Sprachideologie und sehen Urdu wie auch Bhojpuri über den impliziten Umweg der imaginären „indischen Sprache“ als Hindi an und somit als die Sprache der Hindus. Diese seitens der Wahhabiten vertretene Sprachideologie manifestiert sich bei islamischen Termini, welche als urdustämmig oder aus dem Bhojpuri stammend angesehen werden. Die mit den Begriffen bezeichneten islamischen Konzeptionen werden im Licht der

Sprachideologie als Teil einer durchweg hinduistisch beeinflussten „indischen Kultur“ angesehen und so als unauthentisch verstanden. Als Ergebnis schaffen die Wahhabiten eine kulturelle Logik, in der Verweise auf sprachliche Identitäten als eine Metaaussage über religiöse Identitäten konstruiert werden.

Die Gleichsetzung linguistischer und religiöser Identitäten zeigt sich in deutlicher Form bei dem Begriff des *miadji* (bzw. *miandji*), welcher eine traditionelle islamische Autorität relativ weit unten in der religiösen Hierarchie bezeichnet. Für die Wahhabiten steht der *miadji* als Emblem für einen von hinduistischen Einflüssen unauthentisch gemachten, indischen Islam.

Bahemia Ariff, einer der einflussreichsten islamischen Reformisten, verwendet den *miadji*-Begriff in dieser Form. In einer Broschüre polemisierte er gegen Grabkulte um islamische Heilige, wie sie von den Akteuren des traditionalistischen Islams praktiziert werden: „Et cote Qabar la èna ène Miagi ki so business nek faire soit-disant Do'a (lire Qur'an mal et gagne malédiction pou tout celui ki vini. Selon renseignement sa dimoune la ène Pir)“ (Bahemia Ariff 2000a: 18; vgl. Bahemia Ariff 2002: 14) [M: Und an dem Grab ist ein *miadji*. Dessen einziges Business ist es, so genannte Bittgebete zu beten (er liebt den Koran schlecht und zieht den Fluch auf alle, die kommen. Nach der Meinung der Leute ist diese Person dort ein Heiliger)].

In dem Vorwurf des Reformisten an den *miadji*, nur zu einer fehlerhaften Koranlektüre fähig zu sein, spiegelt sich polemisch das Eigenbild reformistisch-islamischer Identität wider, zu deren Grundpfeilern eine profunde religiöse Bildung gehört. Hierzu Haroon aus Petite Marmite: „Ein *miadji* hatte sehr wenig Kenntnisse von der Religion. Er hat von einem anderen lokalen *miadji* gelernt und so die Tradition weitergegeben, aber das hat keine Authentizität“ (H 13.4.05). Hierbei ist der *miadji*-Begriff Synonym für das, was die Wahhabiten als fehlende islamische Bildung bezeichnen und wird in dieser Bedeutung als polemische Zuschreibung gebraucht. So beispielsweise verwendete Haroon die Bezeichnung *miadji* immer spöttisch abwertend und als Schimpfwort für die religiösen Autoritäten der Tablīgī Ġamā'at (z.B. FN 19.2.05).

Mit der Bezeichnung „business“ bei Bahemia Ariff wird implizit der Vorwurf ausgedrückt, allein aus Geldgier zu handeln. Dieser Vorwurf wird von den Bewohnern

von Petite Marmite ausgebaut. So beschrieb Haroon die Tätigkeit eines *miadji* bei einer traditionellen Hochzeit: „Ein *miadji* spricht ein Bittgebet und eine *fâtiha* ... Dafür bekam er dann etwa fünf bis zehn Rupien. Heute sind es 100 bis 150 Rupien, wenn er gut ist vielleicht 200. Jetzt begreifen die Leute, dass es lächerlich ist. Aber damals war es die Wahrheit“ (H 17.2.05; H 12.2.05; H 11.1.05).

Im Unterschied zum polemischen Gebrauch des *miadji*-Begriffes erscheint er bei den islamischen Traditionalisten als respektvoll bis neutral konnotierte Bezeichnung (z.B. Bouvat 1907: 376; Emrith 1994: 98; Nujjoo 2007: 120). In dieser Bedeutung war er auch vor Ankunft der wahhabitischen Polemik in Gebrauch, bis er von dem Begriff „Imam“ ersetzt wurde (H 13.4.05). Heute verwenden nur noch ältere Frauen den *miadji*-Begriff in dieser neutralen Bedeutung, denn sie sind diejenigen Dorfbewohner, welche kaum mit der wahhabitischen Propaganda in Berührung gekommen sind. So erzählte mir Fatima die Geschichte der islamischen Bildung des Ortes und der Umgebung und redete hierbei ganz selbstverständlich von einem gewissen *miadji* Hakim und meinte dabei einen religiösen Lehrer, der um 1956 Urduunterricht in der Moschee des Nachbardorfes gab (Fatima 14.4.05). Dies tat sie in einer neutral beschreibenden und nicht politisierten Weise.

IV.6 Der wahhabitische Gegenentwurf von Arabisch als authentische „ancestral languages“

Für die Wahhabiten fehlt somit staatlich propagierten islamischen, ethno-religiösen Identitäten jede Authentizität und Legitimität. Diese Identitäten sind kulturell nach Südasien ausgerichtete und um Urdu als heilige Sprache konstruiert. Der wahhabitische Gegenentwurf folgt der staatlich propagierten kulturellen Logik, wonach ethno-religiöse Identitäten um außermauritische, als sakral propagierte Sprachen aufgebaut werden. Sie sehen die um Arabisch konstruierte sakrale Kultur der arabischen Welt als nachahmenswertes Zentrum religiöser Legitimität an.

In diesem Sinne verstehen viele wahhabitische Sympathisanten das Erlernen von Arabisch als eine religiöse Pflicht. Unter vielen Anhängern der *wahhābīya* wird der Besuch eines Arabischkurses in der Moschee als Zeichen der Zugehörigkeit zur wahhabitischen Bewegung angesehen (Z 6.1.05). Die Verbreitung dieser Sprache gilt

unter ihnen als ein großer, religiöser Verdienst. So brüstet sich Zaida, eine Arabischlehrerin an einer privat geführten Schule in Carp River, Vorreiterin für diese Sprache zu sein. Sie konnte die Schuldirektorin, die als Tamilin nicht an innermuslimischen, theologischen Grabenkämpfen interessiert war, mit dem Argument überzeugen, durch ein Arabischangebot mehr Schüler zu gewinnen und folglich mehr staatliche Zuschüsse zu bekommen (FN 8.2.05). In einem anderen Beispiel betonte Haroon Yateem, dass die letzten Fragen, die nach islamischen Jenseitsvorstellungen von den Todesengeln an die Menschen nach ihrem Tode gerichtet werden, in Arabisch und gerade nicht in Urdu sein werden. Von der richtigen Antwort hänge dann auch der zukünftige Aufenthaltsort in Himmel oder Hölle ab (H 7.2.05).

Arabisch wird als sprachlicher Ausdruck des authentischen Islams gesehen, während Urdu mit Heterodoxie assoziiert wird. Dies zeigt sich in folgendem Gespräch mit Tibye, dem ehemaligen Moscheechef von Petite Marmite, über das *ḡōr*, eine religiöse Versammlung der *Tablīgī Ğamā‘at*. Er betonte, dass es so etwas im Islam nicht gebe, dies sei kein arabisches Wort und deswegen unislamisch (FN 10.4.05). Auch in einem weiteren Beispiel wird Arabisch mit einer Zugehörigkeit zum „authentischen“ Islam gleichgesetzt. Letzterer ist im Dorf als Tawhîd bekannt. So war ich eines Tages bei wahhabitischen Sympathisanten zu Gast, als die Tochter gerade Arabisch lernte. Ich zeigte auf die arabische Schrift in ihrem Arbeitsheft und meinte, dass dies Arabisch sei. Die Mutter und der ebenfalls anwesende Sohn erwiderten unisono, dass dies nicht Arabisch, sondern Tawhîd sei (FN 23.3.05).

Auf sprachlicher Ebene führt die Sprachideologie von Arabisch als Sprache der Orthodoxie zu einem Austausch von urdustämmigen islamischen Fachbegriffen durch arabischstämmige. Dies lässt sich am Umgang mit der Bezeichnung für das islamische Pflichtgebet erkennen. Bisher wurde dieses Gebet nach der im indischstämmigen Islam üblichen Benennung mit *namāz* [U: Pflichtgebet] bezeichnet. So wird beispielsweise der Direktor der *Aalemiya*-Schule diejenigen muslimischen Schüler, welche sich vor der Verrichtung des Mittagsgebetes in der Schulmoschee drücken, mit den Worten „bann lascar al namāz“ [M: geht zum Gebet, Lascar!] zum Gebet auffordern (Z 18.3.05).

Die Wahhabiten der ersten Generation haben die Dorfbewohner mit dem arabisch-islamischen Begriff *ṣalāt* als Bezeichnung für das Pflichtgebet bekannt gemacht.

Pervez Kurremun, einer ihrer führenden Vertreter, verwendet *ṣalāt* tendenziell für performative Kontexte und *namāz* für Gespräche in kleinerer Runde (FN 5.3.05). Die Wahhabiten der zweiten, der salafitischen, Generation gehen hier weiter als ihre Vorgänger und verwenden grundsätzlich *ṣalāt*, sowohl im privaten als auch im performativen Kontext. Dieser Sprachwandel ist zu einem wesentlichen Aspekt wahhabitischer Identität geworden und wird in Petite Marmite häufig kommentiert. So bat ich Fawzi, einen Anhänger der religiösen Konkurrenz, den Redestil von Shafei Djumeen, einem der führenden Vertreter der Wahhabiten, zu beschreiben, worauf er den Austausch von Urduwörter durch arabische erwähnte und hierbei explizit auf das *namāz-ṣalāt*-Begriffspaar einging (FN 11.1.05). Dem Beispiel der Wahhabiten folgend, begannen auch ihre dörflichen Sympathisanten, diesen Sprachwandel zu übernehmen. So verwendet Zaheer, der als Lehrer in der Koranschule tätig ist, außerhalb des privaten Lebensumfeldes prinzipiell den Begriff *ṣalāt* und vermeidet es, von *namāz* zu sprechen (z.B. Z 6.2.05). Auch Muhammad Ali gehört zu den Aktivisten der Bewegung. Er verwickelte mich häufig in theologische Diskussionen und warf mir eines Tages vor, den Begriff *namāz* verwendet zu haben. Er korrigierte mich und meinte, dass *namāz* aus dem Urdu stammt und man deswegen das Wort *ṣalāt* verwenden sollte, dies stamme aus dem Arabischen, was besser sei (FN 17.11.04).

Der Prozess der Arabisierung islamischer Begriffe bei ihrer gleichzeitigen Urduisierung zeigt sich auch bei dem Begriffspaar *ṣawāb-nekī*. Bei *ṣawāb* handelt es sich um jenseitswirksame religiöse Pluspunkte, die quasi mit einer mathematischen Genauigkeit aufrechenbar sind. Die Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at und der Sunna Ğamā‘at verwenden heute im performativen Kontext *nekī*, während *ṣawāb* weitgehend unbekannt ist (FN 11.1.05). Im öffentlichen wahhabitischen Diskurs in Petite Marmite hingegen ist der Begriff *nekī* [U:] vollständig verschwunden.

Der Austausch des islamischen Fachvokabulars erfolgt bisweilen auch dort, wo einer Vokabel fälschlicherweise arabische Herkunft abgesprochen wird. So wird beispielsweise von den Wahhabiten auch *ḥazrat* [U: Eminenz; vgl. A: *ḥadra*] als Urdu gedeutet (Z 27.9.07). Hintergrund für diese fälschliche Zuschreibung ist die breite Verwendung von *ḥazrat* mit einer urduisierten Aussprache im traditionalistischen Islam. Dort wird der Prophetenname oft mit der Eulogie *ḥazrat Muḥammad al-muṣṭafā*

verwendet wird [A, U: seine Eminenz Muhammad der Auserwählte]. Als Konsequenz dieser Zuschreibung vermeiden die Wahhabiten diesen Begriff und verwenden vornehmlich eine in Saudi-Arabien verbreitete Eulogie: sie sprechen von *Muhammad salla Allāh 'alaihi wa sallam* [A: Muhammad, möge der Gruß und der Frieden Allahs über ihm sein].

Die Etablierung neuer arabisch-islamischer Termini

Eine wesentliche Identitätsstrategie der Wahhabiten ist die intensive Verwendung und Etablierung von arabisch-islamischen Termini. Diese Strategie wird vor allem von den Wahhabiten der zweiten Generation verfolgt. Folgendes Beispiel stammt aus einer Tonaufnahme von Shafei Djumeen, welcher einer der landesweit wichtigsten Aktivisten dieser Bewegung ist. Hierbei erläutert er den Begriff des *širk* [A: Polytheismus] nach gesamtislamischer, wahhabitischer Lehre. In diesem Beispiel, welches sich durch eine durchaus durchschnittliche Häufung von arabisch-islamischen Termini auszeichnet, wurden die Begriffe *širk*, *širk al-akbar* und *kufr* verwendet. Diese wurden **fett** formatiert.

„Ena deux qualiter **širk** ene qui appelle grand **širk** et ene qui appelle tipti **širk**. Qui difference ena? Paski pas tout kitchose qui appelle **širk** li retire ene dimoune depuis dans l'islam, li mette li dans **kufr**. C'est seulement **širk al-akbar** couma appelle li dans terme coranique“ (FN 13.4.05).

[M:] „Es gibt zwei Arten von **širk** [A: Polytheismus], einer nennt sich großer **širk** und einer nennt sich kleiner **širk**. Was für einen Unterschied gibt es? Weil nicht alle Sachen, die man **širk** nennt, den Menschen aus dem Islam ziehen und in den **kufr** [A: Unglauben] stoßen. Das ist nur der **širk al-akbar** [A: großer Polytheismus] wie man ihn in der Sprache des Korans bezeichnet“.

Auch in folgendem Beispiel wird deutlich, dass der extensive Gebrauch arabisch-islamischer Termini Teil wahhabitischer Autoritätskonstruktionen ist. Dies zeigte sich beispielsweise bei einer Gegebenheit, als man mir anbot, in der örtlichen Koranschule zu unterrichten. Dies wurde möglich, da Zaheer, einer meiner wichtigsten Gewährsleute, als Lehrkraft für die größeren Klassen tätig war. So lud er mich eines Tages ein, etwas über die islamische Welt zu erzählen. Ich passte mich in meiner Sprachwahl den dörflichen, islamischen Gepflogenheiten an und baute in meinen Vortrag zahlreiche arabische Fremdwörter ein, von denen ich wusste, dass sie verstanden werden. Als wir am nächsten

Tag noch einmal über die Unterrichtsstunde redeten, lobte er mich für meine Sprachwahl. Nach eigenen Worten lege er selbst Wert darauf, zahlreiche arabische Begriffe zu verwenden, denn dies schaffe die nötige Autorität für diese Tätigkeit. So vermeide er beispielsweise das Wort *dimunn* [M: Mensch] und verwendet stattdessen *insān* [A: Mensch]. Auch wird man den Teufel nicht als *satan* [M], sondern als *šaiṭān* [A] bezeichnen. Aus *destin* [M: Schicksal] wird *qadr* [A: Schicksal, Vorherbestimmung], aus dem Paradies wird *ğanna*, aus dem im Morisyen üblichen *lenfer* für Hölle wird *ğahannam* und aus den Gefährten des Propheten werden *ṣaḥāba* [A] und nicht *compagnion* [M, F] (FN 17.1.05).

Ein Teil dieser arabisch-islamischen Termini ist so fest in den Wortschatz der Muslime bei der zwischenmuslimischen Konversation verankert, dass jede Abweichung einen Normbruch darstellt und sanktioniert wird. Dies betrifft die Bezeichnung für Gott, den die Muslime unter sich Allah nennen, während ein Muslim beispielsweise gegenüber einem Hindu oder Christen von *bondieu* [M: Gott] reden wird. In Petite Marmite gibt es dabei eine Ausnahme: Munaf Amirally, ein religiöser, angesehener, aber wegen seiner Verschrobenheit nicht allzu einflussreicher älterer Mann, der seinen religiösen Habitus durch eine Pilgerfahrt nach Mekka im Jahr 2005 unterstrich (FN 22.12.04). Er ist der einzige Muslim des Ortes, der auch in der innermuslimischen Konversation von *bondieu beni* [M: der gesegnete Herrgott] redet (FN 29.3.05), was von den Dorfbewohnern als so exzentrisch angesehen wird, dass über ihn nur mit dem Spitznamen *bondieu beni* gesprochen wird (z.B. H 17.2.05).

Arabischkennnisse werden in Petite Marmite als wesentlicher Bestandteil des „korrekten“ religiösen Kapitals angesehen. Hintergrund sind unter anderem die großen Schwierigkeiten, die mit dem Erlernen der Sprache verbunden sind. Viele Muslime haben bereits mehrere Arabischkurse, meist auf Moscheeniveau, begonnen und wieder abgebrochen (z.B. FN 7.10.04; Nazrina 22.3.05). Bei den vorgestellten dörflichen Dynamiken liegt es auf der Hand, dass die Wahhabiten stolz auf ihre Arabischkenntnisse sind und keine Gelegenheit auslassen, diese zu präsentieren. So besuchte ich eine Totenzeremonie [U: *ḥatm*] zu der Khaliq, ein jugendlicher Aktivist, als Gastredner eingeladen war. Es war sein erster Vortrag in dieser Runde. Nach dem Abschluss des formellen Teils blieben die Anwesenden noch, und die Gesprächsatmosphäre verlor

etwas von ihrem dominanten, religiösen Charakter. Plötzlich fing Khaliq vollkommen überraschend an, mit mir Arabisch zu sprechen, obwohl wir uns bisher stets in Französisch unterhalten hatten (FN 21.12.04). Er konnte sich auch der Anerkennung durch die Familie sicher sein und sich in seiner angestrebten Rolle als religiöse Autorität bestätigt sehen. Auch Issup Cassam, ein älterer Ladenbesitzer, genoss es sichtlich, bei meinem Besuch in seinem Laden seine Arabischkenntnisse zu praktizieren und sich so vor seinen Angestellten und seiner mitarbeitenden Tochter als gebildeten und religiösen Mann präsentieren zu können (FN 21.3.05).

Die hyperkorrekte, arabisierte Aussprache als Strategie zur Erlangung religiöser Autorität

Die Konstruktion von Arabisch als *ancestral language* und als Sprache des authentischen Islams seitens der Wahhabitens führt zu einem massiven Eindringen arabischer Fachtermini in die Sprache religiöser Performanzen. Gleichzeitig ist der nach lokaler Logik korrekte Gebrauch dieser Kulturtechnik nur religiösen Spezialisten vorbehalten, da unter anderen den Dorfbewohnern die dafür notwendigen Sprachkenntnisse fehlen. Die theologisch weniger ausgebildeten Aktivisten der Bewegung greifen zu einer anderen Strategie, um auf sprachlicher Ebene Ansprüche auf religiöses Kapital auszudrücken. Sie versehen allgemein etablierte und geläufige arabisch-islamische Fachbegriffe mit einer arabisierten, hyperkorrekten Aussprache.

Die Autorisierungsstrategie der arabisierten Aussprache geschieht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass im traditionellen Islam Urdu die Quelle von islamischen Fachbegriffen war und gleichzeitig Urdu gerade im religiösen Bereich reich an arabischstämmigen Termini ist. Aus indisch-islamischer Perspektive sind für die Aussprache des Arabischen emphatische Konsonanten [z, ʈ, ɖ, ʂ] charakteristisch und hierbei wiederum die bei der Aussprache übliche dunkle Klangfärbung des darauf folgenden Vokals. Die für Mauritius relevante Aussprache dieser arabisch-islamischen Fachbegriffe orientiert sich an der traditionellen, indischstämmigen Art, wie sie heute mit Urdu assoziiert wird. Hierbei werden diese emphatischen Konsonanten [z, ʈ, ɖ, ʂ] auf eine unemphatische Weise [t, z, d, s] ausgesprochen. Auch die dunkle Klangfärbung des Folgevokals entfällt.

Die Dorfbewohner setzen eine emphatische Aussprache der Fachtermini mit einer „korrekten“ arabischen Aussprache gleich. In der Praxis zeigt sich diese arabisierte Aussprache in einer Überkorrektheit, bei der auch Konsonanten emphatisch ausgesprochen werden, bei denen dies im arabischen Original nicht der Fall ist. So beispielsweise bei dem arabischstämmigen Urdubegriff für den islamischen Fastenmonat, der verbreiteterweise nach Urduvorbild „ramzān“ [U:] mit durchweg hellen Vokalen und nicht wie im Arabischen *ramadān* [A: رمضان] ausgesprochen wird. Hierbei wird das emphatische „ḏ“ [A: ض] des Arabischen zu einen nichtemphatischen „z“ [z]. Zahlreiche Wahhabiten sprechen „Ramadan“ nun auf eine überkorrekte Weise aus, wobei sie das emphatische „ḏ“ noch mit einem dunklen „w“ („Ramaḏwān“) aussprechen und zusätzlich auch das „r“ und „m“ mit einer emphatischen, dunklen Klangfärbung versehen.

In einem anderen Beispiel wird das arabisch-islamische *astağfiru-l-lāh* [A: ich bitte Allah um Vergebung] von wahhabitischen Sympathisanten mit Anspruch auf religiöse Autorität mit einer arabisierten kratzig-kehligen Aussprache versehen, wobei es zu „‘aṣṭahfihū-l-lāh“ [A: عَصْطَخْفِخِ اللهُ] wird. Haroon Saifoo, ein Mitglied des lokalen Moscheevereins und Sympathisant der wahhabitischen Tawhîd, verwendet diese gutturale und überkorrekte Aussprache des Wortes um damit seine „korrekte“ islamische Ausrichtung zu kommentieren. Dergleichen findet sich bei Ferooz Permeswar, welcher ebenfalls Sympathisant der Tawhîd und stellvertretender Vorsitzender des Moscheevereins ist.

Diese überkorrekte, gutturale und arabisierte Aussprache wird in Petite Marmite als allgemeine Strategie zur Erlangung von religiösem Kapital verstanden. Als solche kann sie von den Trägern subkulturellen Kapitals, wie religiös nicht interessierten Jugendlichen, zur Zielscheibe des Spottes verwendet werden. So kursierte eines Tages im Dorf eine SMS mit folgendem Inhalt:

„Girl to Imam: Can I sleep with a boy?
 Imam: Astaghfirullah! [A: Gott behüte!]
 Girl: Can I sleep with a girl?
 Imam: Na ‘ūdhu billah! [A: Gott bewahre uns davor!]
 Girl: Can I sleep with you?
 Imam: Bismillah! [A: Lass uns beginnen!]“ (FN 31.12.04).

Hamza, welcher sichtbares Vergnügen daran hatte, diesen Witz einen gesamten Abend lang zu wiederholen, sprach die Antwort des Imams *astağfiru-l-lāh* in der arabisierten gutturalen Weise als „‘aṣṭahfihu-l-lāh“ aus, wie sie von Haroon Saifoo verwendet wird. Die gutturale Antwort des Imams wurde unter den Jugendlichen der *running gag* des Abends und jedes Mal mit schallendem Gelächter beantwortet (FN 31.12.04).

Die religiöse Bedeutung der arabischen Welt im ländlichen Mauritius

Die Arabisierung des mauritischen Islams seitens der Wahhabiten reflektiert die frommen Erfahrungen der Dorfbewohner, welche hauptsächlich durch eine immer populärer und erschwinglicher werdende Pilgerfahrt nach Mekka zunehmend auch aus der eigenen Lebenswelt stammende, religiöse Assoziationen mit der arabischen Welt verbinden. So reisten beispielsweise im Jahr 2004 etwa 2000 mauritischen Pilger nach Mekka (*Impact* 21.11.04). In Petite Marmite gibt es unter den älteren Muslimen einen weit über die dörfliche Oberschicht hinaus reichenden Trend, mehrmals im Leben nach Mekka zu reisen.

Die Anzahl der dabei mitgebrachten saudi-arabischen Pilgersouvenirs kann erdrückend groß sein. Sie werden gewöhnlich performativ in den Wohnzimmern, den Aushängeschildern der Muslime, präsentiert. Zwar werden sie nicht als Reliquien verehrt, denen übernatürliche Eigenschaften nachgesagt werden, jedoch haftet ihnen eine *performative Patina* (Dietrichs 2005: 226) an, welche eng mit dem Akt der Pilgerfahrt in Verbindung steht. Hierbei handelt es sich oft um Poster und Wandteppiche mit Bildern der Kaaba (z.B. FN 3.3.05), Löffel mit arabischen Aufschriften (FN 7.1.05) und vor allem aufblasbare Flugzeuge der saudischen Luftflotte. Diese sind als Deckenbehang im Wohnzimmer ein sichtbarer Beweis der vollzogenen Pilgerfahrt und so beliebt, dass sich Kinder teilweise die leeren, durchsichtigen Verpackungen von Spielzeugflugzeugen in der gleichen Weise in ihr Kinderzimmer hängen (FN 23.3.05). Weiterhin sind im lokalen islamischen Kult Flakons mit islamkonformem Parfüm [A: ‘*itr*] aus Mekka sehr beliebt. Sie werden gern von den Männern vor dem Gebet auf die Außenseiten der Hände aufgebracht (z.B. FN 26.10.04). Arabischstämmige, islamische Kleidungsstücke erfreuen sich unter den Wahhabiten des Ortes einer ungebrochenen Beliebtheit (FN 31.12.04; vgl. Hollup 1996: 295). Die sichtbarsten Mitbringsel aus Mekka sind eine bestimmte Art von

islamischen Kopfbedeckungen, welche deutschen Pudelmützen nicht unähnlich sind. Sie sind unter älteren Muslimen beliebt (z.B. FN 20.10.04).

Diese Pilgersouvenire sind vielleicht das deutlichste Symbol einer transnationalen, quasi-diasporischen Verbindung zu Zentren islamischer Authentizität. Hierbei unterscheiden sie sich lediglich in der geographischen Ausrichtung zur arabischen Welt von den Anhängern der theologischen Konkurrenz. Gerade für die Anhänger des traditionalistischen Islams sind Bezüge nach Indien, wie indisch-islamische Pilgersouvenire von großer Bedeutung. Hierbei handelt es sich beispielsweise um Bilder vom Zentralschrein der nach Indien weisenden Sufi-Bruderschaften der Qâdirîya und Chishtîya, welche in muslimischen Wohnzimmern präsentiert werden.

Die Positionen der Tablîgî Ğamā‘at und der Sunna Ğamā‘at zum Arabischen als Sprache islamischer Gelehrsamkeit

Nach dem Weltbild der Wahhabiten sehen diese sich als alleinige Förderer von Arabisch als *ancestral language*, welche somit Symbol und kultureller Inhalt eines „authentischen“ arabischen Islams ist. Dies kann in den Worten eines gemäßigten islamischen Reformisten wie folgt klingen: „Nou pena naryen contre ourdou me lang de l’Islam, se lang arab“ (*Le Mauricien* 25.8.05) [M: Wir haben nichts gegen Urdu, aber die Sprache des Islams ist Arabisch].

Demnach schreiben sie ihren theologischen Gegnern zu, die Förderung von Arabisch zu verhindern. Ein genauer Blick auf die Dorfgeschichte zeigt jedoch, dass es gerade diese theologische Konkurrenz war, welche entscheidend die Einführung von Arabisch statt Urdu im Unterrichtsfach *oriental language* vorangetrieben hat. Auch wird an ihren Koranschulen Arabisch und nicht Urdu unterrichtet, entgegen den seitens der Wahhabiten verbreiteten Narrativen.

In einem Beispiel polemisiert der Moscheechef von Petite Marmite gegen die dörflichen Aktivisten der Tablîgî Ğamā‘at. Diese hatten sich nach restriktiven Entscheidungen der wahhabitisch dominierten Moscheeführung Ende 2003 aus der Dorfmoschee zurückgezogen und am nördlichen Dorfrand eine provisorische Moschee errichtet. Diese wurde nach dem verwendeten Baumaterial Masdjid Tôle [M: Wellblechmoschee] genannt. Der Moscheechef der alten Moschee warf der Konkurrenz

vor, keine Vorkehrungen für einen Arabischunterricht getroffen zu haben (FN 14.11.04). Fawzi, einer der wenigen Aktivisten der Tablīgī Ğamāʿat, korrigierte diesen Narrativ und behauptete vielmehr, dass nicht nur die Einführung von Arabisch als Unterrichtsfach der Koranschule, sondern jedweder Unterricht in der Moschee an der geringen Schülerzahl scheiterte. Dies wiederum ist Folge der wahhabitischen Polemiken (Fawzi 16.4.05). Die dörflichen Wahhabitinnen hingegen unterstellen der Moscheeverwaltung der Masjid Tôle, Arabisch lediglich aus taktischen Gründen in den Stundenplan aufnehmen zu wollen (FN 1.2.05).

In einem anderen Beispiel erzählte auch Hossen Usmanjee gelegentlich, dass die Tablīgī Ğamāʿat die Etablierung von Arabisch als *oriental language* in den Schulen und Moscheen verhinderten. Er war der erste wahhabitische Imam des Dorfes und arbeitet jetzt als Arabischlehrer der Sekundarschule. Gleichzeitig ist er Leiter der dörflichen Koranschule. Er erzählte von seinen Erfahrungen Anfang der 1990er Jahre als Imam in Curepipe, wo er zusätzlich zu Urdu auch Arabischunterricht in der *madrassa* einführen wollte und dies von der Moscheeführung verboten wurde (FN 1.2.05). Im wahhabitischen Diskurs der Dorfbewohner wird auch dem ehemaligen Leiter der Moschee namens Fareed Boodhoo eine Gegnerschaft zum Arabischen zugeschrieben. Fareed Boodhoo war Förderer der Tablīgī Ğamāʿat. Als die Imame der zweiten wahhabitischen Welle (siehe hierzu siebentes Kapitel dieser Arbeit) begannen in der Moschee zu predigen, verließ er aus Protest die Moscheegemeinde und begann seither, die von der Tablīgī Ğamāʿat kontrollierte Moschee des Nachbardorfes New Swamp zu besuchen. Fareed Boodhoo selbst legte bei einem Interview großen Wert darauf, sich als erster Förderer des Arabischunterrichts im Dorf zu präsentieren. So war er es, der Hossen Usmanjee vor allem aufgrund dessen Arabischkenntnisse als Imam nach Petite Marmite geholt hatte (H 9.1.05; FN 24.3.05).

Ein Blick auf die Dorfgeschichte zeigt, dass der Narrativ von der Gegnerschaft der Tablīgī Ğamāʿat auf lokaler Ebene nicht haltbar ist. So waren sie es, welche Arabisch als *oriental language* an die Grundschule von Petite Marmite brachten. Dies wird aus Gesprächen mit dem Direktor der dörflichen Grundschule deutlich, der als Hindu über jedem Verdacht erhaben ist, bei innermuslimischen theologischen Debatten parteilich zu sein. So ging die Initiative zur Einführung von Arabisch in der Schule von den Muslimen

des Nachbardorfes New Swamp aus, welches ebenfalls im Einzugsbereich der Schule liegt. Die Muslime von New Swamp besuchen eine vollständig von der Tabliḡī Ğamā‘at kontrollierte Moschee. Im Jahr 2004 hatte Arabisch als *oriental language* das als Alternative angebotene Urdu derart verdrängt, dass 2006 die Planstelle des Urdulehrers aufgrund fehlender Schüler gestrichen werden sollte. Der Arabischlehrer hingegen hatte über 70 Schüler aus den Einzugsbereichen beider Moscheen zu unterrichten (FN 14.4.05).

Es scheint, dass auch auf nationaler Ebene bezüglich der Verbreitung des Arabischunterrichtes an den Moscheen und Schulen die Aktivisten der Tabliḡī Ğamā‘at leisteten, was die Wahhabiten gerne als ihren Verdienst für sich beanspruchen würden. So zitierte Eisenlohr Muhammad Dahal, einen Wegbereiter der Tabliḡī Ğamā‘at auf nationaler Ebene, welcher für seine Bewegung behauptete, als erster Arabisch an die Schulen gebracht zu haben (Eisenlohr 2006a: 404; vgl. Eisenlohr 2002b: 106). Nach Angaben von pro-arabischen Nichtregierungsorganisationen wurde Arabisch im Jahr 2005 nur an fünfzig der insgesamt 250 mauritischen Schulen unterrichtet (*Le Mauricien* 25.8.05).

Ein wichtiger Grund für die, aus Sicht neutraler Beobachter, verschobene Wahrnehmung der Wahhabiten liegt in der herausragenden Funktion einer wahhabitischen Privatschule bei der landesweiten Förderung von Arabisch sowohl für das dörfliche Umfeld als auch auf nationaler Ebene. Bei dieser Schule handelt es sich um das im Jahr 2001 gegründete Doha-Gymnasium. So bietet die Institution seit 2006 in Kooperation mit der Universität Khartum/Sudan einen B.A. Fernstudiengang Arabisch an²⁷. Die Schule stellt darüber hinaus das institutionelle Herz des landesweiten, wahhabitischen Netzwerkes dar. Vor allem eine bedeutende Anzahl von führenden wahhabitischen Theologen der zweiten Generation mit Studienabschluss in Saudi-Arabien wurde als Lehrer eingestellt. Gleichzeitig propagiert die Schule in ihren islamischen Fächern ausschließlich wahhabitische Lehrinhalte. Einzelheiten hierzu finden sich im siebenten Kapitel dieser Arbeit.

Auch wenn sich der wahhabitische Narrativ von der Gegnerschaft der Tabliḡī Ğamā‘at zur Etablierung von Arabisch an den Lehranstalten nicht halten lässt, gibt es

27 <http://www.dohass.org>, gesehen: 13.7.06.

doch deutliche Hinweise, dass die Akteure des traditionalistischen, islamischen Establishments und des Staatsislams die Etablierung von Arabisch als *oriental language* und *ancestral language* aktiv zu verhindern versuchten. Grundlage dieser Politik ist das Bild von Arabisch als eine Bedrohung für das religiöse Establishment. Diese Anschauung wird auch von einigen Urdulhrern geteilt, unter denen sich viele Aktivisten des Staatsislams befinden: „as long as the government recognizes the Jumma Mosque as our representatives we are protected from Arabic“ (zitiert in Eisenlohr 2006a: 407f).

Auch in der Umgebung von Petite Marmite gibt es Hinweise für Widerstand aus traditionalistischen Kreisen. So liegt die Vermutung nahe, dass die Direktorin und Managerin der für die Sekundarschüler von Petite Marmite relevanten Oberschule in der benachbarten Kleinstadt Fleur Rouge die Einführung von Arabisch als *oriental language* verhindert. So besuchte ich die Schule und bemerkte, dass dort ausschließlich Urdu als *oriental language* unterrichtet wurde. Dies war erstaunlich, denn Urdu wurde als Fremdsprache der Koranschulen nur in einer der vier Moscheen, aus deren Einzugsbereichen sich die Schüler rekrutieren, gelehrt. Die Direktorin antwortete hierauf, dass „dafür nicht genügend Schüler zusammenkommen“ würden (FN 28.3.05). Diese liegt nach Aussagen von dörflichen *oriental language* Lehrern und vom Direktor der dörflichen Grundschule bei 15 Schülern (FN 14.4.). Die Behauptung der Direktorin ist unglaublich. Vielmehr spricht dafür, dass die Einführung von Arabisch in der Schule aus religionspolitischer Sicht verhindert wird. So arbeitet in der Schule *qāri*' Mansur [Lallsaib], ein landesweit führender Aktivist der Sunna Ğamā'at als Urdulhrer. Dieser hat sich in seinen Predigten auf polemische Angriffe gegen die Wahhabiten spezialisiert. Weiterhin leitet er eine Ausbildungsstätte für Imame der Sunna Ğamā'at im Norden der Insel in Plaine des Papayes (Z 28.11.07). Der Lehrer unterrichtet auch das Fach *Islamic Studies* und verbreitet dort anti-wahhabitische Positionen. Dies wurde bei einem Besuch seines Unterrichts deutlich. Als er die Aufgaben an die Schüler verteilt hatte, fing er an, mir gegenüber auf die Wahhabiten zu schimpfen, ohne dass ich ihn darauf angesprochen hätte (FN 28.3.05). Einer der wahhabitischen Schüler führe nach eigenen Aussagen manchmal theologische Streitgespräche mit *qāri*' Mansur.

In einem weiteren Beispiel würden nach Hossen Usmanjee Urdulhrer ihre Schüler bisweilen zwingen, gegen ihren Willen Urdu zu wählen, wie dies in einer Schule

im Norden des Landes der Fall sein soll (FN 29.1.05). Dem widerspricht Safir Noorally, der als Urdulehrer der Sekundarstufe arbeitet. Seiner Meinung nach ist die Konkurrenz zwischen Urdu- und Arabischlehrern ein lokales Phänomen. So würden sich die Arabisch- und Urdulehrer in den großen Städten die Schüler je nach deren individueller Begabung hin- und herreichen (FN 2.2.05).

V Zusammenfassung erster Teil: Interferenzen zwischen theoretischem Diasporabegriff und der Nationalideologie des *polyethnischen Mauritanismus*

Auf den folgenden Seiten soll ein Teil des zur Illustration des *polyethnischen Mauritanismus* herangezogenen Materials aus der theoretischen Perspektive des Diasporabegriffes neu betrachtet werden. In der historischen Entwicklung dieses Begriffes waren spätestens seit Safran Autoren bemüht, „Diaspora“ von seiner allzu engen Bindung an das zu lösen, was im kollektiven Gedächtnis als jüdische (bzw. griechische oder armenische) Erfahrung erscheint. Die Wahrnehmung dieser Erfahrungen beeinflussen noch immer entscheidend die Ausrichtung dieses Begriffes, auch wenn er sich zunehmend als theoretisches, und damit als allgemeingültiges, Konzept in den Sozialwissenschaften etabliert (Brah 1998: 2; Remennick 2007: 12; Conner 1986: 16; Clifford 1994: 310; Mayer 2005). Safran (1991) und später auch Cohen (1997) haben Typologien entwickelt, welche die Erfahrungen modernerer Diasporas berücksichtigten. Hiernach sind Diasporas geprägt von:

„1. eine häufig traumatische Zerstreuung von ursprünglichen Heimatland, 2. oder die Expansion von einem Heimatland aus in Suche nach Arbeit, als Händler oder um kolonialen Ambitionen nachzugehen, 3. ein kollektives Gedächtnis und einen Mythos über das Heimatland, 4. eine Idealisierung des angenommenen ursprünglichen Zuhauses, 5. eine Rückkehrbewegung, 6. ein über lange Zeit aufrecht erhaltenes starkes ethnisches Gruppenbewusstsein, 7. gestörte Beziehungen zur Gastgesellschaft, 8. Solidaritätssinn mit Mitgliedern der Diaspora in anderen Ländern“ (Cohen 1997: 180).

Die mauritische Gesellschaft ist aufgrund des Fehlens einer indigenen Bevölkerung vollständig von Diasporas bevölkert. Diese Konstellation legt es nahe, das Konzept im mauritischen Kontext anzuwenden. Ein Blick auf Mauritius mit einer für Diasporas empfindlichen analytischen Brille lässt zahlreiche Aspekte hervortreten, welche in der bisherigen Literatur nicht, oder nur marginal betrachtet wurden. So findet sich bis zum jetzigen Zeitpunkt nur selten ein Hinweis auf die leichtfüßige Wandelbarkeit diasporischer Imaginationen (*diasporic imagination*; Veer 1995). Mit letzterem wird „Diaspora“ nicht nur als objektiver Zustand, sondern vornehmlich als eine subjektive Erfahrung verstanden. Mauritische Muslime haben in den vergangenen Jahrzehnten ihre

mythische Heimat neu ausgerichtet: weg von der tatsächlichen Herkunftsregion Indien hin zu einer subjektiven diasporischen Verankerung in den Zentren der arabischen Welt. Die hierbei verbundene Neuausrichtung auf aus Akteursperspektive authentischere Zentren des Islams findet vollständig nach den seitens des *polyethnischen Mauritianismus* etablierten gesellschaftlichen Logiken statt. Die islamischen Reformisten sehen ihre sakral überhöhte Heimat nicht in Indien, sondern in der arabischen Welt, ihre heilige Kultur nicht in Südasien, sondern im arabischen Islam und ihre heilige Sprache nicht in Urdu, sondern in Arabisch. Dieser Imaginationsschwenk gipfelte in den 1980er Jahren in massenhaft hervorgebrachten Ansprüchen auf arabische Abstammungen. Die Erfahrungen der mauritischen Muslime bringen den Diasporabegriff an seine Grenzen, denn die meisten Autoren, mit Ausnahme von Hettlage (1991: 8) zögern, Religionsgemeinschaften, auch wenn sie als ethnische Gruppen auftreten, den Status einer Diaspora zuzusprechen (Cohen 1997: 187). Die Mehrheit der Autoren stimmt jedoch damit überein, dass Religionen ein zusätzliches Bindemittel der diasporischen Verankerung liefern können (Veer 1995: 8; Clifford 1994: 312).

Der *polyethnische Mauritianismus* ist eine Art eines diasporischen Bewusstseins (*diasporic consciousness*; Remennick 2007: 1152; Clifford 1994: 311), welches seine Vorbilder in hindu-mauritischer Kultur nicht verleugnen kann. Die Art, wie sich die staatstragenden Hinduaktivisten Heimat und einen Bezug dazu imaginieren, wird als Maßstab für alle ethnischen, mauritischen Gruppen etabliert, denn Hindus sind die maßgeblichen Autoren dieser Nationalideologie: ein heiliges Vaterland außerhalb der Insel, welches Herkunftsregion einer heiligen Kultur ist, deren hervorragende Charakteristika eine heilige Sprache und heilige Performanzen sind. Diese kulturelle Praxis befindet sich im Einklang mit den Modellen der Diasporatheoretiker, welche angemerkt haben, dass der Heimatbezug diasporischer Gruppen eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale zwischen Diasporas und beispielsweise auf Assimilation ausgerichteten Migranten ist. Aus diesen Heimatbezügen können Rückkehrbewegungen erwachsen oder neue Heimaten imaginiert werden, wobei diese diasporischen Heimatimaginationen nicht ein Einrichten und eine gelebte Erfahrung einer Örtlichkeit – ein „home away from home“ – ausschließen (Axel 2004: 45; Brah 1998: 190; Cohen 1997: 134; Clifford 1994: 380).

Trennt man den Diasporabegriff von seiner allzu engen Bindung an ein einseitig auf eine Opferrolle reduziertes jüdisches Geschichtsbild, so öffnet sich der analytische Blick neuen, gesellschaftlichen Erfahrungen. So können Diasporas nach Cohen zu Siegern der ökonomischen Globalisierung werden. Auf wirtschaftlicher Ebene haben *middleman minorities* (Cohen 1997: 129ff) wie in Mauritius die der Franko- und Sino-Mauritier und auf muslimischer Seite die gujaratischen Händler – letztere haben eine Zeitlang fast den gesamten Indienhandel der Insel kontrolliert – die Mittel, um sich an schnelle globale Kapitalflüsse, den internationalen Markt für Fähigkeiten und die Bedürfnisse mächtiger multinationaler Konzerne anzupassen. Sie konnten in den 1980er Jahren erfolgreich globales Kapital nach Mauritius bringen, um sich mit einer Textilindustrie dem drückenden, ökonomischen Erbe einer Zuckerrohrmonokultur zu stellen (vgl. Koop 2004: 79-110). Sie schufen mit einem von Srebrnik (1999) geprägten Begriff eine *middleman economy*.

Diasporatheoretiker weisen immer wieder auf die gestörte Beziehung zwischen Mitgliedern der Diaspora zum Gastland hin. Ursachen sind häufig auf kulturelle Homogenisierung ausgerichtete nationalistische Ideologien, exklusivistische Ansprüche der aufnehmenden Bevölkerung, fehlende Bereitschaft der Diasporagruppen zur Assimilation oder die Artikulation kosmopolitischer Kultur, welche den exklusivistischen Charakter von Nationalstaatsideologien entgegenläuft (Clifford 1994: 308; Cohen 1997: 134; Conner 1986: 18; Remmenick 2007: 1153; Veer 1995: 2). In Mauritius sind Diasporas nicht wie fast überall auf der Welt die politischen Verlierer im System der Nationalstaaten. Mit dem *polyethnischen Mauritianismus* wurde eine in der und für die Diaspora geborene Idee der diasporischen Verankerung in Gebieten außerhalb des eigenen Staatsterritoriums zur staatstragenden Nationalideologie. In Mauritius sind die Ziele des *polyethnischen Mauritianismus* weniger Akkulturation und Assimilation, sondern vielmehr das Zelebrieren diasporischer Bezüge (vgl. Hettlage 1991: 14; Remmenick 2007: 1152; Cohen 1997: 126; Brah 1998: 194).

Mit Blick auf die gesellschaftlichen Realitäten afrikanischer und karibischer Diasporas sieht eine Reihe von Autoren der *postcolonial studies* Diasporas als Entwicklungszentren von kultureller Hybridität, Heterogenität und Vielfalt (Hall 1990: 235; Clifford 1994: 305; Bhabha 1990 zitiert in Veer 1995: 3). Häufig ist ein politisches

Engagement der Autoren mit diesem auf Hybridität ausgerichteten Diasporabegriff verbunden. Der Begriff verlässt mit diesem Engagement die Ebene der Sozialanalyse und wird – teilweise von den gleichen, im akademischen Feld tätigen Autoren – als politischer Kampfbegriff instrumentalisiert, um beispielsweise nationale Minderheiten bei ihren Bemühungen um sozio-ökonomische Emanzipation zu unterstützen (z.B. Gilroy 1995 zitiert in Clifford 1994: 315; Brah 1998). Angriffsfläche dieser Autoren sind die kulturellen Fundamente des jeweiligen politischen Establishments. Bei diesen Fundamenten handelt es sich häufig um Reinheitsideologien, welche auf die verschiedenen sozialen Ebenen – sprachlich, ethnisch, politisch und historisch – übertragen und zur tragenden Säule von Nationalideologien avanciert werden. Kühlere, akademische Beobachter der Diaspora-Landschaft teilen nicht immer den sozio-politischen Aktivismus der genannten Autoren, haben aber die Möglichkeit einer kreativen Entwicklung innerhalb der Diaspora in ihre theoretischen Modelle aufgenommen (Remmenick 2007: 1152; Cohen 1997: 178). Demnach können Bevölkerungsgruppen im Gastland Ursprung von Kreativität und kultureller Innovation sein.

Die mauritische Situation bestätigt teilweise die um die Aspekte der kulturellen Hybridität und Kreativität errichteten akademischen Diasporamodelle. In Mauritius zeigt sich das auf Hybridität setzende, kreative Element des Diasporabegriffes vor allem in den afro-mauritischen Kreolen (vgl. Eriksen 2002). Am Beispiel linguistischer Praktiken bei den mauritischen Indo-Muslimen zeigt sich, dass sich Reinheitsideologien und synkretistische Praktiken nicht ausschließen, sondern in dialektischer Einheit nebeneinander stehen und einander bedingen. Hybridität und das, was die Autoren der *postcolonial studies* möglicherweise als kulturelle Enge bezeichnen würden, müssen sich hierbei nicht unbedingt ausschließen. Vielmehr werden in Mauritius linguistische Reinheitsideologien und damit die „kulturelle Enge“ als Rechtfertigung für hybride sprachliche Praktiken herangezogen. Puristische Sprachideologien von Arabisch als Sprache des authentischen Islams sind der Türöffner für den Eintritt arabischer Fachtermini in kreolische, sprachliche Performanzen. Im zwölften Kapitel dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass sich zu diesen religiös konnotierten Fachbegriffen auch französische und englische Begriffe und Passagen gesellen, sodass das entstehende

sprachliche Produkt vollständig nur bei guter Kenntnis mehrerer Sprachen verstanden werden kann. Basis für diese Sprachmischung ist die Unreinheitsideologie von Morisyen als *patois* [M: Kauderwelsch], was die Sprache zu einem Schwamm werden lässt, der bereitwillig mit Reinheitsideologien beladene sprachliche Einheiten aufnimmt.

ZWEITER TEIL.

**PERFORMATIVE KONSTRUKTIONEN SKRIPTURALER
AUTHENTIZITÄT IM MAURITISCHEN ISLAM**

VI Manifestationen des wahhabitischen Alleinvertretungsanspruches auf skripturale Authentizität

VI.1 Einleitung

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass die islamischen Reformisten in Petite Marmite unter dem Begriff der *tawḥīd*/Tawhīd²⁸ für sich in Anspruch nehmen, ausschließlich skripturalistische Prinzipien für die Konstruktion ihrer Identität gelten zu lassen. Religiöse Positionen werden hierbei als zentrale Momente islamischer Identität und letztere wiederum als Säule muslimischer Identität verstanden. Diese exklusivistisch verstandene Identität wird in polemischer Abgrenzung zur religiösen Konkurrenz konstruiert, der die Reformisten derartige skripturale Autoritätskonstruktionen absprechen. Skripturalismus bedeutet für sie, ihre religiösen Positionen ausschließlich mit prophetischen Überlieferungen und koranischen Passagen zu untermauern.

Beim Blick auf die Diskussion um *tawḥīd* [A: monotheistische Orthodoxie] in Mauritius fällt auf, dass früher bereits andere reformistische Gruppen unter dem *tawḥīd*-Begriff Ansprüche auf Orthodoxie erhoben haben. Die islamischen Reformisten in Petite Marmite sind nur eine von mehreren islamischen Bewegungen, von der Gimaret (2000: 389) schreibt: „[c]ertain movements in Islam have claimed to represent strict monotheist orthodoxy better than others and have therefore reserved the expression for themselves“.

Die theologischen Werkzeuge, welche von den dörflichen Reformisten zur Konstruktion ihrer Identität aktiviert werden, sind *širk* [A: Abfall vom monotheistischen Ideal] und *bid'a* [A: unerlaubte islamische Neuerung]. Die extensive Verwendung dieser beiden Konzepte, wie zudem auch die Emphase auf *tawḥīd*, ist ein Beleg dafür, dass es sich bei der reformistischen Gruppe um einen wahhabitischen Ableger handelt.

28 Auch wenn die mauritischen Wahhabiten bestrebt sind, den Unterschied zwischen *tawḥīd* und Tawhīd zu verwischen, so ist es bei der Beschreibung des mauritischen Islams doch notwendig, zwischen beiden Begriffen zu trennen. Unter *tawḥīd* soll das islamische Konzept verstanden werden, während Tawhīd die Selbstbezeichnung der mauritischen Wahhabiten ist, welche den Alleinvertretungsanspruch auf *tawḥīd* erheben. Dort wo beide Bedeutungen miteinander verschmelzen, soll von „*tawḥīd*/Tawhīd“ die Rede sein.

VI.2 Der *tawḥīd*/Tawhīd-Begriff in Petite Marmite als Ausschließlichkeitsanspruch auf skripturale Authentizität

Der *tawḥīd*/Tawhīd-Diskurs in Mauritius

Die reformistischen Muslime in Petite Marmite sind sich einig, zu einer Gruppe mit der Selbstbezeichnung Tawhīd zu gehören (z.B. FN 10.8.07). Diese Gruppe erhebt Alleinvertretungsansprüche auf islamische Authentizität. Zaheer drückt dies wie folgt aus: „Wenn man von *tawḥīd* redet, glaubt man, die Wahrheit gefunden zu haben. *Tawḥīd* ist der rechte Weg“ (Z 2.3.05). Wie aus folgendem Interview mit Zaheer hervorgeht, wurde der *tawḥīd*-Begriff in Petite Marmite von islamischen Reformisten eingeführt:

„Die Bezeichnung *tawḥīd* gab es früher nicht. Sie wurde von Imam Shafei [Djumeen] und Imam Shabeer [Chowthee] (zwei führenden Aktivisten der zweiten wahhabitischen Welle; vgl. siebentes Kapitel) eingeführt. Dies war zwischen 1998 und 2000 in verschiedenen Gegenden wie beispielsweise in Plaine Bas, The Vale, Mahébourg, Port Louis und Petite Marmite. Hier im Dorf war es Imam Shafei, der Anfang 2000 den Begriff in einer Freitagspredigt verwendet hat. Später haben sie auch kleine Schulbücher für die Koranschule geschrieben, wo der Begriff erklärt wurde. Hossen Usmanjee hat dann bald darauf angefangen, von *tawḥīd* zu reden. Im Jahr 2002 hat auch (der reguläre Imam des Dorfes) Imam Salim angefangen, von *tawḥīd* zu reden“ (Z 3.2.05).

Während meines Feldaufenthaltes verwendeten alle reformistischen Imame diesen Begriff, wie beispielsweise Djuhuli während einer *ḥuṭba* in der Dorfmoschee (FN 19.11.04). Ab 2005 begannen theologisch in Saudi-Arabien ausgebildete Reformisten in der dörflichen Koranschule ein Unterrichtsfach namens Tawhīd einzurichten, wo die religiösen Grundlagen der Bewegung unterrichtet wurden (FN 8.2.05).

Für die religiös nach Saudi-Arabien orientierten islamischen Reformisten ist der Tawhīd-Begriff Synonym für ihren Anspruch, als einzige Gruppe einem authentischen Islam zu folgen. Die Vertreter der anderen islamischen Strömungen im Dorf lassen diesen Alleinvertretungsanspruch nicht gelten. So unterhielt ich mich mit Samad Permeswar, dem wichtigsten Aktivisten der Tabliḡī Ġamā‘at im Dorf, und verwendete ihm gegenüber die Bezeichnung Tawhīd für die sich so bezeichnende religiöse Konkurrenz. Er reagierte verärgert und antwortete: „Tawhīd[/*tawḥīd*] – was soll das heißen? Nur Koran und *sunna*?! Gehe ich denn jeden Morgen und läute das Glöckchen [im Hindutempel]?“ (FN 13.12.04)

Bei den Reformisten in Petite Marmite besteht die Anschauung, wonach allein sie legitime Ansprüche auf *tawhīd* und somit auf islamische Orthodoxie erheben dürfen. Historisch gesehen haben die Reformisten jedoch den *tawhīd*-Begriff für sich beansprucht, nachdem er bereits mehrere Jahrzehnte von der Tablīgī Ğamā‘at instrumentalisiert wurde, um gegenüber dem traditionalistischen Establishment Ansprüche auf islamische Authentizität zu kommunizieren. Dies spiegelt sich in der reformistischen Polemik gegen die Tablīgī Ğamā‘at wider. So schrieb der durch sein Pseudonym und durch seine theologischen Inhalte klar als Wahhabit erkennbare mauritische Autor Abu Abil Ashbaal Al-Athari in einer Broschüre, dass die Vertreter der Tablīgī Ğamā‘at kommunizierten, sie seien die eigentlichen Tawhīd (Athari 2000: 4).

Die Bezeichnung *tawhīd* wurde in Mauritius seit den späten 1940er Jahren von islamischen Gruppen mit Nähe zur Tablīgī Ğamā‘at verwendet, um gegenüber dem religiösen Establishment ihre Ansprüche auf religiöse Authentizität zu unterstreichen. So erfährt man bei Jahangeer-Chojoo (1997: 307, 461) von einem anti-traditionalistischen Theologen, der einer als *tawhīd* bezeichneten Ideologie folgte. Ende der 1950er Jahre diente der *tawhīd*-Begriff, um die Ausrichtung der von ihm gegründeten Institution des *Cercle Islamique* zu beschreiben. In einer mündlichen Kommunikation bezeichnete die Autorin ergänzend auch das vom *Cercle Islamique* betriebene *Koran-House* als „Tawhīd“ (FN 28.10.07). In diesem Zusammenhang fällt ebenfalls der Begriff der Deobandi. Hierbei handelt es sich um eine nach Südasien orientierte religiöse Strömung, aus der später die Tablīgī Ğamā‘at hervorgegangen ist (Gaborieau 2000). In Mauritius instrumentalisierten die Anhänger der Deobandi-Schule nach Eisenlohr (2006a: 233) den *tawhīd*-Begriff, um dem traditionalistischen Establishment Ansprüche auf islamische Authentizität abzuspochen.

Das genaue Verhältnis der Tablīgī Ğamā‘at und der Deobandi-Bewegung in Mauritius ist unerforscht. Es scheint, als ob die mauritische Deobandi-Bewegung der intellektualistische Flügel eines vom religiösen Establishment unabhängigen, religiösen Netzwerkes ist, dessen anti-intellektualistischer und aktivistischer Flügel von der Tablīgī Ğamā‘at gebildet wird.

Aufgrund der Tatsache, dass sowohl die nach Saudi-Arabien ausgerichteten Reformisten als auch die der Tablīgī Ğamā‘at nahe stehenden religiösen Gruppen

privilegierte Ansprüche auf *tawhīd* erheben, unterscheidet das traditionalistische religiöse Establishment der Sunna Ğamā‘at häufig nicht zwischen beiden reformistischen Gruppen. So vertrat Mariam Goodhur, eine Aktivistin des Staatsislams und Mitarbeiterin im Kulturministerium, die Auffassung, dass es sich bei den unter dem *tawhīd*/Tawhīd-Begriff operierenden Reformisten und der Tablīġī Ğamā‘at um die gleiche Gruppe handelt (FN 29.3.05).

Der wahhabitische Alleinvertretungsanspruch auf skripturale Authentizität

Die Reformisten nehmen für sich in Anspruch, ausschließlich und als alleinige Gruppe skripturalistische Prinzipien für die Konstruktion ihrer Identität gelten zu lassen. Hierbei kommunizieren sie die Verankerung ihrer Positionen in den authentischsten heiligen Schriften als wichtigsten Aspekt ihrer Identität. Fragt man nach der Bedeutung von Tawhīd/*tawhīd*, so drückt dies beispielsweise Ferooz, der Schwiegersohn des ehemaligen Moscheechefs, wie folgt aus: „*tawhīd* heißt, nur mit Koran und *sunna* zu argumentieren“ (FN 16.8.07). Zaheer, der Sohn des jetzigen Moscheechefs sieht dies so: „*tawhīd*, das ist eine Art und Weise, wie man die Argumente der anderen zurückweist“ (Z 5.1.05). Shabir Chowthee, einer der landesweit bedeutendsten Wortführer der Bewegung schreibt hierzu: „Nous invite vers une l’Islam basant sur: Quran, *hadith* authentique, selon comprehension sans Salaf“ (Chowthee 2001: 130) [K: Wir laden [die Menschen] zu einem Islam ein, der sich auf den Koran und authentische *hadīte* stützt, so wie ihn die *salaf* [A: Nachkommen der Prophetengefährten] verstanden haben]. Bei *hadīten*²⁹ handelt es sich um Überlieferungen prophetischer Aussprüche und Taten.

Gemäß ihrem Anspruch, die einzige skripturalistische Gruppe zu sein, legen die reformistischen Aktivisten sehr viel Wert darauf, ihre religiösen Positionen mit zahlreichen Verweisen aus Koran und *sunna* zu belegen. Reyad Bauchha aus Petite Marmite ist ein führendes Mitglied des Moscheevereins. Er fordert, dass in den religiösen Predigten nicht nur authentische Quellen verwendet werden, sondern dass darüber hinaus die Referenzen angegeben werden, „damit die Audienz im Falle des Zweifels diese auch überprüfen kann“ (FN 20.11.04).

29 Puristen würden hier den arabischen Plural von *hadīṭ* und damit *ahādīṭ* verwenden. Aufgrund besserer Lesbarkeit soll die eingedeutschte Version benutzt werden.

Nach diesem Selbstbild unterwerfen sie selbst diejenigen prophetischen Sammlungen einer rigorosen Auswahl, welche selbst den strengen Kritiken der theologischen Experten auf diesem Gebiet standgehalten haben. Zaheer drückt dies wie folgt aus: „Es gibt zwischen der Tawhîd und den anderen eine Divergenz bezüglich der Frage, welche *ḥadīṭe* man verwenden kann. Wir [die Tawhîd] verwenden nur die Sammlungen *Sahîh Muslim* und *Sahîh Bukhari*. Alle anderen sind *ḍa'îf* [A: wörtlich: schwach] oder *mauḍū'* [A: gefälscht; wörtlich: angefertigt]. Man hat kein Recht diese zu verwenden“ (Z 20.11.04). Die von Zaheer erwähnten Werke gehören zu sechs *ḥadīṭ*-Sammlungen, von denen die übrigen vier auch von den Theologen der Bewegung als authentisch angesehen werden. Zaheer vertritt jedoch die Position, dass unter diesen sechs Werken allein die erwähnten zwei verwendet werden dürfen. Die von Zaheer angemahnte Forderung nach einem Verbot der anderen *ḥadīṭ*-Sammlungen wird von führenden Vertretern im Dorf geteilt. So schlug beispielsweise Haroon Yateem, ein Leitungsmitglied des Moscheevereines, vor, in der Moschee ein Schild aufzuhängen, nach dem es verboten sei, während der Predigten gefälschte *ḥadīṭe* zu verwenden (H 11.1.05; Z 10.1.05).

Die Reformisten schreiben parallel zum Anspruch darauf, ausschließlich die authentischsten islamischen Texte zur Konstruktion der eigenen religiösen Identität zu verwenden, der religiösen Konkurrenz zu, unauthentische oder unvollständige heilige Texte zu verwenden. Die alltägliche Polemik der Wahhabiten richtet sich gegen die Verwendung von *Fadâil al-Amâl* (Kandhlawi 2004) bei den religiösen Zusammenkünften der Tablîgî Ğamā'at. Hossen Usmanjee, der erste reformistische Imam der Tawhîd im Dorf, bemerkte, dass die Tablîghis „Koran und *sunna* beiseite gelegt haben für *Fadâil al-Amâl*“ (FN 26.10.04). Andere Dorfbewohner ergänzten: „... wir haben den Koran und die *sunna* und die haben *Fadâil al-Amâl*“ (FN 21.10.04). Tibye, der Chef der Moschee erläuterte mir das Selbstverständnis der Tawhîd gegenüber der Tablîgh wie folgt: „Die [argumentieren] mit *Fadâil al-Amâl* und wir mit Koran und *sunna*“ (FN 24.12.04). Sein Sohn Zaheer vertritt die gleiche Position und ergänzte, dass man kein Recht habe, *Fadâil al-Amâl* zu lesen, denn „Koran und *ḥadīṭ*, das reicht“ (Z 20.11.04).

Fadâil al-Amâl enthält nach reformistischer Meinung *ḥadīṭe*, die „entweder falsch interpretiert oder *schwach* [A: *ḍa'îf*]“ sind (Z 16.8.07). Mit dem Begriff *schwach* benutzte er einen in der islamischen Theologie wie auch in der Islamwissenschaft

üblichen Fachbegriff, um die Glaubwürdigkeit eines *ḥadītes* zu benennen. Aufgrund dieser Anschauung verbot Reyad Noorally, der damalige Moscheechef, das Werk in der Moschee zu lesen, worauf „die reformistischen Sympathisanten applaudierten“ (Z 1.1.05).

Ein weiterer Vorwurf an die religiöse Konkurrenz bezieht sich auf die unvollständige Wiedergabe muhammadanischer Überlieferungen. So gab es im Dorf eine Debatte über ein im Ramadan relevantes rituelles Detail. Es bezog sich auf den islamischen Brauch nach dem Ende des obligatorischen Nachtgebets [A: *'iṣā'*] in der Moschee noch unter der Führung des Imams Zusatzgebete [A: *tarāwīḥ*] zu verrichten. Nach reformistischer Position sollten dies acht Gebetszyklen sein, während traditionell in Mauritius zwanzig *rak'a* [A: Gebetszyklen] gebetet werden. Haroon Yateem kommentierte seine diesbezügliche Diskussion mit dem damaligen Moscheechef wie folgt: „Ich habe damals vorgeschlagen, acht *rak'a* zu beten. Der Prophet hat immer acht gemacht. Fareed Boodhoo aber war dagegen. Er verwendete die Hälfte eines *ḥadītes*, um seine Meinung zu unterstützen, aber er hat das *ḥadīt* nicht beendet. Das hat die Leute noch mehr aufgeregt“ (H 14.2.05). In der dörflichen Debatte wurde Fareed Boodhoo, dem besagten ehemaligen Moscheechef, eine Tablīgh-Identität zugeschrieben.

In der Polemik gegen die theologische Konkurrenz werfen die Reformisten ihren Kontrahenten auch die Verwendung gefälschter *ḥadīte* vor. So erzählte Haroon, dass man früher das *ḥatm* feierte, bei der „ein *miadji* ein paar falsche *ḥadīte* rezitierte“ (H 11.1.05).

Häufig gehen die Reformisten in ihrer Polemik gegen die Tablīgh und ihre Textsammlung noch weiter und sprechen ihr jedwede Eigenschaft ab, authentische islamische Texte zu enthalten. Nach Hossen Usmanjee enthält das Buch „einen Haufen falscher Geschichten“ (FN 26.10.04). Der gleichen Meinung ist auch Solim Bauchha, nach dessen Aussage darin viele „choses bizarres et mensonges“ [F: bizarre Dinge und Lügen] zu finden sind (FN 11.11.04). Als Beispiel hierfür erzählte Zaheer eine Geschichte, welche aus dem Buch stammen soll. Demnach verendete eine Ratte in einer Rattenfalle, in welche sie von ihrer Vorliebe für Käse gelockt wurde. Die Ratte symbolisiert hierbei den Muslim und der Käse die irdischen Genüsse. Die Aktivisten der Tablīgh verwenden diese Geschichte, um eine als islamisch bezeichnete puritanische Lebensweise zu propagieren (Z 16.8.08). Die Vorwürfe der mauritischen Reformisten

decken sich mit einem von Sikand zitierten indischen Aktivistin der gleichen Geistesschule, welcher betont, *Fadâil al-Amâl* sei voller „fanciful tales“ that far surpass the imagination and make a complete mockery of the Qur’an and the Prophetic traditions“ (Sikand 2002: 95).

VI.3 Die exklusivistischen Identitätsstrategien der Reformisten unter dem *tawhîd*/Tawhîd-Begriff

Die nach Saudi-Arabien ausgerichteten Reformisten erheben unter dem *tawhîd*-Begriff Alleinvertretungsansprüche auf islamische Orthodoxie. Innerhalb einer unter ihnen verbreiteten kulturellen Logik, wonach islamische Identität das zentrale Element ihrer muslimischen Identität darstellt, führt diese Einstellung zu einer exklusivistischen Identitätskonstruktion. Letztere ist nach Göle (2006[2003]: 83) charakteristisch für islamistische Gruppen. Folgendes Beispiel soll zeigen, wie diese exklusivistische Identitätspolitik in eine religiöse Sprache gefasst wird. Hier eine Transkription von Teilen eines Tonbandmitschnittes von Shafei Djumeen, einem der führenden reformistischen Aktivistin.

„Dans ene lot *hadîl* li dire. Dans sa 73 parti qui pou ena apres li la, sa 73 groupe qui pou exister après la mort, ene seule la dans la veriter. 72 dans l’enfer ... Allah faire nous connais qui sa ene la affîn qui nous na pas vine parmi sa 72 la“ (FN 13.4. 05).

[M:] „In einem anderen *hadîl* sagte er [Muhammad]. Unter diesen 73 [islamischen] Gruppen, die es nach ihm geben wird, diese 73 Gruppen, die nach seinem Tod existieren werden, wird eine einzige die Wahrheit gefunden haben. 72 kommen in die Hölle ... Allah lässt uns wissen, welche diese eine Gruppe ist, damit wir nicht unter den 72 Gruppen sein werden“.

Die theologisch nicht so beredten Sympathisanten der Bewegung drücken den exklusivistischen Charakter der islamisch-muslimischen Identität beispielsweise wie Zaheer aus: „*tawhîd*[/Tawhîd] ist der einzige rechte Weg“ (Z 2.3.05); oder mit den Worten von Solim Bauchha: „nur die Tawhîd vertritt die Wahrheit“ (FN 11.11.04).

Nach Schlee (2006: 15) ist Endogamie kein universales Kriterium für die Existenz einer getrennten, ethnischen Identität, jedoch werden bei den mauritischen Reformisten exklusivistische Identitätsstrategien von endogamen Tendenzen begleitet. Besonders für die religiös aktiven Anhänger ist Zugehörigkeit zur reformistischen Bewegung zunehmend auch wesentliches Auswahlkriterium bei der Brautschau. So meinte Zaheer:

„Vorher war eine Heirat zwischen den islamischen Gruppen kein Problem. Jetzt ist es aber für einen Tawhîd problematisch, jemanden von der Tablîgh oder der Sunna Ğamā‘at zu heiraten“ (Z 17.2.05). Dies bestätigt sich bei Hansa Cassim, dem Chef der reformistisch ausgerichteten Moschee in Badamia. Er suchte für seinen Sohn seit längerer Zeit vergebens eine Frau mit der gewünschten theologischen Ausrichtung (FN 3.4. 05). Selbst religiös weniger aktive Sympathisanten, wie Madjnu Soyfoo, bevorzugten auch dann eine Braut mit dieser religiösen Ausrichtung, wenn andere Faktoren gegen die Wahl sprechen würden. Nach einer erfolglosen Suche nach einer geeigneten Braut entschied er sich schließlich dazu, eine verwitwete Frau zu ehelichen. Obwohl im indisch geprägten Islam in Mauritius eine generelle Abneigung gegen Witwenheirat besteht, wählte er sie, da sie seiner religiösen Ausrichtung angehörte (Z 8.4.05).

VI.4 Die Diskussion zum *wahhābīya*-Begriff

An dieser Stelle soll der Frage nach der religiösen Identität der um den Tawhîd-Begriff gescharten Reformisten nachgegangen werden. Es zeigt sich, dass neben den Reformisten auch Anhänger der Tablîġī Ğamā‘at und theologisch ihr nahe stehende Gruppen Ansprüche auf den Begriff erhoben haben, sodass die Selbstbezeichnung der Gruppe als Tawhîd keine klare Abgrenzung zur theologischen Konkurrenz bieten würde.

Das traditionalistische Establishment bezeichnet die Reformisten als Wahhabiten (z.B. FN 11.1.08), wobei allerdings die Bezeichnung Wahhabit polemisch nicht nur für Vertreter des saudi-arabischen Staatsislams, sondern für wenig spezifizierte, theologische Kontrahenten verwendet wurde und wird (Lacroix 2008: 143).

Bereits Ahmad Reza Khan Barelwi, der theologische Vordenker des mauritischen, traditionalistischen Establishments, bezeichnete seine religiösen Widersacher der theologisch fest im südasiatischen Islam verankerten Deobandi als Wahhabiten (Sikand 2002: 90f; Inayatullah 1986: 259). Barelwi ging dabei nicht davon aus, dass die von ihm als Wahhabiten bezeichneten Deobandi in unmittelbarer Geistesgenealogie der echten Wahhabiten standen. Für ihn war dieser Begriff eine Polemik gegen alle, welche dem Propheten nicht den, wie er meinte, gebührenden Respekt entgegenbrachten (Sanyal 2005: 105). In der Tradition ihres Vordenkers differenzieren in Mauritius

traditionalistische Aktivisten oft nicht zwischen *Tablīgī Ġamā‘at* und den beispielsweise in Petite Marmite aktiven Reformisten (z.B. Dhonye 2007: 4).

Dort, wo die Bezeichnung Wahhabit für die Anhänger der im heutigen Saudi-Arabien entstandenen Geistesschule zutreffend verwendet wird, wird sie häufig aufgrund ihrer polemischen Ausrichtung von den so bezeichneten abgelehnt. Dies ist ein wichtiges Argument gegen eine verfrühte Übernahme des Begriffes für die Reformisten von Petite Marmite.

Die polemische Verwendung des Begriffes ist alt. Bereits in der Frühzeit der Entstehung in der arabischen Wüste wurde der Begriff von den Gegnern der Bewegung ausgiebig verwendet (DeLong-Bas 2004: 244). In der Bezeichnung aktivieren religiöse Kontrahenten Partikularisierungsstrategien, um den Anspruch der neuen Bewegung auf universale Authentizität zu dekonstruieren und die Geistesströmung „as a mere personal opinion“ (Ende 2002: 39) des Gründers zu diffamieren. In Mauritius ist weiterhin die auf Partikularisierungsstrategien der religiösen Konkurrenz zurückgehende, polemische Bezeichnung „Nadjdī“ in Gebrauch (FN 27.8.07), welche auf den Ursprung der wahhabitischen Lehre in der Region des heute in Saudi-Arabien liegenden Nadjd verweist.

Trotz dieser eben genannten Einschränkungen soll aufgrund der analytischen Unschärfe des *tawhīd*/Tawhīd-Begriffes und mangels sinnvoller Alternativen für die reformistischen Muslime aus Petite Marmite die Bezeichnung Wahhabiten verwendet werden. Wie es sich auf den kommenden Seiten zeigt, liegt dies darin begründet, dass die Reformisten in ihren theologischen Inhalten, ihrer kulturellen Ausrichtung, ihrer personellen Vernetzung und in der Kette der Gelehrsamkeit eine in ihrer mauritischen Entwicklung immer originalgetreuere Kopie des in Saudi-Arabien verbreiteten, wahhabitischen Originals darstellen. Dafür spricht weiterhin, dass bereits seit dem frühen 20. Jahrhundert wichtige Sympathisanten dieser Bewegung die Bezeichnung *wahhābīya* als wertfreie Selbstbezeichnung benutzten (Ende 2002: 39).

VI.5 Das theologische Zeughaus der Reformisten und ihre wahhabitische Identität

Auf den kommenden Seiten soll gezeigt werden, dass die in Mauritius als Wahhabiten genannten Muslime, die sich selbst als Tawhîd bezeichnen, tatsächlich in einer Geistesgenealogie mit der von Muhammad Abd al-Wahhâb auf der arabischen Halbinsel entwickelten, wahhabitischen Lehre stehen. Hierzu dient ein Blick auf die drei religiösen Konzepte *tawhîd* [A: Bekenntnis der Einzigartigkeit göttlicher Verehrung], *širk* [A: Abfall vom monotheistischen Ideal, „Götzendienst“] und *bid'a* [A: unerlaubte religiöse Neuerung]. Diese drei Schlüsselbegriffe der mauritischen Wahhabiten gehören zu den Konzepten, wie sie an zentraler Stelle von Abd al-Wahhâb verwendet wurden.

Der *tawhîd*-Begriff der *wahhābīya* und der Rechtsschulen

Aus dem Ausschließlichkeitsanspruch der Reformisten in Petite Marmite auf *tawhîd* lassen sich bereits erste, deutliche Hinweise ableiten, dass es sich bei der Gruppe um eine wahhabitische Gruppe mit direkter theologischer Verbindung zum saudi-arabischen Original handelt. Die Art, wie er vom Begründer der *wahhābīya* und von den führenden Theologen der mauritischen *wahhābīya* verwendet wird, ist weitgehend deckungsgleich.

Abd al-Wahhâb baute den *tawhîd*-Begriff zur zentralen Säule seiner theologischen Lehre aus. Auf ihn geht auch die Politik der mauritischen Wahhabiten zurück, für sich den Namen *tawhîd* in Anspruch zu nehmen, denn Abd al-Wahhâb verwendete mit „Muwahhidûn“ eine grammatikalische Ableitung des *tawhîd*-Begriffes als Eigenbezeichnung seiner Gruppe (Ende 2002: 39). Der *tawhîd*-Begriff wurde in seinem Werk *Kitāb al-Tawhîd* [A: das Buch des *tawhîd*] entwickelt und unterscheidet zwischen *tawhîd al-Rubūbīya* [A: *tawhîd* in Bezug auf die Herr-[A: **rabb**]lichkeit Gottes] und *tawhîd al-'Ibāda* [A: *tawhîd* in Bezug auf die gottesdienstlichen Praktiken].

Die theologische Dimension des von den Wahhabiten in Mauritius verbreiteten *tawhîd*-Begriffs ist identisch mit der saudi-arabischen Vorlage. Shafei Djumeen äußert sich hierzu in einer Predigt aus dem Jahr 1998, die als Tonmitschnitt erhalten ist:

„Ou croire qui ena ene seul Allah. Ou n'a pas arriver croire dans ene lot etre. Dans ene lot bondie aparte Allah qui dirige sa l'universe la. Dans so commandement, dans so administration. Seki nou appelle *tawhîd rubūbīya*: Allah li tout seul suffit pou sa lemonde la

en entire. Allah li tou seule li suffit pou nourri tout seki li fine cree lors *dunyā*. Sa c'est *tawhīd*. Celui qui fine arriver croire qui Allah bizin kikene pou aide li dans so administration li fine commetre *širk*“ (FN 13.4.05).

[M:] „Sie glauben daran, dass es einen einzigen Allah gibt. Sie haben bisher nicht an ein anderes Wesen geglaubt. An einen anderen Gott außer Allah, der dieses Universum dirigiert. [Sie haben auch nicht gezweifelt] an seiner Befehlsgewalt, seiner Verwaltungskraft. Das ist es, was wir *tawhīd al-Rubūbīya* nennen: Allah ganz alleine genügt für diese ganze Welt. Allah allein genügt, um alles, was er auf dieser Welt geschaffen hat, zu ernähren. Das ist *tawhīd*. Derjenige, der daran geglaubt hat, Gott benötigt jemanden, der ihn bei der Verwaltung (der Welt) unterstützt, der hat *širk* begangen“.

Während Shafei Djumeen explizit das Konzept von *tawhīd al-Rubūbīya* diskutiert, wird das zweite zentrale wahhabitische Konzept des *tawhīd al-'ibāda* lediglich gestreift:

„Musulman zordi ziska même dans *rubūbīya* fine plonger dans *širk*. Ziska li fine arrive pou dir li croire ena lot aparte Allah qui detenir certaine banne pouvoir. Et plus grave encore *širk* fine rentrer ziska dans *'ibāda* sa banne dimoune la“ (FN 13.4.05).

[M:] „Heute sind die Muslime selbst bezüglich der *rubūbīya* in den *širk* [A: Polytheismus] gestürzt. Sie sind sogar soweit gekommen zu sagen, dass es außer Allah weitere [Akteure] gibt, die bestimmte Macht [vergleichbar mit Allah] haben. Und noch schlimmer: *širk* ist bis in die *'ibāda* dieser Menschen eingetreten“.

Der von Abd al-Wahhāb *tawhīd*-Begriff unterscheidet sich deutlich von der Art, wie das Konzept bei den wichtigsten übrigen religiösen Strömungen des sunnitischen Islams verwendet wurde und wird. So wurde der *tawhīd*-Begriff für gewöhnlich nicht in der innermuslimischen Polemik eingesetzt, sondern in Abgrenzung zu Nichtmuslimen, vor allem gegenüber Anhängern polytheistischer und dualistischer Religionen, wie im südasiatischen Kontext Hindus und Zoroastrier; bisweilen auch gegen Christen und Juden. Häufig bezeichneten sich die Muslime gegenüber diesen Gruppen als *ahl al-Tawhīd* [A: Leute des *tawhīd*]. Nach Meinung der meisten Theologen ist dem Anspruch *tawhīd* bereits durch das routinemäßig praktizierte Aussprechen des muslimischen Glaubensbekenntnisses genüge getan. Dieser Standpunkt wird von den vier kanonischen Rechtsschulen des sunnitischen Islams geteilt (Gimaret 2000: 389) und erscheint auch im Kommentar von Shameem Khodadeen, dem Imam der vom traditionalistischen Islam kontrollierten Moschee von Fleur Rouge, dem Nachbardorf von Petite Marmite, wenn er sagte: „Wir alle sind *tawhīd*[/Tawhīd], denn wir alle glauben an die Einheit Gottes“ (FN 18.1.05).

Der *širk*-Begriff der gesamtislamischen *wahhābīya*

Der *širk*-Begriff wurde von der islamischen Theologie bereits lange vor Abd al-Wahhābs Wirken entwickelt. Seine Bedeutung geht auf die Gründerzeit des Islams und insbesondere auf Muhammads Kampf gegen die Religion seiner polytheistischen Stammesbrüder zurück. Der Begriff wurde vor allem zur Abgrenzung gegenüber Nichtmuslimen verwendet und beinhaltete für gewöhnlich den unmittelbaren Akt der Verehrung heidnischer Gottheiten (Ende 2002). Die Aufforderung, sich davon fern zu halten, wurde zentraler Bestandteil der gesamtislamischen Identität. Zentrale rituelle Formeln, wie das muslimische Glaubensbekenntnis und solche, welche während der Pilgerfahrt rezitiert werden, fordern vom Gläubigen zu bekennen, dass es keinen zweiten Gott neben Allah gibt (Gimaret 1997: 486).

Abd al-Wahhābs Konzeption von *širk* unterschied sich erheblich von derjenigen, welche in den etablierten Rechtsschulen entwickelt wurde. Er unterschied zwischen *kleinem širk* und *großem širk*. Der *kleine širk* macht eine gottesdienstliche Handlung [A: *'ibāda*] vor den Augen Allahs wertlos. Der *große širk* führte einen Muslim zum Unglauben [A: *kufr*] und damit zu einem der nach islamischen Recht schwersten Verbrechen überhaupt (Dhahabî 1992: 17; Khoury 1991: 94). Dies war neu, denn mit dieser Konzeption konnten sie einem Muslim anhand dessen Handlungen *širk* zuschreiben. Daraus leiteten sie die Berechtigung ab, ihn des Unglaubens [A: *kufr*] zu bezichtigen (Ende 2002: 41). In der Praxis wurde der neue *širk*-Begriff Teil der von den Wahhabiten verbreiteten, anti-traditionalistischen Polemik (Gimaret 1997: 486). Dies geschah häufig mit dem Ziel, den wahhabitischen Anspruch auf Orthodoxie zu unterstreichen (DeLong-Bas 2004: 282). Hierbei waren Zuschreibungen von *širk* Teil von identifikatorischen Dynamiken, um innermuslimische Gruppengrenzen zu ziehen und nur in seltenen Ausnahmefällen Rechtfertigungen zu politischen Morden (z.B. Jansen 1995: 118).

Auch in Mauritius leiten die Wahhabiten aus ihren religiösen Lehren keine aktivistischen Implikationen ab. Sie teilen jedoch mit den wahhabitischen Gründervätern die gleichen theologischen Grundlagen. So äußert sich Shafei Djumeen, einer der wichtigsten wahhabitischen Aktivisten in einer Predigt über den *širk*-Begriff:

„Ena deux qualiter *širk* ene qui appelle *grand širk* et ene qui appelle *tipti širk*. Qui difference ena? Paski pas tout kitchose qui appelle *širk* li retire ene dimoune depuis dans l'islam, li mette li dans *kufir*. C'est seulement *širk al-akbar* couma appelle li dans terme coranique“ (FN 13.4.05).

[M:] „Es gibt zwei Arten von *širk*, einer nennt sich *großer širk* und einer nennt sich *kleiner širk*. Was für einen Unterschied gibt es? Weil nicht alle Sachen, die man *širk* nennt, den Menschen aus dem Islam ziehen und in den Unglauben stoßen. Das ist nur der *širk al-akbar* [A: großer širk] wie man ihn in der Sprache des Korans bezeichnet“.

„Ene dimoune faire *šalāt*, li embelir so *šalāt* affin qui li gagne l'honneur dans li yieux dimoune. Sa c'est *širk* parski *šalāt* li suposement faire zis pou faire Allah plaisir ... mais selma c'est ene *širk* qui forme parti d'ene *tipti širk*. Sa action qui sa dimoune la ine faire. Li pas attane pou gagne nanier devant Allah“ (FN 13.04.05).

[M:] „Ein Mensch betet und er schmückt sein Gebet [z.B. durch lange Gebetszyklen] mit dem Ziel aus, in den Augen der Leute Respekt zu erheischen. Das ist *širk*, denn nur um Allah Freude zu bereiten, darf man das Gebet verrichten ... Aber das ist ein *širk*, der zum *kleinen širk* gehört. Für diese Handlung, die dieser Mensch verrichtet hat, wird er vor Gott überhaupt nichts erreichen“.

Der *širk*-Begriff in Petite Marmite

Bis zur Ankunft der ersten Wahhabiten folgten die Dorfbewohner mit dem, was sie unter *širk* verstanden, im Wesentlichen der Sichtweise der etablierten islamischen Rechtsschulen, wobei die hanafitische Rechtsschule das Gerüst des traditionellen indischen Islams bildet. Die Dorfbewohner verstanden vor der Ankunft der Wahhabiten unter *širk* die unmittelbare Anbetung von Statuen und Idolen nichtislamischer Religionen.

Der wahhabitische *širk*-Begriff wurde unmittelbar nach der Ankunft der ersten Wahhabiten im Dorf verbreitet. Bereits 1983, im Gründungsjahr der Moschee, hatten Pervez Kurremun sowie einige weitere, landesweit bedeutende Aktivisten die Dorfbewohner in Freitagspredigten mit dem neuen *širk*-Begriff konfrontiert (Emrith 1994: 185f; H 14.2.05). Diese frühe Form des Begriffes bildet heute, nach fünfundzwanzig Jahren wahhabitische Propaganda, das dominante kulturelle Wissen der Dorfbewohner. Sie verwenden das Konzept ausgiebig gegen andere Muslime und deren Praktiken. Es dient vor allem in Abgrenzung zum traditionalistischen Islam der Sunna Ğamā'at zur Konstruktion einer eigenen Identität. So werden viele dem traditionalistischen Islam zugeschriebene und auch tatsächlich von deren Anhängern praktizierte, islamische Glaubensformen als *širk* bezeichnet. Zumeist wird der Islam der Traditionalisten in seiner Gesamtheit abgelehnt, da er „voller *širk*“ sei (FN 15.3.05). Dies betrifft vor allem verschiedene Aspekte der Heiligenverehrung. So beispielsweise

Nazrinah, welche unter *širk* das Anbeten von Idolen, die Verehrung von Heiligengräbern und von lebenden Heiligen [U: *pīr*] versteht (Nazrinah 21.3.05). Ähnlich äußert sich auch Haroon Yateem (H 10.1.05). Khaliq, ein jugendlicher Aktivist der Bewegung fügte hinzu, dass vor allem das religiöse Schlachtopfer für islamische Heilige *širk* und deshalb verboten sei (Khaliq 1.2.05). Was für den Islam des religiösen Establishments zutrifft, ist auch für den schiitischen Islam richtig, sofern den Dorfbewohnern bekannt ist, dass es in Mauritius Schiiten gibt. So meinte Zaheer, dass auch der schiitische Islam *širk* sei (Z 20.11.04).

Seit dem Ende des alten Jahrtausends kam eine zweite Generation von Wahhabiten ins Dorf, welche die von den frühen Aktivisten etablierte *širk*-Konzeption verschärfte. So polemisierte beispielsweise während meines Aufenthaltes Shafei Djumeen in einer Freitagspredigt gegen das bei den Muslimen beliebte Aufhängen von Mekkabildern als Andenken an die Pilgerfahrt (FN 9.4.05). Diese Interpretation geht aber den allermeisten Dorfbewohnern zu weit, und selbst ‚beinharte‘ Anhänger verweigern hier ihre Gefolgschaft. So kommentierte selbst die Frau des wahhabitischen Moscheechefs diese *huṭba* mit den Worten ‚ein wenig *širk* ist doch normal, oder?‘ (FN 10.4.05)

Der *bid'a*-Begriff der gesamtislamischen *wahhābīya*

Neben *širk* und *tawhīd* ist *bid'a* [A: unerlaubte islamische Innovation] das dritte religiöse Konzept, welches von Abd al-Wahhāb als zentrales Element seiner Lehre ausgebaut wurde. Es ist auf allgemeiner religiöser Ebene eng mit *širk* verwandt, nur dass sich die heilsbezogenen Konsequenzen nicht ganz so drastisch darstellen. Bei *bid'a* handelt es sich um eine Übertretung des islamischen Rechts. Anders als beim *širk* bleibt die betreffende Person jedoch Muslim und wird nicht zum Ungläubigen. Allerdings kann *bid'a* in extremer Form auch zu *širk* führen.

Die Grundzüge des wahhabitischen *bid'a*-Begriffes wurden bereits von Abd al-Wahhāb angelegt, wobei er sich auf eine prophetische Überlieferung beruft. Demnach führt *bid'a* zu *ḍalāla* [A: religiöser Irrweg] und diese ins Höllenfeuer. Entwickelt und ausgebaut wurde das wahhabitische Konzept der *bid'a* vom Sohn des Ideologiegründers. „According to him, bida generally is what happened after the 3rd century [muslimischer

Zeitrechnung], a span of time including in his definition the age of the pious predecessors (al-salaf al-sâlih) as well as the four imams“ [d.h. die Gründer der vier Rechtsschulen] (Ende 2002: 41). Hieraus leiten die Wahhabiten – wie übrigens auch andere, etwa zeitgleich entstandene religiöse Erneuerungsbewegungen (vgl. Merad 1990) – die Argumentation ab, dass alle religiösen Entwicklungen nach dem dritten, muslimischen Jahrhundert als *bid'a* zu bezeichnen und folglich zu bekämpfen sind. Aus dieser Anschauung heraus polemisieren die Wahhabiten gegen alle Formen des traditionellen Islams und hier insbesondere gegen die islamische Mystik.

Gebrauch und Konzeption des wahhabitischen *bid'a*-Begriffes unterscheiden sich von dem des religiösen Establishments (Ende 2002: 41). So vertreten die Aktivisten des traditionalistischen, mauritischen Islams wie übrigens die Anhänger der vier religiösen Rechtsschulen, die Anschauung, wonach es neben der ablehnenswerten *bid'a* [A: *bid'a sayyi'a*] auch eine nachahmenswerte bzw. zulässige *bid'a hasana* [A: positive religiöse Innovation] gibt (z.B. Gani 1997: 2). Hierbei beziehen sie sich auf eine, auf den ersten rechtgeleiteten Kalifen zurückgehende Überlieferung. Die Wahhabiten lehnen eine solche *bid'a hasana* ab (für Mauritius vgl. Chowthee 2005[2001]: 2; Bahemia Ariff 2000b: 34).

Der *bid'a*-Begriff der mauritischen Wahhabiten

Die erste und zweite Welle der mauritischen Wahhabiten übernahmen die von den saudi-arabischen Gründerfiguren entwickelte Konzeption von *bid'a*, verwendeten sie ausgiebig und verbreiteten sie so in Petite Marmite und anderswo auf der Insel. Sichtbar ist diese Anschauung beispielsweise in der bereits vorgestellten Predigt von Shafei Djumeen aus dem Jahr 1998:

„Ene parmi banne moyens qui l'islam finne perdu so l'authentiziter, qui la veriter fine vine mensonge qui *bid'a* innovation dans *dîn* ine vine *sunna* c'est parski dimoune fine essaye interpret coran par so propre l'esprit. Li fine essaye coran sans qui li refaire a *sunna* Muhammad“ (FN 13.4.05).

[M:] „Eine der Art und Weisen, wie der Islam seine Authentizität verloren hat, wie die Wahrheit zur Lüge geworden ist, wie *bid'a* – Innovation in der islamischen Religion – zur *sunna* [hier: korrekter islamischer Brauch] wird, das ist, weil die Menschen versucht haben, den Koran nach ihrem eigenen Gutdünken zu interpretieren, ohne die *sunna* von Muhammad zu Rate zu ziehen“.

Die Verbreitung des wahhabitischen *bid'a*-Konzeptes lässt sich auch auf performativer Ebene verfolgen. So ist es bei Vorträgen reformistischer Prediger üblich, den in Morisyen gehaltenen Inhalt des Vortrages von einer Anzahl arabisch-islamischer Formeln einzurahmen. Zwar ist den Predigern die Wahl dieser Formeln prinzipiell freigestellt, aber von dieser Freiheit machen nur die zentralen Akteure der Bewegung Gebrauch. Die theologisch weniger geschulten wahhabitischen Prediger – vor allem solche, die in Mauritius und nicht auf der Halbinsel ausgebildet wurden – übernehmen diese Formeln von ihren Autoritäten und benutzen sie in einer kanonisch erstarrten Form. Eine der von den Wahhabiten am häufigsten verwendeten Formeln besteht aus der bereits von Abd al-Wahhâb herangezogenen prophetischen Überlieferung, wonach jede religiöse Neuerung *bid'a* sei und jede *bid'a* ins Höllenfeuer führe (z.B. FN 21.9.07). Eine Tonaufnahme aus dem Jahr 1996 belegt die Verwendung dieser Formel durch Celh Meeah, einem der landesweit einflussreichsten Wahhabiten. Auch weitere führende wahhabitische Theologen wie Pervez Kurremun und Shafei Djumeen verwendeten diese Formel standardmäßig in ihren Vorträgen.

Der *bid'a*-Begriff in Petite Marmite

Der wahhabitische *bid'a*-Begriff wurde von Pervez Kurremun im Dorf eingeführt, der bereits 1983, kurz nach seinem abgeschlossenen Studium in Saudi-Arabien, als religiöser Redner nach Petite Marmite gekommen war. Die Dorfbewohner erinnern sich, dass er zwei Jahre später begann, bestimmte Hochzeitsbräuche als *bid'a* zu bezeichnen (H 14.2.05).

Die aus Petite Marmite stammenden Schüler und Sympathisanten der landesweit bedeutenden Wahhabiten kopieren die Vorbilder der Lehrer und bauen diese Formel in ihre Vorträge ein. So hielt Khaliq Cassam, ein autodidaktischer Anhänger der Wahhabiten und freier Vortragsredner, während meines ersten Feldaufenthaltes Ende 2004 eine religiöse Vortragsserie anlässlich eines Sterbefalls, wo er mehrere Wochen lang fast täglich Predigten im Haus der Hinterbliebenen hielt. Auch er verwendete Abend für Abend die gleiche Formel, die er ins Morisyen übersetzte (z.B. FN 25.12.04).

Die theologisch ungeschulten Sympathisanten der Bewegung übernahmen dieses Konzept, verwenden es heute freimütig und setzen es ausgiebig gegen alle abweichenden

religiösen Praktiken und Anschauungen der religiösen Konkurrenz ein. Die häufigste Zielscheibe der wahhabitischen Polemik ist der traditionalistische Islam. Die Lehrmeinungen und Praktiken seiner Anhänger werden mit dem Vorwurf bedacht und als *bid'atīs* [A: diejenigen, die *bid'a* begehen] bezeichnet (z.B. FN 8.2.05; Z 20.11.04). In der Zeit meines ersten Feldaufenthaltes in den Jahren 2004/05 drehte sich die theologische Debatte in Petite Marmite um eine rituelle Detailfrage beim Bittgebet [A: *du'ā'*] (Khaliq 30.12.05; Z 7.12.05). Während der bereits erwähnten Vortragsreihe zum Totengedenken hielt Khaliq Cassam an einem Abend eine Rede zum Thema *bid'a*. Hierbei forderte er die Familie auf, auf den traditionellen Leichenschmaus vierzig Tage nach dem Trauerfall zu verzichten, da es sich um eine *bid'a* handele (Nazrinah 21.3.05; z.B. FN 6.12.05).

Zur Geistesgenealogie der Wahhabiten

Die Ende des alten Jahrtausends ins Land zurückgekehrten mauritischen Reformisten legten in einigen ihrer Schriften auch ihre Geistesgenealogie und ihre theologischen Vorbilder offen, woraus sich zweifelsfrei eine wahhabitische Identität ableiten lässt. Dies geschieht nur ausnahmsweise, da die Aktivisten die Ideologie vertreten, ihre Positionen ausschließlich aus Koran und *sunna* abzuleiten. Bei einem unter dem Synonym Abu Abil Ashbaal al-Athati schreibenden mauritischen Wahhabiten ist zu erfahren, dass er sich auf Ibn Taimiya, Abd al-Wahhâb und Ibn Bâz stützt. Dies sind allesamt ‚Superschwergewichte‘ der gesamtislamischen wahhabitischen Lehre (Athari 2000: 4; Ende 2002). Auch bei dem in dieser Zeit vom Studium in Saudi-Arabien zurückgekehrten Shabeer Chowthee ist zu lesen, dass er in den Fußstapfen einer Lehre schreitet, die sich im 19. Jahrhundert im heutigen Saudi-Arabien gegründet habe und an deren Spitze Abd al-Wahhâb getreten sei (Chowthee 2006: 4).

VII Die Entwicklung der mauritischen *wahhābīya*

VII.1 Einleitung

In diesem Kapitel soll die organisatorische Basis und die historische Entwicklung der mauritischen *wahhābīya* beleuchtet werden, wobei der Fokus auf den theologisch in Saudi-Arabien ausgebildeten Personen liegt. Hierbei handelt es sich um mauritische Absolventen der wahhabitischen Universität in Medina.

Der wahhabitische Einfluss erreichte Mauritius über zwei verschiedene Kanäle. Dies sind zum einen eine Gruppe reformistischer Muslime um Ajum Dahal und seine Organisation *Cercle Islamique*, die in den 1960er Jahren ein wichtiges Sammelbecken der theologischen Konkurrenten des traditionalistischen, religiösen Establishments auf der Insel war. Aus der gleichen Gruppe ging im Übrigen auch die *Tablīgī Ğamā‘at* hervor. Dem Kreis um Ajum Dahal gelang es, mauritische Muslime zum Studium nach Saudi-Arabien zu schicken. Zum anderen wurde die Insel auch von saudi-arabischen Werbern besucht, die Kandidaten auswählten (Kurremun 11.10.07). Nach Delval hielten sich schon im Jahr 1979 insgesamt 25 mauritische Studenten auf der Halbinsel auf, während drei bereits als Absolventen zurückgekehrt waren (1979: 68). Diese Rückkehrer begannen, die saudi-arabische Lehre in Mauritius zu verbreiten. Die von ihnen propagierten Positionen sowie das Netzwerk von Aktivisten, welches sie knüpften, formte das, was in dieser Arbeit als erste wahhabitische Welle bezeichnet werden soll. Ihre Aktivisten frequentieren heute etwa 20 der cirka 190 Moscheen des Landes, wobei die Moscheevereine von insgesamt acht Moscheen, vor allem im Süden des Landes, zu den treuesten Anhängern gehören (Z 2.1.05).

Innerhalb der ersten wahhabitischen Welle zeigt sich eine erhebliche Heterogenität der Akteure, beispielsweise in der Frage der Inklusion in die politische Landschaft oder in ihrer Beziehung zum traditionalistischen, religiösen Establishment. Oft handelt es sich um individuelle, nur lose miteinander vernetzte, charismatische Akteure mit höchst unterschiedlichen, religions-politischen Strategien.

Die Wahhabiten der zweiten Generation wurden bereits in einem wahhabitischen Milieu in Mauritius sozialisiert. Auch hatten die frühen Absolventen der theologischen

Fakultät von Medina bereits vom traditionalistischen Establishment unabhängige Kommunikationskanäle eröffnet, wodurch sie loyale Schüler nach Medina schicken konnten. Durch ihre wahhabitische Sozialisation auf der Insel hatten sie sich soweit vom religiösen Establishment distanziert, dass sie nach ihrer Rückkehr weit extremere Positionen vertraten, als die Wahhabiten der ersten Generation. Hierdurch blieben ihnen viele wahhabitische Moscheen verschlossen, sodass sie lediglich in fünf Moscheen des Landes predigen durften (Kurremun 11.10.07). Diese zweite Generation von Absolventen kehrte Ende des alten Jahrtausends nach Mauritius zurück. Ihr Zentrum befindet sich in der Doha-Sekundarschule am Stadtrand von Curepipe. In Kreisen der theologisch geschulten Wahhabiten sind diese Akteure als Salafiten bekannt. Sie betreiben eine exklusivistische und konfrontative Identitätspolitik gegenüber den konkurrierenden, islamischen Bewegungen. Weiterhin zeigen sie eine weit größere Homogenität in Fragen des gesamtmauritischen politischen Engagements, ritueller Details, dem Niveau der organisatorischen Vernetzung und der Verwendung von Massenmedien, als die Akteure der ersten wahhabitischen Generation.

VII.2 Die erste Welle der mauritischen Wahhabiten

Pervez Kurremun als wichtiger Vertreter der ersten Welle der mauritischen Wahhabiten

Am Beispiel von Pervez Kurremun und seinem Wirken in Petite Marmite lässt sich die frühe Ausbreitung der *wahhābīya* in Mauritius beschreiben. Der Aktivist hat die Grundlagen der wahhabitischen Theologie etabliert und hier vor allem die wichtigsten, theologischen Werkzeuge *bid'a* und *širk* popularisiert.

Pervez Kurremun wurde 1973 vom landesweit bedeutendsten Sammelbecken reformistisch-islamischer Kräfte, dem *Cercle Islamique* um Ajum Dahal, zum Theologiestudium nach Saudi-Arabien geschickt. Er kehrte 1983 nach Mauritius zurück. Auf der Suche nach Moscheen, die ihn als Freitagsprediger akzeptieren, wurde er in der Nachbarmoschee in New Swamp abgelehnt. Diese Moschee wurde von der Tabligī Ğamā'at kontrolliert, deren landesweite Führung den Aktivisten aufgrund seiner saudi-arabischen Ausbildung mit einem Predigtverbot belegte. Aufgrund lokaler Animositäten zwischen der Moscheeverwaltung von New Swamp und der Führung der neu

gegründeten Moschee in Petite Marmite wurde Pervez Kurremun in Petite Marmite akzeptiert (Kurremun 11.10.07). Hintergrund hierfür war ein konfliktbeladener Spaltungsprozess, bei dem in Petite Marmite eine neue Moschee errichtet wurde. Weiterhin verfügte die neue Moschee noch nicht, wie bei etablierten Gotteshäusern üblich, über einen festen Stamm von externen Freitagspredigern, weshalb man gern auf eine derart hochkarätige Fachkraft zurückgriff. Der damalige Hauptakteur bei der Etablierung der Moschee hatte Pervez Kurremun bereits in Saudi-Arabien kennen gelernt. Während der Theologie in Medina studierte, arbeitete Fareed Boodhoo als ungelernter Arbeiter auf der Halbinsel (FN 9.2.05).

Pervez Kurremun trat im Dorf nicht nur als Freitagsprediger auf, sondern wurde auch als Hochzeitsprediger eingeladen. Er polemisierte gegen Teile des indischen Hochzeitsrituals, die er als *bid'a* bezeichnete (H 18.3.05). Seit Anfang der 1990er Jahre hörte er auf, als Hochzeitsprediger aufzutreten, da sich der Charakter der muslimischen Hochzeiten – auch unter wahhabitischen Einfluss – gewandelt hatte und diese nun einen ausschließlich säkularen Charakter annahmen, was gegen das Auftreten eines religiösen Predigers sprach.

Seit 1992 begann Pervez Kurremun einen Kreis von Schülern zu formen und sie zu Imamen und Freitagspredigern auszubilden. Einer der ersten stammte aus Petite Marmite und wurde später aufgrund dieser Qualifikation zum hauptamtlichen Imam des Dorfes gemacht. Die Ausbildung der religiösen Spezialisten bestand in einem wöchentlichen Kurs in der Hausmoschee des Aktivisten am Rande der Hauptstadt. Inzwischen hat er einen Kreis von mehreren hundert Aktivisten um sich versammelt, von denen regelmäßig etwa 50-100 die Seminare des Theologen besuchen. Zu seinem engeren Kreis gehören etwa 20 Personen, die in den befreundeten Moscheen auf Einladung die Freitagspredigt halten und als Seminarleiter zu Schulungen in die Moscheen gesandt werden.

Diese Aktivitäten ersetzen eine fehlende, institutionalisierte Ausbildungsstätte für mauritische Imame der *wahhābīya*. Hier steht die Bewegung der theologischen Konkurrenz nach, denn die Tablīgī Ğamā'at verfügt über eine solche Ausbildungsstätte [A, M: *dār al-'Ulūm*] am Rand der Hauptstadt (FN 16.11.07). Die Sunna Ğamā'at besitzt

eine zentrale Ausbildungsstätte in der Nähe von Curepipe sowie eine weitere in Plaine des Papayes im Norden des Landes (FN 27.12.04; Z 28.11.07).

Zu seinen weiteren Aktivitäten gehören Kurse für die dörflichen Moscheebesucher. Hierzu schickt er in unregelmäßigen Abständen seine Schüler in die Moscheen, die beispielsweise Grundkurse in Arabisch durchführen, die korrekte Aussprache des Pflicht- und Bittgebets vermitteln oder die Bedeutung einzelner koranischer Suren erklären. Zusätzlich organisiert er zumeist zweitägige Seminare in einer seiner Anhänger-Moscheen, zu denen seine landesweiten Schüler, Sympathisanten sowie ganze Schülerverbände von befreundeten Koranschulen anwesend sind (FN 5.3.05).

Charakteristisch für die missionarische Tätigkeit von Pervez Kurremun ist seine Distanz zu modernen Medien. Seine Methoden sind dahingehend traditionell, dass sie auf individuellen Beziehungen und unmittelbarer Kommunikation beruhen. Auch ermutigt er seine Zuhörer nicht, wie dies andere Wahhabiten tun, Kassettenmitschnitte anzufertigen und zu verteilen, sondern ist im Gegenteil bestrebt, dies zu verhindern, um nach seinen Worten, keine Fehler zu verbreiten (FN 11.10.07). Sein publizistisches Engagement hält sich in sehr engen Grenzen und ist auf einige kleine Broschüren begrenzt. Er publiziert weder in der *offiziellen ethnischen Presse* noch im Bereich der zu den Freitagspredigten in den Moscheen ausgelegten *grauen Literatur* (Penrad 2008: 42).

Bei der *grauen Literatur* handelt es sich um eine *inoffizielle, ethnische Presse*, deren Veröffentlichungen nicht über allgemein zugängliche Kanäle verkauft, sondern zumeist kostenlos zur Freitagspredigt ausgelegt oder in Moscheeläden angeboten werden. Es sind meist Flugblätter und kleinere Pamphlete, aber auch Broschüren zu religiösen Positionen oder Predigtmitschnitte bedeutender Aktivisten. Diese *inoffizielle, ethnische Presse* gibt ausschließlich die Positionen einer religiösen Strömung wieder. Auch weist sie ein hohes Maß an Polemik auf, wobei diese zum größten Teil gegen die theologische Konkurrenz und nur in sehr geringem Maße gegen andere ethnische Gruppen gerichtet ist. Zur wahhabitischen *inoffiziellen, ethnischen Presse* gehört das vom wichtigsten Akteur der hauptstädtischen Zamzam-Moschee veröffentlichte *Zamzam News* sowie *Dawat ul-Haq* und *Al-Hikmah Gazette* (vgl. Mansoor 2004: 3; FN 8.11.07).

Neben dieser Gruppe von Publikationen existiert in Mauritius die *offizielle, ethnische Presse*. Sie richtet sich an Mitglieder einer ethnischen Gruppe, wobei auch hier nur ausnahmsweise Polemiken gegen andere ethnische Gruppen verbreitet werden. Diese Zeitschriften werden vornehmlich in Zentren einer ethnischen Gruppe über allgemein zugängliche Stellen, wie Kioske oder Straßenstände verkauft, an denen auch nationale, überethnische Medien vertrieben werden. Sie diskutieren beispielsweise allgemein-religiöse Themen. Bei den Muslimen sind dies *Impact News* und *Star*, bei den Kreolen *La Voix Creole* und *La Vie Catholique* und bei den Hindus bis Mai 2006 *Sunday Vani*. Auch die Tamilen besitzen ein eigenes Blatt (FN 8.11.07).

Die *nationale, überethnische Presse* ist von dem Konsens geprägt, eine auf Homogenität ausgerichtete Nationalkultur zu entwickeln und ethnische Unterschiede zu nivellieren. Hier wird weitgehend jedes Thema ignoriert, welches für ethnizistische Politik instrumentalisiert werden kann. Zu dieser Gruppe gehören *L'Express*, *5-Plus Magazine* und *Le Mauricien*.

Celh Meeah als wichtiger Vertreter der ersten Welle der mauritischen Wahhabiten

Celh Meeah studierte zur gleichen Zeit wie Pervez Kurremun in Saudi-Arabien und gehört in dieser Hinsicht zur ersten Generation der mauritischen Wahhabiten. Im Hinblick auf seine missionarischen Aktivitäten, die er nach abgeschlossenem Studium in Mauritius entfaltete, unterschied er sich jedoch grundlegend von seinem Kommilitonen, was anhand seines aktiven Gebrauchs moderner Medien ersichtlich wird. Celh Meeah brachte seit 2004 die zur *inoffiziellen, ethnischen Presse* gehörende Wochenzeitschrift *L'Evenment* heraus, die in Petite Marmite von einem seiner Sympathisanten zur Freitagspredigt verkauft wurde (z.B. FN 16.11.04). Weiterhin ermutigte Celh Meeah die Entstehung einer *grauen oralen Literatur* (*littérature grise orale*; Penrad 2008: 42), also zirkulierende Kassettenmitschnitte, indem er seine Zuhörer ermutigte, während seiner Vorträge Tonaufnahmen zu machen und diese an Freunde weiterzugeben. Weiterhin gab er mehrere Broschüren mit seinen theologischen Positionen heraus.

Celh Meeah gründete weiterhin eigene religiöse Bildungsinstitutionen wie eine gewisse Anzahl an Koranschulen. In Mauritius geht die Gründung einer moscheeunabhängigen Koranschule häufig der Gründung einer Moschee voraus, wobei

es Celh Meeah bis auf eine Ausnahme nicht schaffte, ganze Moscheeverbände an sich zu binden und so über loyale Moscheen zu verfügen. Hinzu kam eine von ihm gegründete religiöse Sekundarschule in Curepipe, in der er vornehmlich wahhabitische Positionen verbreitet (*L'Evenment* 10.12.04).

Der Anfang von Celh Meeahs Weg in die religiöse Bedeutungslosigkeit wurde durch sein Engagement in der Parteienpolitik eingeleitet. Celh Meeahs Entscheidung, als Gründer einer islamischen Partei in die mauritische Nationalpolitik zu gehen und zu versuchen, einen Teil der politischen Macht zu erringen, unterschied ihn nicht nur von allen Wahhabiten, sondern auch von allen mauritischen Muslimen. Diese Entscheidung machte ihn zum Beispiel zu einem von Schlee beschriebenen Akteur, welcher exklusivistische, ethnizistische Politiken als Teil von Verteilungskämpfen um zu geringe und begrenzte gesellschaftliche Ressourcen vorhersagt (Schlee 2006: 104f). Sowohl Celh Meeahs Politik als auch Schlees Vorhersagen schlugen am mauritischen Beispiel fehl. Der gesamtislamische wie auch gesamtmauritische Konsens betrachtet seit den späten 1980er Jahren Parteien mit einer offenen, ethnizistischen Propaganda als illegitim. Die Muslime bilden hier keine Ausnahme, denn sie machten in den 1970er und frühen 1980er Jahren die schmerzhafteste historische Erfahrung, wonach ethnizistisches Wahlverhalten in einer demokratischen Gesellschaft bei einem muslimischen Anteil von knapp 18% an der Gesamtbevölkerung und der Existenz von zwei weit größeren ethnischen Gruppen, den Zugang zu politisch verteilten Ressourcen eher verschließt. Somit folgten nur wenige Muslime Celh Meeah. Zwar konnte er mit seiner Parteipolitik vor allem im muslimischen Viertel der Hauptstadt einige Erfolge erringen (Selvon 2001: 425), das politische Establishment jedoch isoliert ihn. Er wurde krimineller Machenschaften beschuldigt (Meeah 2003: VI), als dessen Ergebnis er ins saudi-arabische Exil flüchtete (E 22.08.06).

Nach dem Ende seines Theologiestudiums in Medina forderte er von allen Mitgliedern dieser religiösen Generation am unerbittlichsten das Befolgen wahhabitischer Positionen. Hierbei forderte er vor allem einen Wandel im Gebetsritus, der erst von den Salafiten eingefordert und durchgesetzt wurde. Dies betrifft einen Wandel von dem aus Indien stammenden hanafitischen Gebetsmodus hin zu einem mit Saudi-Arabien assoziierten hanbalitischen Modus. Aufgrund dieser Forderungen verschloss sich vor

Celh Meeah beispielsweise die Moscheetür von Petite Marmite. Er wurde nicht als Freitagsprediger zugelassen.

Den religionspolitischen Todesstoß hingegen versetzte ihm seine für die mauritischen Muslime exzentrische Ritualpolitik. Diese Ritualpolitik isolierte ihn später sogar vom wahhabitischen Konsens, als er aufgrund von machtpolitischen Überlegungen wieder die rituellen Praktiken des traditionalistischen Establishments annahm (FN 8.9.07). Er forderte von seinen Anhängern, den Prophetengeburtstag zu feiern (Z 10.1.05) sowie das Totengebet [A: *ṣalāt al-ġanāza*] nach indisch-islamischem Brauch auszuführen (FN 8.1.05). Darüber hinaus führte er auch rituelle Innovationen ein, mit denen er sowohl zu den Wahhabiten als auch zu den Traditionalisten im Konflikt stand. So feierte er das Fest zum Ramadanende zeitgleich mit Saudi-Arabien, d.h. gewöhnlich einen Tag später als die übrigen mauritischen Muslime (H 14.2.05).

VII.3 Die zweite wahhabitische Welle: die Salafiten

Der salafitische Aktivismus in Petite Marmite

Kennzeichnend für die Aktivisten der zweiten wahhabitischen Welle ist ihre Sozialisation fern von den Einflüssen des offiziellen, traditionalistischen Establishments und der Tabliġi Ġamā'at. Sie wurden von den Aktivisten der ersten wahhabitischen Welle geformt und häufig ab Ende der 1980er Jahre von diesen an wahhabitische Hochschulen in der arabischen Welt geschickt. In der Regel handelte es sich um die islamische *Umm al-Kurā Universität* im saudi-arabischen Medina. Diese Universität wurde 1961 gegründet und in ihrer Ausrichtung entscheidend von ihrem 1999 verstorbenen Rektor und landesweit wichtigsten Theologen, dem saudi-arabischen Großmufti Abd al-Azîz ibn Bâz geformt (Ende 2002: 46).

Typisch für ihren Aktivismus ist der Versuch, in Mauritius kompromisslos strikte, wahhabitische Vorstellungen zu implementieren. Shafei Djumeen beispielsweise begann, unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Mauritius ab 2000 bis 2003 als Lehrer in der Koranschule von Petite Marmite zu arbeiten. Auf ritueller Ebene begann er, das für die Wahhabiten typische Gebetsritual zu unterrichten. Weiterhin war er bestrebt, in der dörflichen Koranschule eine als korrekt islamisch angesehene Kleiderordnung

einzuführen. So führte er eine Schulkleidung nach saudi-arabischem Stil ein. Diese bestand für Jungen aus einem langen, weißen Gewand [M: *ġubba*] und weißer Schädelskappe [M: *bonné*]. Für die Mädchen war ebenfalls eine arabische Schulkleidung vorgesehen, die aus einem schwarzen Kopftuch [A: *hiġāb*], einem weiten Überwurf [A: *ġilbāb*] und langen, weiten Hosen [U: *čus*] bestand. Hinzu führte er Geschlechtertrennung ein. Diese scheiterte jedoch an der dörflichen Situation. Die Klassen bestanden oft nur aus wenigen Schülern, und da nicht genügend Lehrkräfte zur Verfügung standen, gab man die Regelung nach kurzer Zeit wieder auf (Z 11.2.05). Auch die strikte Kleiderordnung wurde von den Schülern unterlaufen. Die Jungen hörten schon nach wenigen Tagen auf, die islamische Schuluniform zu tragen. Die Mädchen beschwerten sich daraufhin, dass sie als einzige islamische Kleidung trugen, während die Jungen diese Vorgaben unterliefen. Sie folgten mit der Ausrede, dass beispielsweise das Kopftuch gerade gewaschen wurde (Z 9.3.05).

Kennzeichnend für den Aktivismus der Salafiten ist eine Professionalisierung der Ausbildung in den Koranschulen. Sie stellten den gesamten Lehrplan nach wahhabitischen Prinzipien um, was zur Einrichtung einer Reihe von typisch wahhabitischen Fächern führte. Die dazu verwendeten Lehrwerke wurden von den Aktivisten selbst verfasst. Auch das Niveau der Ausbildung stieg. So führte Shafei Djumeen schriftliche Leistungstests ein und organisierte zum Ende des Schuljahres Wissenstests (Z 9.1.05).

VII.4 Die konfrontative Art der Salafiten

Typisch für die Wahhabitener der zweiten Generation ist ein konfrontativer Stil. Dies zeigt sich in einem von den Salafiten eingeführten neuen Predigtstil. Zaheer beschreibt diesen wie folgt: „Shafei wird wütend. Er bekommt rote Augen und wird die Stimme erheben“ (Z 6.4.05). Dieser Predigtstil, der mir bereits in Jordanien und Ägypten aufgefallen war, steht im deutlichen Kontrast zur üblicherweise in Mauritius praktizierten sanftmütigen und bedächtigen Art des indischen Islam, welche am klarsten bei den zentralen, religiösen Akteuren des traditionalistischen Establishments wie dem Imam der Freitagsmoschee in Port-Louis zu finden ist (FN 11.1.08). Ein reformistischer

Sympathisant aus Mahébourg beschrieb den salafitischen Stil wie folgt: „Sie vertreten einen Islam, der sehr auf Konfrontation aus ist“ (FN 8.10.04). Und Zaid, ein wahhabitischer Aktivist ergänzt: „Sie gehen direkt in die Moscheen und sagen: ‚Das hier ist falsch, das ist *harâm* [A: verboten]‘. Wenn beispielsweise jemand kommt und sie mit beiden Händen begrüßen möchte, ziehen sie die Hand zurück und sagen, dies sei gegen die *sunna*. Der Prophet habe immer nur mit einer Hand begrüßt“ (FN 5.2.05)

In Petite Marmite hat die aggressive Politik der Salafiten zur Spaltung der Moscheegemeinde und zur Errichtung einer Konkurrenzmoschee geführt. Der Beginn des Spaltungsprozesses wurde im Jahr 2003 eingeleitet. Der Moscheechef begann unter dem Einfluss von Shafei Djumeen, der seit dem Jahr 2000 die Koranschule des Ortes leitete, gegenüber der Tablīgī Ğamā‘at und ihren Anhängern eine restriktivere Politik einzuführen. Bis dahin wurde die Tablīgh im Ort geduldet, was in der Praxis bedeutete, dass die Moscheeführung besuchenden Missionarsgruppen der Bewegung erlaubte, die Moschee für ihre Aktivitäten zu nutzen. Mitte 2003 verlangte der Moscheechef dann für den Besuch der Tablīgh schriftliche Voranmeldungen, welches angesichts der Praxis der recht kurzfristigen Besuche der Tablīgh-Missionare einem Verbot gleichkam. Die wenigen verbleibenden Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at entschieden daraufhin, die Moschee zu verlassen und errichteten eine provisorische Moschee im Stil der bis in die 1980er Jahre weit verbreiteten Wellblech-Hütten. Diese wurde im Dorf als Masdjid Tôle [M: Blechmoschee] bekannt und seit dem Ramadan 2003 benutzt.

Die etablierte Moscheegemeinde setzte daraufhin unter Einfluss von Shafei Djumeen ihre konfrontative Politik gegenüber der Tablīgī Ğamā‘at fort. So entwickelte Shafei Djumeen gegen die Aktivisten der Masdjid Tôle eine skripturalistische Argumentation, wonach er die Errichtung dieses Gebetshauses in unmittelbarer Nähe zur etablierten Moschee in Petite Marmite als unislamisch bezeichnete und das Gebet darin verbot. In seinen Parallelen ging er sogar noch weiter, denn er bemühte Vergleiche zur muhammadanischen Frühzeit, als der Prophet eine Konkurrenzmoschee niederbrennen ließ (Z 15.12.04). Die Moscheführung baute diese Argumentation in eine Schmähschrift gegen die Masdjid Tôle ein.

Die Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at und Aktivisten der Masdjid Tôle waren bei meinem zweiten Feldaufenthalt dabei, eine reguläre Moschee zu errichten. Das Land

gehörte einem der beiden hauptsächlichen Aktivisten der Tabligh im Dorf. Die Gelder für den Bau stammten ebenfalls von den wenigen Sympathisanten im Dorf und zum kleinen Teil von Spenden aus sympathisierenden Moscheegemeinden außerhalb des Dorfes. Weiterhin hatte der wichtigste Aktivist der Bewegung auf einer Missionsreise auf Réunion einen Diamantring als Spende erhalten, den er an den Goldschmied des Dorfes verkaufte (FN 14.8.07). Bei diesem handelte es sich pikanterweise um den damaligen Präsidenten der etablierten Moschee, der den Auszug der Tabligh eingeleitet hatte und den Salafiten die Moscheetür öffnete.

Die Spaltung der Dorfgemeinschaft hat sich als unangenehm empfundenes Ereignis tief in das kollektive Gedächtnis der Dorfbewohner eingegraben. Die Moscheeführung wechselte, und der neue Moscheechef Tibye ging seitdem auf gewisse Distanz zu den Salafiten. Shafei Jumeen wurde als Leiter der Koranschule vom ersten wahhabitischen Imam des Dorfes ersetzt. Während im Jahr 2004/05 noch gelegentlich salafitische Prediger zum Freitagsgebet eingeladen wurden, waren bei meinem zweiten Feldaufenthalt 2007/08 nur noch Pervez Kurremun und seine Schüler, die Aktivisten der ersten wahhabitischen Welle, aktiv. An das schmerzliche Ereignis wurde zur dorfpolitisch wichtigsten Predigt, derjenigen zum Festgebet anlässlich des *'īd al-Fiṭr*, von dem nach Versöhnung strebenden regulären Imam des Dorfes erinnert (FN 15.10.07).

Die Selbstbezeichnung als Salafiten

Die theologisch in Saudi-Arabien ausgebildeten Aktivisten der zweiten, wahhabitischen Generation betreiben eine eigene Identitätspolitik, in deren Rahmen sie beginnen, den Namen „Salafiten“ sowohl als Eigen- als auch als Fremdbeschreibung zu etablieren. Zaid, aus dem Umkreis des Doha-Gymnasiums, beschreibt die Salafiten wie folgt: „Das sind Neuankömmlinge, die nach Pervez Kurremun und seinen Leuten in Saudi-Arabien studiert haben“ (FN 5.2.05; vgl. Kurremun 11.10.07). Und Hossen Usmanjee, der wahhabitische Aktivist aus Petite Marmite ergänzt: „Die Salafiten sind noch keine etablierte Gruppe. Sie haben aber einige einflussreiche Leute“ (FN 16.11.04). Seit spätestens 2006 begannen die Salafiten diese Bezeichnung für sich in Anspruch zu nehmen. So brachte Shabeer Chowthee, einer ihrer wichtigsten Aktivisten, im Jahr 2006

ein Büchlein mit dem Titel *Difference entre Salafi et Barelwi* [Anhänger des traditionalistischen Establishments] (Chowthee 2006) heraus.

Diese Selbstbezeichnung als Salafiten geht auf die Selbstbezeichnung der saudi-arabischen, wahhabitischen Institutionen zurück (Lacroix 2008: 143). Sie bekundet den Anspruch der Wahhabiten, in die geistigen Fußstapfen der Nachkommen der Prophetengefährten [A: *salaf*] zu treten, die als perfektes islamisches Vorbild angesehen werden. Dieser Anspruch wird auch von einer sich ebenfalls „Salafiten“ nennenden Reformbewegung geteilt, die im 19. Jahrhunderts unter anderem in Ägypten aktiv war (Shinar 1993). Diese ägyptische Bewegung ist nicht mit der *wahhābīya* identisch.

VII.5 Die Organisation der Salafiten in Mauritius

Aus der Perspektive der dörflichen Sympathisanten bilden die Salafiten keine eigene Gruppe, sondern formen den Kern wahhabitischer Identität und somit die „echten Tawhîd“ (Z 26.8.07), welche mit ihrer exklusivistischen Identitätspolitik die Gruppenidentität erst geschaffen haben. Auf gesamtmauritischer Ebene ist ihr Einfluss sehr begrenzt. Hossen Usmanjee beschreibt diese Gruppe wie folgt: „Es gibt eine neue Gruppe von ‘*ulamā*’, die etwa zehn Personen stark ist und in Saudi-Arabien ausgebildet wurde“ (FN 11.8.07). Die wichtigsten von ihnen haben sich in einem Aktionskreis mit dem Namen *Al-Hudaa wan-Noor* [A: Rechtleitung und Licht] zusammengeschlossen. Sie betreiben im muslimischen Teil der Hauptstadt einen Buchladen, wo sie ihre mauritischen Publikationen vertreiben. Der Aktionskreis organisiert häufig Vorträge, auf denen wahhabitische Positionen und interkonfessionelle Polemiken verbreitet werden. Sie finden ausschließlich in einer einzelnen, abgelegenen Moschee am Rand der Hauptstadt statt (z.B. FN 1.12.07).

Für die Verbreitung des salafitisch geprägten, wahhabitischen Islams lässt sich die Bedeutung des im Jahr 2001 gegründeten Doha-Gymnasiums, eine Privatschule in Curepipe, kaum hoch genug einschätzen (Z 3.2.05). Sie ist die bei weitem bedeutendere von zwei wahhabitisch geprägten öffentlichen Schulen im Land.

Die momentan 1.500 Schüler, dreizehn von ihnen aus Petite Marmite (FN 3.11.04), werden auf Sekundarschulniveau in den religiösen Zusatzfächern in

wahhabitischen Positionen unterrichtet³⁰. Der Bau der Schule wurde von Qatar finanziert, und die Institution bisher ständig erweitert. So wurde 2005 ein Grundschulbereich eingerichtet und im Jahr 2006 der Fernstudiengang Arabisch an der sudanesischen Universität Khartum. Hierbei handelt es sich um das mauritiusweit einzige Lehrangebot für diese Sprache auf universitärem Niveau. Für die Folgejahre wurde die Einrichtung einer Berufsschule geplant.

Wictorowicz (2004: 11) wies auf die Bedeutung islamischer Nichtregierungsorganisationen als organisatorische Ressource religiöser Bewegungen hin und zeigte auf, wie Solidarität und Vernetzungsgrad durch berufliche Anstellungsmöglichkeiten gesteigert werden können. Dies ist auch am Beispiel der Dohaschule der Fall, die ihren Aktivisten häufig Anstellung als Lehrer bietet und dadurch zum Knotenpunkt salafitischer Aktivitäten im Land geworden ist. So begann Hossen Usmanjee, der erste wahhabitische Imam von Petite Marmite, im Jahr 2003 als Arabischlehrer zu lehren (H 18.4.05; Z. 11.2.05). Mit Shafei Djumeen und Abd Ghafoor Djuhuli fanden zwei weitere, landesweit zentrale salafitischen Aktivisten Anstellung (FN 18.3.05). Diese theologisch ausgebildeten Aktivisten sind in einem mehrköpfigen Gremium namens *Mağlis aš-Šūra* [A: Beratungs-Komitee] organisiert (FN 5.3.05). Das Gremium ist möglicherweise die landesweit wichtigste Instanz, in der die Vertreter der zweiten wahhabitischen Welle ihre Positionen finden.

Die Schule bietet nicht nur theologischen Spezialisten Anstellung, sondern auch besonders aktiven Sympathisanten der Bewegung. So begann Ferooz Permeswar, ein Führungsmitglied des Moscheevereins von Petite Marmite, im Januar 2005 als Fahrer beim Doha-Gymnasium zu arbeiten (FN 2.1.05). Seit diesem Zeitpunkt entfaltete er ein intensives religiöses Engagement und organisierte beispielsweise zusätzliche *madrassa*-Stunden für die Jugendlichen (FN 18.3.05). Weiterhin stellte er als Busbesitzer regelmäßig seinen Bus für religiöse Ausflüge zur Verfügung. Diese und weitere Aktivitäten machten ihn im Jahr 2007 zum stellvertretenden Moscheechef des Dorfes (FN 26.8.07).

Die hohe Bedeutung der Schule für die Ausbreitung des salafitischen Islams zeigt sich in der Tatsache, dass im Dorf der Kern der moscheenahen Jugendlichen aus den

³⁰ Siehe hierzu: <http://www.dohass.org>, gesehen: 23.5.2007.

Schülern der Dohaschule gebildet wird. Selbsterklärtes Ziel ist die Vorbereitung von Missionierungskampagnen unter Nichtmuslimen. Hierbei handelt es sich um eine in Abgrenzung zur religiösen Konkurrenz der Tablīgī Ġamā‘at entwickelten Identitätsstrategie, denn die Wahhabiten werfen den Tablīghis regelmäßig vor, ausschließlich unter Muslimen zu missionieren (FN 18.3.05; FN 19.3.05). In wiefern hier Aktionen folgen, bleibt abzuwarten. Gesamtgesellschaftlich besitzen organisierte Missionierungskampagnen in einem Land, in dem die Bewahrung der eigenen, ethnisch-religiösen Identität konstitutiver Teil der Nationalideologie ist, ein hochexplosives Potenzial (siehe erstes Kapitel dieser Arbeit). Dies ist gerade für dörfliche Gesellschaften wie Petite Marmite zutreffend, in denen die Aufgabe der eigenen, ethnischen Identität – wie dies bei interethnischen Heiraten und der darauf folgenden Konversion eines der Partner der Fall ist – zu gewaltvollen Auseinandersetzungen geführt hat (FN 20.1.05). Größere Aktionen sind jedoch angesichts der auf Kompartimentalisierung und Individualisierung ausgerichteten exklusivistischen Identitätsstrategie der Wahhabiten wenig wahrscheinlich. Auch sind die Bemühungen der wahhabitischen Jugendlichen nicht sehr weit fortgeschritten (FN 19.3.05).

Für wahhabitische Sympathisanten ist die Schule aus mehreren Gründen attraktiv. Aus religiöser Sicht ermöglicht es eine Sozialisation der Kinder im Geist der wahhabitischen Doktrin und nach islamischen Sozialnormen (FN 29.1.05; FN 17.3.05). Aus dieser Perspektive spricht für viele Eltern, dass durch das Besuchen der islamischen Fächer den Kindern der Besuch in der dörflichen Koranschule erspart bleibt. Auch die bereitgestellten Transportmöglichkeiten mit dem Schulbus sind für die Eltern von Mädchen attraktiv, denn religiös eingestellte Eltern vermeiden es, im multikulturellen Mauritius ihre Töchter in öffentlichen Bussen zur Schule fahren zu lassen (Nazrinah 23.3.05).

Aus nichtreligiöser Perspektive ist vor allem die gute Qualität der Lehrkräfte von Bedeutung (H 23.3.05; FN 3.2.05). Dies ist in einem Umfeld wichtig, in dem ambitionierte Eltern regelmäßig ‚Unsummen‘ für Nachhilfestunden ihrer Kinder ausgeben, um Stoff nachzuholen, welcher von überlasteten oder nachlässigen Lehrern nicht regulär vermittelt wurde. Nicht zu vernachlässigen ist auch eine gute Schulspeisung (FN 4.3.05).

Die Bedeutung der salafitischen Publikationen

Aus publizistischer Perspektive setzten die Salafiten die Aktivitäten der ersten wahhabitischen Welle fort. Sie sind Teil der innerreligiösen Polemik. Als solche können sie Teil einer skriptural ausgetragenen personalisierten Debatte mit herausragenden Aktivisten der religiösen Konkurrenz sein. So führte Shabeer Chowthee eine solche Debatte mit *qāri'* Mansoor Lallsaib und Celh Meeah um das Thema der *bid'a* [A: unerlaubte religiöse Neuerung] (Lallsaib 2004; Chowthee 2005). Häufiger ist eine allgemeine Polemik gegen konkurrierende religiöse Gruppen. Dies zeigte sich beispielsweise in den Schriften des unter dem Pseudonym al-Athari schreibenden Salafiten, der eine Sammlung von *fatwās* gegen die Tabliġī Ġamā'at veröffentlichte (Athari 2000). Solche Werke werden von den Sympathisanten der Bewegung konsultiert und als Argumentationshilfe in der individuellen Diskussion mit der religiösen Konkurrenz eingesetzt.

Für die Konstitution der mauritischen Wahhabiten ist eine weitere Funktion dieser Publikationen nicht zu unterschätzen. Zahlreiche Broschüren und Heftchen werden als Unterrichtsmaterial in den wahhabitischen Koranschulen eingesetzt. So wurde beispielsweise in Petite Marmite das Fach *'Aqīda* [A: islamische Doktrin] mit einem Buch von Shabeer Chowthee unterrichtet (FN 17.1.05). In Zusammenarbeit mit Shafei Djumeen erschienen drei weitere Lehrbücher, von denen eines davon für den Unterricht in *Fiqh* [A: islamische Jurisprudenz] verwendet wird (Z 9.1.05).

VII.6 Die personelle und inhaltliche Wahhabisierung der dörflichen Koranschule in Petite Marmite

Das Bild über die Ausbreitung wahhabitischer Ideologien im Ort wäre ohne einen Blick auf die Wahhabisierung der dörflichen Koranschule unvollständig. Diese Wahhabisierung begann ab etwa 1990 und setzte sich an die Stelle der bis dahin existierenden, lokal vermittelten Kette islamischer Gelehrsamkeit.

Die Muslime von Petite Marmite blickten seit der Dorfgründung zwischen 1895 und 1905 (siehe hierzu elftes Kapitel) noch über fünfzig Jahre auf die benachbarte

Kleinstadt Fleur Rouge als religiöses Zentrum. Erst im Jahr 1950 errichtete man im Dorf eine eigene Koranschule. Deren Lehrkräfte rekrutierten sich lange Zeit aus einfachen Landarbeitern. So unterrichtete in den 1950er Jahren ein einfacher Zuckerrohrarbeiter [M: *laboreur*] aus einem Nachbardorf, der dann ab 1960 bis 1975 von einem weiteren Zuckerrohrarbeiter abgelöst wurde. Eigene Lehrkräfte brachte das Dorf ab 1956 hervor. Seit diesem Jahr begann ein angehender Urdlehrer als Lehrkraft zu arbeiten, welcher jedoch ebenfalls in der Kette lokaler Gelehrsamkeit stand (Issup 7.4.05). Von ihm wurden mehrere Lehrkräfte und unter ihnen auch der momentane Dorfimam ausgebildet.

Auch in Fragen ritueller Belange stand das Dorf unter dem Einfluss der traditionalistischen Moschee von Fleur Rouge. Deren rituelle Spezialisten kamen aus den umliegenden Dörfern, teilweise sogar aus Petite Marmite. Seit mindestens 1945, denn so lange reichen die Erinnerungen meines Gewährsmannes Issup Cassam, bis zu seinem Ausscheiden 1968 arbeitete ein zu Wohlstand gekommener ehemaliger Kontraktarbeiter aus Petite Marmite als Imam der Kleinstadtmoschee. Danach wurde er von seinem Schüler aus dem Nachbardorf abgelöst, der seit den 1970er Jahren bis zu seinem Ausscheiden als Imam im Jahr 2000 den rituellen Bedarf der Dorfbewohner abdeckte (Issup 16.4.05). Seit 1983 verfügt Petite Marmite über eine eigene Moschee und mit dessen Imam über eigene Ritualspezialisten.

Religiöse Institutionen wurden im Dorf erst recht spät gegründet. Nachdem die dörfliche Koranschule bereits vier Jahre in Betrieb war, bauten die Dorfbewohner ein Gebäude dafür, nachdem ein „indischer *mawlânâ* aus eigenem Antrieb“ (H 13.4.05) durchs Land reiste und fromme Taten predigte (FN 9.2.05).

Die zwischen 1945 und etwa 1980 vermittelten Bildungsinhalte betrafen zuallererst die rituellen Pflichten der Muslime. Wenn von dem als Lehrkraft arbeitenden, zu Wohlstand gekommenen ehemaligen Kontraktarbeiter aus Petite Marmite berichtet wird: „er hat vor allem Wert darauf gelegt, dass die Leute richtig beten lernen“ (Issup 7.4.05), bleibt zu vermuten, dass nicht alle Muslime fehlerfrei das Gebetsritual ausführen konnten. Heute gibt es in dieser Frage nur in wenigen Ausnahmefällen Lücken. Weiterhin unterrichtete man Koranrezitation, wobei es hier vor allem um eine korrekte Aussprache und nicht um ein Textverständnis ging (H 11.1.05). Zusätzlich lernte man einige *du'â'* [A: Bittgebete] auswendig. Die Sprache der aus dörflicher Sicht höheren Gelehrsamkeit

war Urdu, und so unterrichtete man diese Sprache in den höheren Klassen der Koranschule (Issup 7.4.05).

Die personelle und inhaltliche Wahhabisierung der Koranschule begann, als 1990 Hossen Usmanjee den Posten des Imams und die damit verbundene Leitung der Koranschule übernahm. Vorher hatte er in Curepipe als Imam einer von der Tablīgī Ğamā‘at kontrollierten Moschee gearbeitet, war dort jedoch entlassen worden, als bekannt wurde, dass er Sympathisant von Celh Meeah war und somit unter wahhabitischen Einfluss stand. Im Dorf hatte man ihn gerne aufgrund seiner Arabischkenntnisse eingestellt. Als jedoch klar wurde, dass er das Gebetsritual nach wahhabitischer Art ausführte, regte sich Widerstand, der schließlich 1991 zu seiner Absetzung führte. Er blieb jedoch weiterhin als Leiter und Lehrer der Koranschule im Dorf. Hossen Usmanjee stand auch danach unter massivem wahhabitischen Einfluss. So arbeitete er seit 2004 als Arabischlehrer an der damals neu errichteten wahhabitischen Dohaschule, wo er bis heute als Arabischlehrer tätig ist. 2006 begann er ein über diese Schule vermitteltes Fernstudium in Arabisch an der Universität Khartum/Sudan zu absolvieren.

Hossen Usmanjee revolutionierte den Unterricht an der dörflichen Koranschule. Er richtete 1991 ein Fach (*al-*)*Sīra* [A: Prophetenbiographie] ein, zu dem 1992 der erste formelle Arabischunterricht kam. Dem schloss sich ein Fach in Koranlektüre [A: *qirā‘a*] an. Seit 1995 wurde ein Fach *Du‘ā‘* [A: Bittgebete] und Ende der 1990er Jahre *Étude ḥadīth* [F: *ḥadīth*-Lehre]. Grundlage für den Unterricht waren kleine, von den Wahhabiten für den Gebrauch in den Koranschulen verfasste Broschüren.

Zur Jahrtausendwende stieg der bereits beträchtliche wahhabitische Einfluss auf die Koranschule, als die ersten Salafiten aus Saudi-Arabien zurückkamen. Shafei Djumeen begann ab dem Jahr 2000 eine zweijährige Lehrtätigkeit und wahhabisierte den gesamten Lehrplan. Er führte unter anderem die Fächer *Hifẓ* [A: das Auswendiglernen von Teilen des Korans], *‘Aqīda* [A: die (wahhabitische) islamische Doktrin] und *Fiqh* [A: islamisches Recht] sowie mehrere Fächer über islamische Moral ein. Die dazu verwendete Literatur stammte entweder vom Lehrer selbst oder von seinen salafitischen Kollegen und entstand im ‚Dunstkreis‘ der Dohaschule. Dieser Lehrplan wurde auch

dann noch beibehalten, als er 2003 die Leitung der Koranschule wieder an Hossen Usmanjee zurückgab.

Die im Jahr 2006 neu gewählte Moscheeführung gab die intensiven Kontakte zu den Salafiten auf. Einer der wichtigsten Gründe war die schmerzhaft Spaltung der Moscheegemeinde unter dem Einfluss der Salafiten. Aufgrund dieses Ereignisses wandte sich die Moscheeführung verstärkt Pervez Kurremun zu und überließ auch ihm die Kontrolle der dörflichen Koranschule. Unter seinem Einfluss wurde die Koranschule eng in das von Pervez Kurremun geknüpften Bildungsnetzwerk eingebunden. Der Missionar organisiert seitdem einmal monatlich Seminare für die Lehrkräfte der von ihm kontrollierten Koranschulen, die von Vertretern aus etwa 20 Moscheen besucht werden. Für inhaltliche und organisatorische Fragen bezüglich der Organisation der Koranschulen hat er eine Hotline für erwachsene und jugendliche Lehrkräfte eingerichtet. Darüber hinaus nominierte er im Einzugsbereich jeder Koranschule einen *Mudîr* [A: Direktor], zu dessen wichtigsten Aufgaben die tägliche Anwesenheitskontrolle der Lehrkräfte gehört. Kontaktperson zwischen *Mudîr* und Pervez Kurremun ist ein *Supervisor*, welcher in unregelmäßigen Abständen die *madrasa* besucht (Z 2.9.07).

In Anlehnung an das öffentliche Schulsystem hat sich die Koranschule zu einem Zentrum sozialer Aktivitäten entwickelt. So führte man ab etwa 1990 zum Ende jedes Schuljahres kleine Preisvergabe feiern ein. Dies waren sehr beliebte Anlässe, denn neben Geschenken für die besten Schüler der Koranschule gab es für alle *biryani*, die Festtagsspeise der dörflichen Muslime. Seit 2004 werden nicht nur die besten Schüler ausgezeichnet, sondern jeder bekommt ein kleines Geschenk überreicht.

VIII Arten nichtskripturalistischer Autoritätskonstruktion

VIII.1 Einleitung

An dieser Stelle sollen Praktiken und Ideologien skripturaler Autoritätskonstruktionen diskutiert und die gesellschaftlichen Hintergründe für deren Wirken beleuchtet werden. Dies ist von großem hermeneutischem Nutzen, denn generell werden innerislamische Polemiken im mauritischen Islam ausschließlich nach skripturalistischen Prinzipien geführt. Hierzu soll zuerst auf den folgenden Seiten nach dem Ausschlussprinzip geklärt werden, was nicht zu den skripturalistischen Prinzipien gerechnet werden kann: Ansprüche auf Fähigkeit zu übernatürlichen Eingriffen in den natürlichen Lauf der Dinge, Verweise auf unmittelbaren Zugang zu übernatürlichem Wissen und Ansprüche, die aus heiligen Genealogien abgeleitet werden.

Diese nichtskripturalen Prinzipien besitzen in Mauritius eine hohe Bedeutung, denn Zuweisungen von nichtskripturalen Autoritätskonstruktionen sind wesentlicher Teil der innerislamischen Polemiken. Als Teil der wahhabitischen Identitätskonstruktion weisen die Wahhabiten für sich jede Relevanz nichtskripturaler Prinzipien von sich und schreiben sie dem theologischen Konkurrenten zu.

Die wahhabitische Polemik vergisst, dass auch für die eigene Gefolgschaft, wie auch für die theologisch ausgebildeten Aktivisten, nichtskripturale Prinzipien in der täglichen Verehrungspraxis von Bedeutung sind. Gleichzeitig ist die wahhabitische Polemik gegenüber der theologischen Konkurrenz nicht vollkommen haltlos, denn auch aus neutraler Perspektive lässt sich bestätigen, dass im traditionalistischen Islam diese nichtskripturalen Prinzipien eine höhere Bedeutung als bei den Wahhabiten besitzen.

Der in Mauritius relevante, wesentliche Unterschied zwischen skripturalistischen und nichtskripturalistischen Autoritätskonstruktionen existiert vor dem Hintergrund einer langen Tradition von akademischen Arbeiten, die sich mindestens seit Plato (1945[ca. 380 v.Chr.]: 190, zitiert in Zambrano 2001: 979) über Kierkegaard (vgl. Kirmmse 1998: 24) bis in die heutige Zeit mit Fragen von religiöser und weltlicher Autorität beschäftigen. Max Weber ist in den Sozialwissenschaften eine erste Anlaufstelle für den Autoritätsbegriff. Für ihn gibt es prinzipiell drei Formen legitimer Autorität: zum einen

die auf Gesetzen basierende, zum anderen die aus Verweisen zu Traditionen abgeleitete sowie jene, die auf Charisma beruht (Weber 2001[1968]: 187; vgl. Guazzo 2008: 214).

Diese Konzeptionalisierung bietet sich für die mauritische Situation nicht in befriedigendem Maße an, da sie zu viele bedeutende Unterschiede verschleift und bisweilen keine ausreichend klare Differenzierung zulässt. So würden unter dem Begriff der charismatischen Autoritätskonstruktionen einerseits all jene zusammengefasst werden, die auf Wundern beruhen (vgl. Weber 1978: 214) und andererseits auch solche religiöse Autoritäten fallen, welche zwar keine Wunder, aber göttlichen Auftrag für sich beanspruchten. Dies ist beispielsweise bei einer Anzahl von Mahdi-Bewegungen der Fall, die weltweit im 19. Jahrhundert entstanden. Zu ihnen gehört auch die für Mauritius relevante Ahmadiya-Bewegung. Trotzdem hat der Charismabegriff einen gewissen Nutzen als Quasi-Synonym für nichtskripturalistische Autoritätskonstruktionen.

Weiterhin passt sich der für Mauritius relevante Sufi-Islam nur ungenügend in Webers Kategorien ein, denn seine Akteure bauen gleichermaßen auf das, was mit Weber als traditionelle, charismatische und gesetzliche Autoritätskonstruktion bezeichnet werden könnte. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn ein mauritischer Sufi-Scheich der Qâdirîya-Bruderschaft ein Schutzamulett ausstellt. Es ist keine unrealistische Vorstellung, denn das Amulettwesen ist in der gesamten islamischen Welt verbreitet (vgl. Kriss/Kriss-Heinrich 1960: 1; Zubaida 2003[1995]: 49f, Bledsoe 1993: 118); und so auch in Mauritius, wo von Straßenhändlern vor der *Jumma*-Moschee in Port-Louis regelmäßig *tawîz* verkauft werden. Hierbei handelt es sich um kleine Blättchen, die unter anderem mit koranischen Suren beschrieben sein können. Insbesondere werden im mauritischen Islam die vier mit „*qul*“ [A: sprich!] beginnenden Suren (*al-Kāfirūn*, 109; *al-Ihlās*, 112; *al-Falaq*, 113; *al-Nās*, 114) verwendet. Der Gebrauch heiliger Texte für derlei funktionale („magische“) Zwecke wurde von Graham (1987: 140) als *bibliomancy* bezeichnet. Die einfachen Gläubigen werden mit dem Amulett und dem Scheich die Hoffnung verbinden, den natürlichen Lauf der Dinge positiv beeinflussen zu können. Sie machen damit den Scheich zu einer charismatischen Autorität. Als Scheich ist er in einer Sufi-Bruderschaft initiiert und bezieht einen Teil seiner Autorität aus einer spirituellen Genealogie, die bis zum Ordensgründer zurückreicht. Zusätzlich ist der mystische Sufi-Islam eine seit über tausend Jahren gewachsene Größe in der islamischen Welt. Durch

diese beiden Aspekte wird der Scheich zum Träger traditioneller Autorität. Anders als von den Wahhabiten und anderen Reformisten behauptet (Gellner 2007[1981]: 292; Ernst 1998: 335; Akbarzadeh 2006: 4; Werbner 1998: 5), stehen vor allem indische Sufi-Aktivist*innen von reformierten Sufi-Strömungen nicht über den islamischen Gesetzen, sondern sind fest in sie eingebettet (Ahmed 1996: 345; Lindholm 1998: 225; Ernst 1998: 319; O’Fahey 2003[1993]: 52). Hiermit würden die Sufis in die Kategorie der gesetzlichen Autorität fallen.

Geertz hat für den Islam drei wesentliche Arten der Konstruktion religiöser Autorität beschrieben, „einmal solche, die von einer Wunderkonzeption, und zum anderen solche, die von einer genealogischen Konzeption ausgehen“ (Geertz 1988: 73). Darüber hinaus sind in Mauritius die Fragen relevant, ob das zur Beanspruchung religiöser Autorität erworbene Wissen rational erworben ist oder übernatürlichen Ursprung hat. Diese Arten der Autorität sind Angriffen der „spirituellen Rechten in Gestalt des ‚Skripturalismus‘“ ausgesetzt (Geertz 1988: 94). In Anlehnung an Geertz soll in dieser Arbeit zwischen einer skripturalistischen, einer genealogischen und einer naturalistischen Autoritäts-konstruktion unterschieden werden, wobei es in diesem Kapitel um nichtskripturalistische Autoritätskonstruktionen geht.

Autorität wird oft mit den Begriffen von Macht erklärt, wobei unter Autorität legitime Macht verstanden und als solche reiner Macht gegenüber gestellt wird, die ohne jede legitimisierende Autorität auskommt (Turner 2007: 229; Guazzo 2008: 215). Bei der Betrachtung des Autoritätsbegriffs gibt es zwei verschiedene Perspektiven. Zum einen wird Autorität als eine individuell-psychologische Konstante in Form von Beziehungen zwischen Individuen gesehen (z.B. Zambrano 2001: 978). Zum anderen kann der Autoritätsbegriff als eine über einzelne Individuen herausragende sozialwissenschaftliche Konstante angesehen werden (Weber 2001[1968]). Milgram erinnert daran, dass das Ausmaß von Autorität eines Akteurs auch an das Vorhandensein von konkurrierenden Autoritäten gebunden ist (Milgram 1974 in Guazzo 2008: 215).

Neuere Arbeiten versuchen, das Konzept der Autorität zu ersetzen oder zu ergänzen und schlagen hier den Vertrauensbegriff vor (Turner 2007: 229). Dieser Begriff konzeptionalisiert soziales Material, das mit dem von „Autorität“ erfassten sozialen Realitäten identisch oder überlappend ist. Der Vertrauensbegriff nimmt leicht die

Perspektive der Akteure am unteren Ende des sozialen Spektrums ein, während der Autoritätsbegriff eher von den zentralen gesellschaftlichen Akteuren ausgeht.

VIII.2 Naturalistische Autoritätskonstruktionen

Eine auf gesamtislamischer Ebene und weit darüber hinaus verbreitete Art der Konstruktion religiöser Autorität sind Ansprüche auf Fähigkeiten in die natürliche Ordnung der Dinge einzugreifen und sie auf übernatürliche Weise zu verändern (vgl. Geertz 1988: 73). Diese Art der Autoritätskonstruktion soll als naturalistisch bezeichnet werden. In einem *Sprachspiel* nach naturalistischen Prinzipien würde derjenige Akteur als religiös authentischer gelten, der erfolgreich die meisten bzw. spektakulärsten Wunder für sich in Anspruch nehmen kann. Naturalistische Autoritätskonstruktionen finden sich in den verschiedensten Regionen der islamischen Welt (Kriss 1960: 1; Zubaida 2003[1995]: 49f; Bledsoe 1993: 118; Schlee 2006: 111). Sie sind auch in dem für Mauritius relevanten indischen Islam weit verbreitet (Schimmel 1995b: 290-302) und besitzen bei einigen Sufigruppen eine derart große Bedeutung, dass Lindholm in diesem Zusammenhang sogar von einer „compulsive tendency of Sufi sects to exaggerate the powers of their founders“ spricht (1998: 218). Diese beanspruchten Wunder spielten bei der Konversion der Inder zum Islam eine ganz wesentliche Rolle (Robinson 2003: 23; Dominique-Sila 2003). Inwieweit das naturalistische *Sprachspiel* im indischen Islam die Bedeutung des skripturalistischen *Sprachspiels* überflügelte, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

Im mauritischen Islam kommen naturalistische Autoritätskonstruktionen vor allem bei der um Heiligengräber organisierten Heiligenverehrung zum Tragen. Die Begründung von Heiligenkulten um Heiligengräber spielte in der Frühphase der Institutionalisierung des mauritischen Islams eine entscheidende Rolle. Moscheegründer versuchten, möglichst zeitnah mit der Errichtung eines Gotteshauses, einen Heiligen auf dem Moscheegelände zu bestatten und das Grab zur Pilgerstätte werden zu lassen. Je bedeutender der Heilige, desto größer das mit seinem Grab verbundene Prestige für die Moschee und die sie verwaltende religiöse Gruppe. Diese Dynamik zeigte sich bei den ersten beiden in Mauritius errichteten Moscheen, der *al-Aqsa*-Moschee und der *Jumma*-Moschee. Die Gründerkreise beider Moscheen errichteten schon bald nach dem

Moscheebau Heiligengräber. Im Fall der *al-Aqsa*-Moschee war es die aus der Gründerfamilie stammende Mutter des zweiten Imams, für welche auf dem Moscheegelände ein Heiligengrab eingerichtet wurde. In einem weiteren Heiligengrab in der Nähe des hauptstädtischen Hafens wird die Tochter dieses zweiten Imams verehrt (Jaha 1997a: 356ff; Emrith 1994: 15; Burrun 2002: 282).

Die sozio-religiös, kulturell und ökonomisch wesentlich dynamischeren Akteure der Konkurrenzmoschee hatten die Ressourcen, prestigeträchtigere Heilige anzuwerben. So starb wenige Jahre nach dem Bau der *Jummah*-Moschee ein auf Einladung der Moscheebetreiber im Land weilender Missionar, dessen Wunderkraft sogar das seitens der Kolonialregierung ursprünglich ausgesprochene Verbot der Moscheebestattung rückgängig zu machen imstande war (Emrith 1994: 110; Jaha 1997a: 231, 417ff). Dies ist insbesondere bemerkenswert, da es der letzte Fall einer Moscheebestattung auf der Insel war. Alle nachfolgenden Heiligengräber wurden gewöhnlich auf den Zentralfriedhöfen der beiden für Mauritius relevanten und um religiöses Prestige konkurrierenden Händlerkasten der Meimon und Surti in Riche Terre bzw. Bois Marchand errichtet (Burrun 2002: 280f; Jaha 1997a: 423; Boodhoo 2002: 104).

Werbner weist darauf hin, dass im traditionellen, indischen Islam die Qualität der Heiligenlegenden für den Fortbestand eines Heiligenkultes entscheidend ist (2003: 13). Auch in Mauritius werden für alle verehrten Heiligen übernatürliche Eingriffe in die natürliche Ordnung überliefert, welche deren Verehrung als Heilige nach der herrschenden kulturellen Logik rechtfertigt. Der Tochter des erwähnten Imams wurden wundersame Heilkräfte gegen Cholera nachgesagt. Die „Wunder“ der beiden folgenden Heiligen waren erfolgreiche Auseinandersetzungen mit der wirtschaftlichen und politischen Elite der Kolonialgesellschaft. Von dem besuchenden Missionar wird berichtet, zum einem in seiner Bäre so schwer gewesen zu sein, dass ein Transport zum Friedhof unmöglich war. Zum anderen erwirkte er die Erlaubnis zur Moscheebestattung vom Gouverneur selbst, denn er soll sich in dessen Träume eingeschlichen und ein ursprüngliches Verbot wieder zum Aufheben gebracht haben. Das „Wunder“ eines weiteren Heiligen der gujaratischen Händler war ein erfolgreicher Eingriff in eine ökonomische Auseinandersetzung zwischen franko-mauritischen Kolonialherren und den indischen Kontraktarbeitern. Hier brachte er auf „wundersame“ Weise eine

Zuckerraffinerie zum Stillstand, bis die Forderungen der Arbeiter erfüllt worden waren (Jaha 1997a: 390, 424; Burrin 2002: 281).

Im südasiatischen Islam entwickelte sich das devotionale Genre der *manqabat* [U: Heiligenlegenden], welche heute vornehmlich zu Jahrestagen von Heiligen vorgetragen werden. Ihre Verbreitung ist auf die Moscheen des traditionalistischen Islams begrenzt (FN 3.8.07; FN 11.1.08). Neben expliziten Wundergeschichten (FN 12.1.08) wird in diesem Genre die oftmals übernatürliche, individuelle Frömmigkeit einer religiösen Autorität hervorgehoben (FN 28.11.07). *Manqabat* sind auch ein etablierter Teil von *qavvāl*-Performanzen (FN 18.10.07).

Die Bedeutung von Heiligengräbern bei der Konstruktion islamischer Autorität ist im Hinblick auf die vergangenen Jahre einem erheblichen Wandel unterworfen. Während sie in der Frühzeit der Etablierung islamischer Institutionen eine zentrale Stellung einnahm, schien sie in der Zeit bis etwa 1985 zurückgegangen zu sein, denn von einer Anzahl historischer Heiligengräber abgesehen, wurden keine nennenswerten neuen Heiligengräber eingerichtet. Seit etwa 1985 unterstützt die religiöse Elite des traditionalistischen Islams den Bau bzw. Ausbau von Heiligengräbern. So wurde auf Bestreben von as-Siddiqui, dem wichtigsten Missionar des traditionalistischen Islams, das besagte Heiligengrab in der mauritischen Zentralmoschee renoviert (FN 11.1.08). Hinzu kam eine Anzahl neu eingerichteter Heiligengräber vor allem an Orten, an denen Institutionen des traditionalistischen Islams von landesweiter Bedeutung existieren. So zum Beispiel in Plaine des Papayes (Jaha 1997a: 425), wo sich eine Ausbildungsstätte der Bewegung befindet (Z 28.11.07).

Darüber hinaus wird seit dieser Zeit die Gründung von Heiligengräbern auch von Individuen und von Akteuren außerhalb der religiösen Hierarchie vorangetrieben. So fallen bei einem Besuch des Zentralfriedhofs der sozio-ökonomischen Elite der Muslime mehrere neue Heiligengräber auf, die von Jahangeer-Chojoo, der Spezialistin des mauritischen Islams nicht beschrieben wurden (Jaha 1997a; FN 5.10.07). Weiterhin konnte ich einer lebhaft besuchten Zeremonie an einem bisher nicht beschriebenen Heiligengrab für einen gewissen Jhugroo Miyan am Rande der Hauptstadt beiwohnen (FN 10.9.07).

VIII.3 Genealogische Autoritätskonstruktionen

Neben naturalistischen Autoritätskonstruktionen leiten Muslime auch Ansprüche auf religiöse Autorität durch Bezugnahme auf eine heilige Genealogie ab, die idealerweise bis zu Muhammad, mindestens aber bis zu einer anerkannten religiösen Autorität reicht. Diese Art der Autoritätskonstruktion lässt sich als genealogisch bezeichnen (vgl. Geertz 1988: 73). Basu spricht in diesem Zusammenhang von *gentilcharisma* (2005: 178).

Auf gesamtislamischer Ebene gewannen genealogische Autoritätskonstruktionen bei der Diskussion um die Nachfolge Muhammads nach dem Tod des dritten Rechtsgeleiteten Kalifen Osman eine herausragende Bedeutung. Die Anhänger von Muhammads Schwiegersohn namens Ali forderten hierbei einen Nachfolger aus der prophetischen Linie und somit genealogische Prinzipien ein. Im schiitischen Islam, welcher den Nachkommen des Propheten eine herausragende Rolle als Führer der Gemeinschaft zuweist, sind diese genealogischen Prinzipien Teil der offiziellen Theologie (Madelung 1995: 420-424).

Im traditionellen indischen Islam wurde denjenigen Muslimen, welche erfolgreich Ansprüche auf Abstammung von der Familie Muhammads durchsetzten, ein herausragender religiöser Status zuerkannt (Sanyal 1996: 70). Bisweilen kann ein besonderer Status auch schon durch Ansprüche auf arabische Abstammung erhoben werden (Schwerin 1995: 175; Ahmed 1999: 213). Dies ist auch in Mauritius der Fall, wo die gujaratischen Händler von den meist aus Bihar/Nordindien stammenden Kontraktarbeitern als Araber bezeichnet wurden und ihre Moschee demnach unter dem Namen Mosquee des Arabes bekannt wurde (Jaha 1997a: 231-234). Die Gujaratis wurden aufgrund ihrer helleren Hautfarbe fälschlicherweise als Araber bezeichnet. Die so benannten hatten keinerlei Anlass, diese fehlerhafte Bezeichnung zu korrigieren, da sie religiöses Prestige und Autorität mit sich brachte. In einer historisch gesehen kurzen Periode von etwas mehr als zehn Jahren waren Ansprüche auf eine arabische Herkunft bei den indischstämmigen Muslimen Teil eines sozio-kulturellen Aufstieges. Dieser Trend der Arabisierung der eigenen Vergangenheit erreichte in den 1980er Jahren seinen Höhepunkt und war bereits 1990 weitgehend beendet (Hookoomsing 1986: 129f; Mauritius 1990: 104; Mauritius 2000: 78).

Im indischstämmigen mauritischen Sufi-Islam werden genealogische Autoritätskonstruktionen für gewöhnlich durch Bezugnahme auf einen indischen oder gesamtislamischen Sufi-Kult aktiviert. Hier geht es weniger um eine verwandtschaftliche Abstammung, sondern vielmehr um eine spirituelle Genealogie. So waren beispielsweise die meisten der in mauritischen Heiligengräbern verehrten Sufi-Heiligen Mitglieder der Sufi-Bruderschaft der Qâdirîya, welche ihre heilige Genealogie auf den mittelalterlichen, arabischen Ordensgründer Abd ul-Qâdir al-Djîlânî zurückführt (z.B. Jaha 1997a: 423; Miranda 1990).

VIII.4 Autorität durch übernatürlichen Ursprung des Wissens

Neben dem naturalistischen und genealogischen Prinzip kommt eine dritte Art islamischer Autoritätskonstruktion hinzu, wenn die Ansprüche heiliger Männer und Frauen hinzugerechnet werden, religiöses Wissen direkt aus übernatürlichem Ursprung, oft durch Träume oder Visionen, zu gewinnen (für Beispiele siehe Schlee 2006: 116f). Brenner zeigte am westafrikanischen Beispiel, dass traditionale islamische Autoritäten die verschiedenen Wissensformen hierarchisch ordnen. So wird beispielsweise juristisches Wissen, welches „lediglich“ durch intellektuelle Anstrengungen angeeignet werden kann, geringer gewertet als spirituelles Wissen, welches direkt von übernatürlichen Wesen und ohne intellektuelle Vermittlung erworben wird. Die Vermittlung von spirituellen Wissensformen ist einem engen Kreis an Eingeweihten vorbehalten und setzt eine Initiation voraus (Brenner 2000: 7).

In Mauritius, wie auch anderswo in der islamischen Welt, wird ein durch übernatürliche Eingebung gewonnenes Wissen als *wahy* bezeichnet (vgl. Wensinck 2002: 53-56). Die auf übernatürlichen Ursprung des Wissens aufbauende Autoritätskonstruktion ist in Mauritius nicht weit verbreitet. Sie findet sich heute vornehmlich in polemischen Zuschreibungen der religiösen Konkurrenz. So beispielsweise bei einem wahhabitischen Imam aus dem Norden des Landes, der gegen die Anhänger der Tablîgî Ğamā‘at polemisiert, da in deren Schriften „ständig vom *wahy* irgendwelcher großen Leute“ die Rede sei (FN 5.3.05). Des Weiteren polemisieren die Wahhabiten gegen den Gründer der Tablîgî Ğamā‘at und hier vor allem gegen die Tatsache, dass er das der Bewegung zugrunde liegende Wissen in einem Traum erhalten hat (Athari 2000: 11).

VIII.5 Relativierungen

Selbstverständlich gibt es zwischen den vorgestellten, islamischen Autoritätskonstruktionen Interferenzen und Überschneidungen. Dies gilt sowohl für Überlappungen zwischen den nichtskripturalistischen Prinzipien, als auch zwischen nichtskripturalistischen einerseits und skripturalistischen andererseits. Reine Autoritätskonstruktionen sind normalerweise idealtypische Formen und dürften in der Praxis eher selten auftreten.

Selbstverständlich ist weiterhin, dass es sich bei dem weiter oben seitens der Wahhabiten erhobenen Anspruch, ausschließlich skripturalistische Autoritätskonstruktionen zu verwenden, nicht um eine gesellschaftliche Realität handelt. So finden sich bei den mauritischen Wahhabiten beispielsweise charismatische Autoritätskonstruktionen, auch wenn in weniger drastischer Form als beispielsweise beim Gründer der Ahmadiya, der sich als Mahdi und somit als islamischer Messias, aber auch als Jesus oder sogar als Krishna verstanden sehen wollte (Smith 1986: 301). Bei den Wahhabiten handelt es sich um Celh Meeah, dessen charismatischer Einfluss von seinen Anhängern wie folgt beschrieben wird: „wenn Celh Meeah redet, dann geht das sofort ins Herz. Aber wenn jemand von der Sunna Ġamā‘at oder der Tablġh redet, dann bleibt alles an seinem Platz sitzen“ (FN 12.2.05). Talib Khodaboccus drückt dies wie folgt aus: „Allah lui a donné un don spécial. Quand il parle, le sang coule, les poils se dressent sur la peau. À Maurice, il n’y a pas comme lui. Il est unique ici“ (FN 16.1.05) [F: Allah hat ihm eine spezielle Gabe verliehen. Wenn er redet, dann fließt das Blut (schneller) und man bekommt eine Gänsehaut. In Mauritius gibt es niemanden wie ihn. Er ist hier einzigartig]. Ein kritischer, aber wohlwollender Beobachter drückt die charismatischen Tendenzen von Celh Meeah wie folgt aus: „Er bindet alle Personen an sich und schafft es, ihnen ein x für ein u vorzumachen. Er hat viele blinde Nachfolger“ (FN 16.3.05).

Weiterhin erheben bei weitem nicht alle weltweit verbreiteten, wahhabitischen Gruppen Ansprüche darauf, direkte skripturalistische Autoritätskonstruktionen zu verwenden. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass der Ausschließlichkeitsanspruch der Wahhabiten auf authentischen Skripturalismus in Mauritius und die Zuschreibung fehlender oder unauthentischer skripturaler Autoritätskonstruktion in einem aus dem Sudan stammenden Beispiel umgedreht wird.

Hier sind es Anhänger des traditionalistischen religiösen Establishments, welche den sudanesischen Wahhabiten fehlende skripturale Autoritätskonstruktionen zuschreiben. So war ich im April 2009 als Reiseführer im Nordsudan tätig und unterhielt mich mit dem einheimischen Führer, einem recht intellektuellen städtischen Muslim und Gegner der dortigen Wahhabiten. So meinte er: „Die Wahhabiten argumentieren: der Scheich [Abd al-Wahhâb] hat gesagt ... Und wenn man sie fragt, wo das im Koran und in den *hadithen* steht, wissen sie nicht Bescheid“ (FN 15.4.09).

IX Skripturalisierung als islamische

Autoritätskonstruktion

IX.1 Einleitung

Auf den kommenden Seiten soll gezeigt werden, dass in Mauritius innerislamische Diskurse und Debatten um den Anspruch, authentischen Islam zu vertreten, zunehmend exklusiv in einem Idiom skripturaler Verankerung der eigenen Positionen in den als authentisch angesehenen, heiligen islamischen Quellen Koran und *sunna* geführt werden. Die Wahhabiten und Vertreter anderer reformistischer Strömungen werfen hierbei den Anhängern des traditionalistischen Islams vor, ihre Praktiken und Doktrinen nicht in den authentischen heiligen Schriften zu verankern. Gleichzeitig artikulieren die Reformisten Alleinvertretungsansprüche auf religiöse Authentizität innerhalb eines zwischen konkurrierenden islamischen Strömungen ausgetragenen skripturalistischen *Sprachspiels*. Auch sind es die Reformisten, welche das skripturalistische *Sprachspiel* zum tendenziell einzig legitimen *Sprachspiel* der innerislamischen Polemik erheben³¹.

Im Folgenden sollen die Spielregeln des skripturalistischen Sprachspiels explizit gemacht werden. Ein analytischer Skripturalismus-Begriff soll entwickelt werden, um seitens der Akteure hervorgebrachte Ansprüche auf skripturale Überlegenheit evaluieren zu können.

Traditionalisten und Reformisten unterscheiden sich grundsätzlich in der Frage, wie die Teilnahme am skripturalistischen Sprachspiel geregelt ist. Die wahhabitischen Reformisten fördern einen allgemeinen, demokratischen Zugang zur Schrift. Laien und Autodidakten mit begrenzten religiösen Kenntnissen und ohne akademische Ausbildung werden ermächtigt, an theologischen Debatten teilzunehmen. Diese kulturelle Eigenart lässt sich als demokratischer Skripturalismus bezeichnen. Diese neuen Akteure sind per Definition nicht von einer akademischen Institution ausgebildet, weswegen ihre Beiträge

31 Bisweilen wird in der akademischen Literatur die Anschauung vertreten, dass skripturalistische Argumentationen im Idiom von Reinheit und Unreinheit geführt werden (Eisenlohr 2006a; Schlee 2006: 107). Dies ist im mauritischen Beispiel nur selten und dann lediglich im traditionalistischen Islam der Fall. So kann beispielsweise der Gottesname als „reiner Gott“ [U: *Allah pāk*] wiedergegeben werden. Fragen von Reinheit werden im wahhabitischen Islam gewöhnlich nicht thematisiert. Auch der Gottesname wird hier nach arabischen Vorbildern mit „erhabener Gott“ [A: *Allāh al-Ta'āla*] dargestellt.

zu theologischen Debatten nicht den autorisierenden Stempel einer gelehrten Akademie besitzen.

Die Traditionalisten hingegen praktizieren und fördern einen hierarchisch gesteuerten Zugang zu Koran und *sunna*. Hier werden tendenziell lediglich akademisch ausgebildete Spezialisten als legitime Teilnehmer an theologischen Debatten betrachtet und die Teilnahme von Laien wird unterbunden.

Als Konsequenz unterscheidet sich die anhand des entwickelten Skripturalismus-Begriffes gemessene Qualität der religiösen Beiträge. Die innerhalb des hierarchischen Skripturalismus hervorgebrachten Positionen weisen häufig ein sowohl nach der Anzahl der allgemein als authentisch akzeptierten skripturalistischen Verweise und auch bezüglich ihrer Qualität ein höheres Niveau der skripturalen Verankerung auf.

IX.2 Der Skripturalismus-Begriff und die islamische Rechtstheorie

Zur Entwicklung eines in den Sozialwissenschaften anwendbaren analytischen Skripturalismus-Begriffes lohnt sich ein Blick auf die mittelalterliche islamische Literatur, denn Fragen skripturaler Verankerungen von juristischen Positionen waren für die islamische Jurisprudenz bei der Rechtsfindung von zentraler Bedeutung. Der Methodologie der islamischen Rechtsfindung [A: *uṣūl al-fiqh* (Grundlagen der Jurisprudenz)] widmet sich eine eigene islamische Literaturgattung, in der seit der Entstehung im 9. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert vom Aufbau der Bücher sowie inhaltlich gesehen recht homogene Werke entstanden sind. Die mittelalterliche, islamische Jurisprudenz hat eine erstaunlich kohärente und universal akzeptierte Methodologie der islamischen Rechtsfindung entwickelt (Schacht 1991: 891; Calder 1998: 932).

Innerhalb der islamischen, juristischen Theorie wurden vier wesentliche Quellen des islamischen Rechts benannt. Die wichtigste Quelle ist erwartungsgemäß neben dem Koran auch die *sunna* des Propheten. Da der Korpus muhammadanischer Überlieferungen weit umfangreicher ist als der Koran, kommt ihm in der Praxis eine größere Bedeutung bei der islamischen Rechtsfindung zu. Hinzu kommt der Konsens [A: *iğmā'*] der islamischen Rechtsgelehrten. Auch die Reformisten, wie beispielsweise die Wahhabiten, haben diese Grundprinzipien übernommen, auch wenn sie die Bedeutung

des Konsenses der Rechtsgelehrten zurückdrängen (Merad 1990: 151). Als vierte, allgemein anerkannte Quelle des islamischen Rechts steht weiterhin die Möglichkeit des Analogieschlusses [A: *qiyās*] offen, welche angewendet wird, wenn eine juristische Position nicht explizit, eindeutig und konkret aus den heiligen Schriften ableitbar ist (Calder 1995: 323f).

Die prophetischen Überlieferungen wurden nicht erst seit der Entwicklung der juristischen Methodologie im 9. Jahrhundert zur Rechtfertigung für juristische (oder theologische) Positionen verwendet, sondern schon bald nach dem Tod des Propheten. Neben frei zirkulierenden, authentischen Überlieferungen kamen recht bald Fälschungen in Umlauf, die zur Rechtfertigung eigener religiöser Lehrmeinungen erfunden und eingesetzt wurden. Als Konsequenz entwickelten frühislamische Theologen rigorose Methoden der *ḥadīṭ*-Kritik, wonach die einzelnen Überlieferungen nach vorgegebenen Prinzipien bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit hinterfragt und evaluiert wurden.

Zentral für die Entwicklung dieser *ḥadīṭ*-Kritik ist die Tatsache, dass die muhammadanischen Überlieferungen für gewöhnlich erst Jahrhunderte nach dem Tod Muhammads schriftlich fixiert und vorher von einer Kette mündlicher Überlieferer weitergeben wurden. Diese Kette der mündlichen Überlieferer dient als Beleg für die Authentizität der Überlieferungen und des überlieferten *ḥadīṭ*. Die Kette ist bei den als über jeden Zweifel erhaben authentisch angesehenen *ḥadīṭen* ununterbrochen und reicht vom muhammadanischen Ursprung bis zu ihrer schriftlichen Niederlegung [A: *musnad*]. Fehlt in der Überliefererkette der Prophetengefährte oder wird er beispielsweise aufgrund eines zu geringen Alters als unglaubwürdig eingeordnet, so wird dieses *ḥadīṭ* in die nächst tiefer liegenden Glaubwürdigkeitskategorie als *mursal* [A: unvollständig] eingeordnet. Fehlt ein Überlieferer an einer anderen Stelle der Überliefererkette, so spricht man von *munqati'* [A: unterbrochen]. Die schwächsten Kategorien bei der Bewertung einer Überliefererkette sind *mu'dil* [A: rätselhaft] und *mu'allaq* [A: fraglich], wobei hier zwei oder sogar mehrere Überlieferer fehlen.

Wichtigstes Kriterium bei der Evaluation der Glaubwürdigkeit eines *ḥadīṭes* ist die Beurteilung der Überlieferer. Die glaubwürdigsten *ḥadīṭe* enthalten ausschließlich Überlieferer, denen ein guter Leumund hinsichtlich ihrer Gedächtnisleistungen, ihrer moralischen Integrität und ihrer theologischen Neutralität ausgestellt wurde. Weitere

Kriterien waren Nähe der Überlieferer zum Propheten und ihr Alter. Als Teil des Evaluierungsprozesses entstanden Sammlungen biographischer Informationen über alle Überlieferer. Diese bereits in der islamischen Frühzeit entstandene Literaturgattung ist als *tabaqāt* [A: Klassen (der Überlieferer)] bekannt geworden (Gilliot 1998: 9). Der sich damit beschäftigende, rechtswissenschaftliche Zweig wird *'ilm al-Riğāl* [A: Wissenschaft der (Gewährs-)Männer] genannt.

Die mittelalterlichen *ḥadīṭ*-Sammler [A: *muḥadditūn*] sortierten und klassifizierten die *ḥadīṭe* im Anschluss an eine durchgehende Kritik der Überliefererkette nach ihrer Glaubwürdigkeit. Ihnen wurde eines der Label *ṣaḥīḥ* [A: gesund], *ḥasan* [A: gut], *da'īf* [A: schwach] oder *mauḍū'* [gefälscht] gegeben, wobei letzteres nicht als *ḥadīṭ* akzeptiert wurde (Dickinson 1998: 934). Eine Anzahl von *ḥadīṭ*-Sammlern hat in ihre Kompilationen ausschließlich *ḥadīṭe* aufgenommen, welche als *ṣaḥīḥ* bezeichnet wurden. Hierunter fallen insgesamt sechs als kanonisch angesehene Sammlungen, deren Authentizität auch von den Wahhabiten akzeptiert wird.

Nach Ansicht islamischer Rechtstheorie bedeutet *ṣaḥīḥ* jedoch keineswegs, dass die so klassifizierten *ḥadīṭe* über alle Zweifel erhaben, als genuin und authentisch angesehen werden. Innerhalb der Kategorie *ṣaḥīḥ* gibt es erhebliche Unterschiede. So forderten einige, später marginalisierte, *ḥadīṭ*-Sammler nur solche Überlieferungen mit der höchsten Glaubwürdigkeitskategorie zu belegen und zu sammeln, bei denen jeder Überlieferer physisch beim Akt der Überlieferung des *ḥadīṭes* von seinem Vorgänger präsent gewesen ist. Darüber hinaus sollten die Überlieferungen nicht nur inhaltlich [A: *ma'nawī*], sondern auch sprachlich [A: *lafzī*] identisch sein sowie nicht nur auf einen einzigen Überlieferer zurückgehen, [A: *āḥād*] sondern über mehrere, unabhängig voneinander existierende Überliefererketten [A: *tawātur*] tradiert worden sein (Juynboll 1984; Merad 1990: 148). Das Ergebnis der Evaluierung der *ḥadīṭe* nach den strengsten, aufgestellten Kriterien war niederschmetternd, denn es stellte sich heraus, dass die höchsten Wahrheitskriterien nur von einer Handvoll von *ḥadīṭen* erfüllt wurde (Hallaq 1999). Nach islamischer Rechtstheorie sind somit fast alle prophetischen Überlieferungen nur mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit authentisch.

Im Allgemeinen war die Evaluierung der Überliefererkette eines *ḥadīṭes* das alleinige Werkzeug zur Evaluierung der Glaubwürdigkeit einer Überlieferung. Aus der

Rechtstheorie leitet sich somit eine von den Theologen ausgiebig praktizierte und verbreitete Strategie ab. Die Anschauungen des theologischen Gegenspielers konnten zurückgewiesen werden, wenn es gelang, die Überliefererkette derjenigen *ḥadīṭe* zu diskreditieren, die als Beleg für eine religiöse Lehrmeinung herangezogen wurden (Brown 1996: 19).

Die weitere, grundlegende Methodologie islamischer Rechtsfindung beschäftigte sich zunächst mit der sprachlichen Interpretation der heiligen Schriften, für gewöhnlich die des Korans. Diese Frage ist aufgrund der bisweilen poetischen, mystischen, archaischen oder aufgrund anderer Einflüsse schwer erschließbaren Sprache des Korans notwendig. Aus der Notwendigkeit der Interpretation heraus entwickelte sich das literarische Genre der Korankommentare [A: *tafsīr*], wobei sich bei der Herangehensweise an die Interpretation grundsätzlich zwei verschiedene Prinzipien beschreiben lassen. Eine Gruppe, zu denen der größte Teil der modernen, reformistischen '*ulamā*' gehört, legte Wert auf eine weitgehend buchstabengetreue [A: *zāhir*] Lesart des Korans (Merad 1990: 146f). Eine weitere Gruppe steht in der Tradition intellektueller Strömungen, die bemüht waren, eine über den unmittelbaren Buchstabengehalt hinausgehende, innere Bedeutung [A: *bātin*] aus den heiligen Schriften herauszulesen. (Hodgson 1986: 1098f; Rippin 1998: 86; Turki 2002).

Nach der sprachhermeneutischen Erschließung der heiligen Texte wurden sie von Juristen gesichtet, um daraus juristische Positionen abzuleiten. Diese Positionen können generell-allgemein oder partikulär-konkret sein. Weiterhin können heilige Schriften eine Rechtsposition klar und eindeutig unterstützen oder mehrdeutige, widersprüchliche Interpretationen zulassen.

Der islamische Skripturalismus-Begriff impliziert theologische Divergenz und religiöse Vielfalt

Auf der Suche nach einem für das mauritische Material brauchbaren Skripturalismus-Begriff wurde die universal akzeptierte Methodologie der islamischen Rechtsfindung skizziert. Aus dieser Skizze folgt, dass skripturalistische Argumentationen nicht die Auslöschung theologisch fundierter, alternativer islamischer Positionen, Doktrinen, Praktiken und Rituale bedeutet, sondern deren Existenz einschließt. Grundsätzlich ist zu

vielen Gesellschaftsfragen jeweils mehr als eine qualitativ und quantitativ gleichermaßen skripturalistisch verankerte Position denkbar. Die heiligen Schriften sind offen für Interpretationen in die verschiedensten Richtungen.

Diese skripturalistisch fundierte Divergenz kann sich auf mehreren Ebenen des Interpretationsprozesses zeigen. Bereits bei den Koraninterpretationen [A: *tafsīr*] zeigt sich eine große Bandbreite. Bedeutende Korankommentare wurden häufig aus einer ausgewählten theologischen Perspektive geschrieben, sodass beispielsweise von einer schiitischen oder reformistischen Lesart gesprochen werden kann. Es ist klar, dass diese Kommentare dazu verwendet werden, die entsprechenden theologischen Positionen zu untermauern (Rippin 1998: 85ff). In der polemischen Antwort auf derart verschiedene Interpretationen stehen hier häufig Vorwürfe an den theologischen Kontrahenten im Raum, den Koran zu fälschen. Dies zeigt sich in Mauritius bei Diskussionen zwischen dem traditionalistischen Establishment und der von letzterem als häretisch erklärten Ahmadiya (FN 12.11.04).

Eine weitere, ganz erhebliche Ursache von skripturalistisch untermauerter Divergenz liegt in der Frage, inwiefern der Korpus mittelalterlicher Gelehrsamkeit mit all seinen Korankommentaren, *ḥadīth*- und Urteilssammlungen als authentisch angesehen wird. Die Reformisten, wie beispielsweise die Wahhabiten, vertreten die Doktrin, dass alle muslimischen Generationen seit etwa einhundert Jahre nach Muhammad religiös korrupt und moralisch dekadent waren. Nach reformistischer Position haben allein die Taten und Aussprüche des Propheten, die intellektuellen Anstrengungen der Prophetengefährten sowie die Generation deren Söhne und Enkel eine akzeptable Rolle als Interpreten eines „authentischen“ Islams (Merad 1990). Aufgrund dieser Ideologie sehen die Reformisten alle später entwickelten skripturalistischen Positionen als wertlos an.

Wenn es innerhalb einer einheitlichen Methodik der religiösen Meinungsfindung zu verschiedenen, skripturalistisch gleichermaßen verwurzelten Interpretationen gekommen ist, so wurde diese Tatsache in den klassischen, islamischen Rechtsschulen nicht als Ergebnis der Abweichung von der Orthodoxie, sondern als göttlicher Segen betrachtet (Schacht 1986). Diese verschiedenen Positionen gaben Anlass zur Entstehung einer eigenen Literaturgattung der *ih̄tilāf* [A: Divergenz]-Literatur, welche sich dem

Sammeln von religiösen Positionen widmet, zu denen es keinen Konsens unter den islamischen Rechtsgelehrten gibt (Delong-Bas 2004: 228).

In Mauritius gibt es nur wenige Wahhabiten, welche von der exklusivistischen Position ihrer religiösen Strömung (vgl. Akbarzadeh 2006: 4) Abstand nehmen und die Möglichkeit des *ih̄tilāf* eingestehen. Und auch dies geschieht nur ausnahmsweise und nur im privaten Rahmen. So äußerte sich Hossen Usmanjee, der erste wahhabitische Imam des Ortes, dass es einen *ih̄tilāf* gäbe. Hierbei ergänzte er diese Meinung mit einem Verweis auf die theologische Konkurrenz: „Man kann sie nicht widerlegen, wenn ihre Interpretationen logisch geschlossen und ihre Anschauungen auf Koran und *sunna* gegründet sind“ (FN 11.8.07).

Zusammenfassung

Hier lässt sich mit Hossen Usmanjee beginnen, einige Aspekte des Skripturalismus zusammenzutragen, wie sie sich bei Sichtung der mittelalterlichen Methodologie der islamischen Rechtsfindung ableiten lassen. Skripturalismus lässt sich also ganz grob mit einer Referenzialisierung von islamischen Handlungen in heiligen Schriften umreißen. Die skripturale Dimension hat hierbei eine ganz wesentliche quantitative Komponente. Je mehr Verweise zu heiligen Schriften hergestellt werden können, desto skriptural höherwertig ist sie. Wenn beispielsweise die Sunna Ğamā‘at bezüglich ihrer Lehrmeinung von Muhammad als dem „Siegel der Propheten“ [A: *hātam al-Nabīyīn*; vgl. Schlee 2006: 116] mehrere Dutzend Koranzitate und *ḥadīṭe*, ein halbes Dutzend Positionen von Korankommentatoren, *ḥadīṭ*-Sammlern, je ein Dutzend Meinungen von zentralen Theologen und Rechtsgelehrten auffahren kann (Sheikh 2006: 20-69), dann ist ihre Position skriptural höherwertiger als die der Ahmadiya, welche zu dieser Position lediglich zwei Koranzitate und fünf *ḥadīṭe* vorweisen kann (Bukhuth 2000: 1f).

Der Skripturalismus hat darüber hinaus auch eine ganz wesentliche, qualitative Komponente. Eine juristische Position, welche in Koranzitaten verankert ist, ist skripturalistisch höherwertiger als diejenige, welche ‚nur‘ aus *ḥadīṭen* abgeleitet wird. Je authentischer das *ḥadīṭ*, desto höherwertiger seine skripturale Referenz. Diese wiederum ist höherwertiger als eine, die auf die Meinung von Prophetengefährten zurückgeht. Darüber ist die Art der Verankerung entscheidend: eindeutige, explizite und konkrete

Verweise zu existierenden heiligen Quellen sind skripturalistisch höherwertiger als solche, deren Verweise implizit, mehrdeutig sind bzw. durch einen Analogieschluss abgeleitet wurden.

IX.3 'Aqīda und der mauritische Skripturalismus-Begriff

Auf den vorhergehenden Seiten wurde beleuchtet, inwiefern sich ein sozialwissenschaftlich anwendbarer Skripturalismus-Begriff beim Blick auf die Methodologie der islamischen Jurisprudenz entwickeln lässt. Im folgenden Teil der Arbeit sollen mit Hinblick auf die dabei gewonnenen Einsichten Aspekte der skripturalen Praktiken in Mauritius untersucht werden. Ein Blick auf die skripturalistische Debatte zwischen Wahhabiten und Traditionalisten zeigt, dass die heftigsten Auseinandersetzungen des mauritischen Islams um theologische Doktrinen geführt werden und weniger, wie man vermuten könnte, um Praktiken, die aus diesen Doktrinen abgeleitet werden.

Im mauritischen Kontext werden solche Debatten unter dem Begriff der *'aqīda* geführt, der nach seiner gesamtislamisch-arabischen Bedeutung mit „Doktrin“ bzw. „Glaubensgrundsatz“ übersetzt werden kann (Watt 1986: 332). Die mauritischen Debatten um *'aqīda* werden hierbei auf mehreren Ebenen geführt. Zum einen existiert ein Expertendiskurs, an dem auf wahhabitischer und traditionalistischer Seite die jeweils fähigsten Absolventen der entsprechenden theologischen Kaderschmieden in Saudi-Arabien bzw. in Indien teilnehmen.

Nachdem der *'aqīda*-Begriff in Petite Marmite von den Aktivisten der zweiten, der salafitischen, Generation eingeführt wurde, beteiligten sich theologisch ungeschulte Sympathisanten an der Debatte. Im lokalen Diskurs ist *'aqīda* ein Synonym für *tawhīd* und somit für „authentischen“ und skripturalistisch verankerten Islam. Zaheer erklärt: „Die Tawhīd (Wahhabiten) haben die *'aqīda*-Idee gebracht. Wenn man keine *'aqīda* hat, so hat man kein *tawhīd*. *'Aqīda* ist ein wenig der Islam; die Art, die Religion zu sehen. Man muss der *'aqīda* des Propheten folgen“ (Z 2.3.05). Und Abdallah ergänzt: „Man muss auf die *'aqīda* und das *tawhīd* achten“ (FN 20.3.05). Nazrinah weiß hinzuzufügen, dass beide Begriffe von den Wahhabiten immer im gleichen Kontext erwähnt werden (Nazrinah 21.3.05).

IX.4 Das Beispiel einer 'aqīda-Diskussion bezüglich der Frage der Heiligenverehrung

Die mauritische Debatte um den *waṣīla*-Begriff

Grundsätzlich werden in Mauritius unter dem Oberbegriff der 'aqīda verschiedene theologische Grundsatzdebatten geführt. Eine dieser Debatten betrifft die Frage der Existenz von Heiligen und ihrer besonderen Beziehung zu Gott, welche ihnen eine Rolle als Mittler zwischen Mensch und Allah zuweisen würde. Diese Debatte ist hierbei von höchster theologischer Tragweite, da es um die Frage der vom traditionalistischen Islam ausgiebig praktizierten und von den Wahhabiten vehement bekämpften Heiligenverehrung geht. Die von der Qualität der skripturalistischen Beiträge her gesehen fähigsten Akteure führen diese Diskussion durch kleine, schriftliche Veröffentlichungen wie Broschüren und Pamphlete, welche entweder von den Akteuren und ihren Sympathisanten selbst vertrieben werden, bei Freitagspredigten in befreundeten Moscheen ausliegen oder in Moscheeläden verkauft werden.

Im mauritischen Islam wird die 'aqīda-Debatte um islamische Heiligenverehrung unter dem Begriff der *waṣīla* geführt, wobei es hier um die Frage geht, inwiefern herausragende Wesen, meistens Menschen, aber auch Engel, in der Lage sind, bei Allah erfolgreich Fürsprache für die Mensch einzulegen. Eröffnet wurde die mauritische Debatte um *waṣīla* etwa im Jahr 2000 von wahhabitischer Seite. Der Zeitpunkt korrespondiert mit der Ankunft der salafitischen Welle von ihren Studien in Saudi-Arabien. Bahemia Ariff veröffentlichte in diesem Jahr ein Pamphlet mit dem Namen *Aqeedah*, in dem er auch auf den Aspekt der *waṣīla* einging. Gemäß wahhabitischer Position lehnt Bahemia Ariff jeden Authentizitätsanspruch von *waṣīla* ab und belegt seinen Standpunkt mit einem Koranzitat (*al-A'rāf*, 7:180) und einer prophetischen Überlieferung. In beiden Referenzen wird der Gläubige aufgefordert, Allah bei seinen Synonymen anzurufen (Bahemia Ariff 2000b: 26).

Die Antwort der Traditionalisten wurde im Jahr 2002 publiziert und stammt von der *World Islamic Mission*, die das theologische Schwert des traditionalistischen islamischen Establishments führt. Der Autor dieser Publikation bringt bezüglich der Frage der Zulässigkeit der *waṣīla* wesentlich mehr skripturalistische Belege von gleicher und sogar höherer Qualität an, als die wahhabitische Konkurrenz. So verweist Saleh auf

vier Koranzitate. In einem bittet Muhammad für die Muslime bei Allah um Pardon. Die drei weiteren sind weniger unmittelbar, werden aber vom Autor in diese Richtung interpretiert. Weiterhin werden sieben *ḥadīṭe* zitiert, in denen entweder Personen über die *waṣīla* Muhammads ihre Bittgebete zu Allah schicken oder Muhammad selbst einen Mitstreiter als *waṣīla* benutzt. Darüber hinaus stärkt der Autor seine Positionen mit einem Zitat eines Prophetengefährten sowie einem Verweis auf den Konsens der hanafitischen Rechtsgelehrten (Saleh 2002: 40-44).

Zwei Jahre später griff ein weiterer traditionalistischer Theologe in die Debatte um das Thema der *waṣīla* ein. Hierbei handelt es sich um Mansoor Lallsaib, der als Lehrer einer Sekundarschule in Fleur Rouge tätig ist. Das Schulumfeld weist hinsichtlich der religiösen Ausrichtung der Nachbarmoscheen den dichtesten wahhabitischen Einfluss auf der Insel auf. In einer situationistischen Identitätskonstruktion avanciert der traditionalistische Aktivist zum Frontmann gegen die Wahhabiten. Lallsaib führt regelmäßig religiöse Vorträge in den zentralen Institutionen des traditionalistischen Islams, wo er die Positionen der wahhabitischen Konkurrenz attackiert (z.B. FN 20.8.07; FN 1.9.07). In diesem Kontext ist auch die Entstehung des 2004 veröffentlichten Werks zu sehen. In diesem diskutierte er die skripturalistischen Belege [M: *preuve*] der Wahhabiten hinsichtlich der *waṣīla*-Debatte. Weiterhin zieht er zur Stärkung seiner Position auch die von den mauritischen Wahhabiten nicht erwähnten Positionen von Abd al-Wahhāb, dem geistigen Vater der gesamtislamischen *wahhābīya*, mit ein. Zudem wiederholt Lallsaib die von Saleh aufgeführten Verweise der traditionalistischen Position, welche aufgrund ihrer Unmittelbarkeit und Klarheit zu den aussagekräftigsten Argumenten in dieser Debatte gehören: zwei Koranzitate und zwei *ḥadīṭe*. Lallsaib bedient sich bei der Diskussion der von den Traditionalisten und Wahhabiten vorgebrachten Argumente keiner argumentativen Winkelzüge und keiner sophistischen Hilfsmittel, sondern argumentiert offen, transparent und ausgewogen (Lallsaib 2004: 102-106).

Die Antwort der Wahhabiten erscheint zwei Jahre später von Shabeer Chowthee, dem angriffslustigsten Vertreter der zweiten Generation der mauritischen Wahhabiten. Als Beweis für seine Position führt er die bereits von Bahemia Ariff zitierte koranische Passage sowie zwei *ḥadīṭe* an, welche den Gläubigen zum direkten Bittgebet zu Allah

auffordern. Die Diskussionsführung Chowthees ist polemisch und unausgeglichen. Er verschweigt die von Saleh und Lallsaib vorgebrachten skripturalistischen Verweise und schlachtet vielmehr einige polemisch verwertbare Nebenlinien in der Argumentation der beiden traditionalistischen Autoren aus (Chowthee 2006: 42ff).

Auf diese und ähnliche unausgewogene Argumentationen der Wahhabiten wie Chowthee und anderer Reformisten nahm Mansoor Lallsaib in einem persönlichen Gespräch indirekt Bezug als er sagte: „Die Wahhabiten behaupten, auf die Quellen zurückzugehen, aber in Wirklichkeit fälschen sie in ihren auf Kreol [Morisyen] oder Französisch geschriebenen Pamphleten ihre Quelle. So ist es nach einem *ḥadīṭ* löblich, das Grab des Propheten zu besuchen. Die Wahhabiten haben diese Stelle verfälscht und ‚*qabr*‘ [A: Grab] durch ‚*masǧid*‘ [A: Moschee] ersetzt; also das es löblich sei, die Moschee, nicht aber das Grab zu besuchen“ (FN 29.3.05).

Der *ṣafā'a*-Begriff und die Heiligenverehrung

Die im mauritischen Islam geführte Debatte um die Legitimität der Heiligenverehrung ließe sich mit Blick auf außermauritische Debatten zu diesem Thema noch erweitern, wenn man zu dem *waṣīla*-Begriff, der Frage nach der Existenz eines Mittlers zwischen Mensch und Allah, noch ein mit *waṣīla* weitgehend identisches islamisches Konzept hinzunehmen würde, was in anderen Gegenden der islamischen Welt als Schlüsselbegriff bei Debatten um Heiligenverehrung dient. Hierbei handelt es sich um *ṣafā'a* und damit um die von einem Individuum ausgehende Fähigkeit, bei Gott erfolgreich Fürbitte für Dritte einzulegen.

Die islamischen Reformisten lehnen das Konzept mit Verweisen auf heilige Schriften ab. Jedoch sind die von den traditionalistischen Befürwortern bezüglich der *ṣafā'a*-Frage hervorgebrachten Argumente noch robuster, als die zur Rechtfertigung des *waṣīla*-Begriffes präsentierten. So lassen sich die skripturalistischen Verweise unmittelbar und aus buchstabengetreuer Lesart [A: *ẓāhir*] für die Verteidigung der traditionalistischen Position verwenden. In zwei Koranversen (*al-Baqara*, 2: 255; *Yūnus* 10: 3) ist *ṣafā'a* nur mit Allahs Erlaubnis möglich. Auch über diejenigen, welche um *ṣafā'a* bitten, wird im Koran gesprochen (*Maryam*, 19: 87; *al-Zuḥruf*, 43: 86). Es gibt sogar Verse, in denen ein Engel Fürbitte zu halten scheint (*al-Mu'min*, 40: 7; *al-Šūrā*, 42:

5). Auch in den seitens der Wahhabiten als authentisch anerkannten *ḥadīṭ*-Sammlungen gibt es Überlieferungen, wo Gläubige Muhammad um Fürbitte bei Allah gebeten haben. Weitere als authentisch anerkannte *ḥadīṭe* existieren, wo selbst Muhammad einen verstorbenen Muslim an dessen Grab um *ṣafā'a* bei Allah gebeten hat. Diese Gruppe von Fürsprechern lässt sich ebenfalls mit Referenzen in authentischen *ḥadīṭen* um Engel, weitere Propheten und Märtyrer erweitern (Wensinck 1995: 177f).

All diese skripturalistischen Argumente bezüglich *waṣīla* und *ṣafā'a* wurden von einem auf gesamtislamischer Ebene bedeutenden Theologen zu einem umfassenden Konzept der islamischen Heiligenverehrung ausgebaut (Suvorova 2004: 9; Schimmel 1995b: 288). Hierbei handelt es sich um Tirmīdhī, der gleichzeitig Autor einer der sechs *ḥadīṭ*-Kompilationen ist, welche universal und damit auch von den Wahhabiten als authentisch angesehen werden.

Bei der Antwort der Wahhabiten auf die skripturalistische Übermacht der Argumente bezüglich *waṣīla* und *ṣafā'a* wird die Ebene der skripturalistischen Argumentation verlassen. Vielmehr bedienen sich die Wahhabiten eines ‚tiefen Griffes in die theologische Trickkiste‘. So weisen sie die allgemein als *ṣaḥīḥ* anerkannten *ḥadīṭe* auf der Grundlage theologischer Erwägungen zurück. Grundlage hierfür ist die Kritik der *ḥadīṭ*-Inhalte, [A: *matn*] welche nicht, wie nach skripturalistischen Prinzipien üblich, nur aufgrund der Qualität der Überliefererkette kritisiert werden. Dort, wo die einzelnen *ḥadīṭe* diesen Doktrinen entgegenstanden, verneinten sie deren Gültigkeit. Sie hatten somit eine Verfahrensweise entwickelt, um theologisch missliebige *ḥadīṭe* ignorieren zu können (Brown 1996: 120; vgl. Kister 1999).

IX.5 Das wahhabitische Eingeständnis der Unterlegenheit im skripturalistischen Sprachspiel

Die Analyse der mauritischen Debatte um *waṣīla* und *ṣafā'a* offenbart die, anhand der hier aufgestellten Kriterien festgestellte, skripturale Überlegenheit traditionalistischer Positionen in zentralen, theologischen Streitfragen. Diese Überlegenheit ist besonders bemerkenswert, da beide Seiten ihre führenden und fähigsten theologischen Kapazitäten ins Feld geführt haben. Darüber hinaus gibt es deutliche Hinweise, dass auch die

führenden wahhabitischen Theologen die skripturale Überlegenheit der traditionalistischen Positionen eingestehen.

Bei diesen Hinweisen handelt es sich um eine von den traditionalistischen 'ulamā' geplante Podiumsdiskussion, auf der strittige theologische Fragen vor einem Publikum aus religiösen Aktivisten diskutiert werden sollten. Auf wahhabitischer Seite wurde im Jahr 1983 Pervez Kurremun, einer der heute dienstältesten, wahhabitischen Rechtsgelehrten der Insel, eingeladen. Im konkreten Beispiel sollte ein spezielles Details im islamischen Pflichtgebet [A: *takbīrāt al-Taḥrīm*] diskutiert werden, welches allein von den Wahhabiten praktiziert wird, während es im traditionalistischen, indischen Islam unbekannt ist. Beide Parteien sollten ihre Positionen, selbstverständlich mit skripturalen Argumenten aus Koran und *sunna*, darlegen und verteidigen.

Diese Art von Streitgespräche ist für den traditionalistischen Islam in seinem indischen Herkunftsgebiet mindestens seit dem frühen 20. Jahrhundert belegt (Sanyal 1996: 95) und wurden etwas später auch nach der Ankunft dieses Establishments auf der Insel für Mauritius beschrieben (Siddiqui 1992[1929]: 1). Heute werden diese Streitgespräche vornehmlich von den führenden, traditionalistischen Theologen des Landes angestrebt. Hierzu gehören Djameel Chooramun, der Imam und Freitagsprediger der *al-Aqsa*-Moschee und Generalsekretär der Vereinigung der islamischen Rechtsgelehrten der Sunna Ġamā'at (Keenoo 1989: II) sowie Haroon Hassen, der Freitagsprediger einer weiteren hauptstädtischen Moschee (Chowthee 2001: 4-8; FN 1.12.07).

Nach Erhalt der Einladung holte sich Pervez Kurremun nach eigenen Worten und nach dem, was die Dorfbewohner erzählen, telefonisch Ratschläge von seinen saudi-arabischen Lehrern. Er bekam den dringenden Hinweis, die Teilnahme an dieser Diskussion zu meiden (Kurremun 11.10.07). Diese telefonischen Kontakte sind sehr plausibel, denn auch für die Wahhabiten in Nordnigeria wurden telefonische Kontakte sogar mit Ibn Bâz, dem damaligen theologische Führer Saudi-Arabiens und somit dem weltweit führenden Wahhabiten, bestätigt (Brenner 2000).

Angesichts des allgegenwärtigen Anspruches der mauritischen Wahhabiten auf skripturale Überlegenheit blieben mir für lange Zeit die Motive des Reformisten verborgen, wie auch die Logik, die hinter dem saudi-arabischen Ratschlag steckte, bis ich

bei meinem zweiten Feldbesuch im Jahr 2007/08 eine solche Podiumsdiskussion besuchte. Ihrer Organisation nach war die geplante Diskussion durchaus vergleichbar mit der von Pervez Kurremun. Auch bei dieser Podiumsdiskussion hatte man einen theologischen Gegenspieler eingeladen, welcher vermutlich aus den gleichen Beweggründen wie damals Pervez Kurremun nicht erschienen war. Hierbei handelte es sich um einen Vertreter der Qurânîyûn, die zur Zeit meines Feldaufenthaltes mit ihrer Behauptung, der gesamte Korpus der prophetischen Überlieferungen sei unauthentisch, den geballten Widerstand aller islamischen Strömungen des Landes hervorriefen. Auf der Seite des Establishments trat mit Djameel Chooramun einer der fähigsten und erfahrensten Theologen des Landes auf. Bei seinen Ausführungen dekonstruierte er nicht nur die Position der Qurânîyûn, sondern führte an diesem Abend eine weit verzweigte, skripturalistische Argumentation, in der er unter anderem genüsslich die von den Wahhabiten propagierte Veränderung im Gebetsritual [A: *tabkîrât al-Tahrîm*] sezierte. Hierbei betrachtete er die *hadîte*, mit denen jeweils der traditionalistische und wahhabitische Islam seine Positionen untermauert. Er zeigte, wie Muhammad im Verlauf seines Lebens dieses diskutierte Gebetsdetail zweimal änderte. In der Mitte seiner prophetischen Laufbahn betete er nach heute in Mauritius als wahhabitisch bezeichneten Gebetsmodus. Der *'âlim* erklärte, wie der Überlieferer des „wahhabitischen“ Stils die arabische Welt in jener Zeit verließ und nicht mehr miterlebte, als Muhammad den Gebetsmodus zum Ende seines Lebens hin nach „indischem“ Stil³² änderte. Schließlich argumentierte Djameel Chooramun in Übereinstimmung mit der Meinung seiner Rechtsschule, dass beide Gebetsarten, die traditionalistische und die wahhabitische, orthodox seien, da beide vom Propheten praktiziert worden waren, die traditionalistische jedoch authentischer sei.

Bei einem solchen Streitgespräch zwischen Pervez Kurremun und den traditionalistischen *'ulamā'* wäre die wahhabitische Position gefährlich relativiert und performativ vom Sockel ihres Alleinvertretungsanspruches auf Orthodoxie gestoßen wurden. Pervez Kurremun mied es wohlwissend, dass die *'ulamā'* der Gegenseite fähig

32 Streng genommen wird das traditionalistische Gebetsritual von allen Anhängern der hanafitischen Rechtsschule, also nicht nur in Südasien, sondern auch in Mittelasien und der Türkei praktiziert. Der „wahhabitische“ Ritus wird von allen Anhängern der hanbalitischen Rechtsschule und damit nicht nur von den Wahhabiten, sondern fast auf der gesamten arabischen Halbinsel praktiziert.

und bereit sind, jeden seiner Vorwürfe zurückzuweisen. Dies liegt auch an der überlegenen Gelehrsamkeit des traditionalistischen Rechtsgelehrten. Djameel Chooramun konnte im Vergleich zu Pervez Kurremun auf eine mit zwanzig Jahren doppelt so lange Studienzzeit zurückblicken. Die Entscheidung von Pervez Kurremun, das Podiumsgespräch zu meiden, lässt sich als Eingeständnis realer skripturaler *Unterlegenheit* interpretieren.

Die Entscheidung von führenden Wahhabiten, die direkte theologische Konfrontation mit dem religiösen Establishment zu meiden, wiederholte sich knapp zwanzig Jahre später. So wurde auch Shabeer Chowthee von den führenden Theologen des Establishments zum Streitgespräch eingeladen und bekam telefonisch aus Saudi-Arabien den Ratschlag, ihre Positionen schriftlich in Veröffentlichungen zu widerlegen, aber „pas bizin alle dans zotte debat“ (Chowthee 2001: 4) [M: es ist nicht notwendig in ihre Podiumsdiskussion zu gehen]. Auf diese Weise entstand 2006 ein Pamphlet, in dem Chowthee die theologischen Positionen zu einer strittigen Detailfrage darlegte und für sich in Anspruch nahm, die Positionen der Traditionalisten dekonstruiert zu haben (Chowthee 2006). Bei dieser Behauptung hielt sich Chowthee jedoch nicht an das zwischen konkurrierenden mauritischen Rechtsgelehrten geltende skripturalistische *Sprachspiel*, denn er ging mit keiner Silbe auf die zahlreichen Koranzitate und *ḥadīth* ein, welche die Gegenseite zur Stärkung ihrer Positionen anführte.

Auch sonst hielt sich Shabeer Chowthee in seinen theologischen Streitgesprächen bei weitem nicht immer nur an den Anspruch der Wahhabiten, ausschließlich skripturale Argumente zur Verteidigung der eigenen Positionen zu verwenden. Dies zeigte sich im Jahr 2007 in einer theologischen Auseinandersetzung mit Tariq Ramadhan, einem modernistischen Schweizer Reformisten mit familiärem Hintergrund bei den Gründern der ägyptischen Salafiten. Diese Salafiten stehen zwar theologisch den Wahhabiten der zweiten Generation nahe, haben aber eine abweichende Geistesgenealogie. Tariq Ramadhan wird von muslimischen Intellektuellen im Umkreis der Universität eingeladen und hält sich häufig in Mauritius zu Vortragsreisen auf (FN 6.8.07; FN 15.8.07). So wurde er von Shabeer Chowthee nach Plaine Bas in eine der wenigen Moscheen des Landes mit salafitischem Imam zu einem Streitgespräch eingeladen. Bei diesem trug die mauritische Seite jedoch keine skripturalistische Argumentation vor, sondern die

wahhabitisch-salafitischen Gastgeber verlasen eine *mubāhala* und damit eine gegenseitige Verwünschungsformel mit dem Ziel, durch ein direktes Gottesurteil die Wahrheit zu erfahren (FN 11.8.07). Mit dieser Verwünschungsformel bedienten sich die Salafiten einer naturalistischen, übernatürlichen Autoritätskonstruktion und verwendeten somit ein theologisches Hilfsmittel, dessen Gebrauch sie gewöhnlich leugnen und in polemischer Weise der religiösen Konkurrenz zuschreiben.

IX.6 Die 'aqīda-Debatte zwischen Traditionalisten und Ahmadiya

Skripturalistische Debatten um theologische Doktrinen werden in Mauritius unter dem Schlagwort der *'aqīda* geführt, wobei die aktuell zwischen Traditionalisten und Wahhabiten stattfindenden Diskussionen um die Authentizität der *šafā'a* und *waṣīla* eine ganz besondere Intensität erreichen. Daneben beherrscht eine weitere *'aqīda*-Debatte den innermuslimischen Diskurs. Diese wird zwischen den Traditionalisten und der Ahmadiya-Gemeinde geführt. Die Vertreter der Ahmadiya sehen in dem Gründer ihrer Bewegung den von Muhammad angekündigten Mahdi. Die Vertreter der Traditionalisten wie auch aller anderen islamischen Strömungen weisen diesen Anspruch vehement zurück.

Für die Analyse skripturaler Politiken in Mauritius ist ein Blick auf das Verhältnis zwischen beiden theologischen Gruppen von zentraler Bedeutung. Die mit skripturalistischen Argumenten vorgebrachten Ansprüche der Ahmadiya waren von erstaunlichen Erfolgen der Bewegung gerade in der Frühzeit des mauritischen Islams begleitet. Diese Erfolge provozierten eine massive Reaktion der traditionalistischen Orthodoxie. Erstmals in der publizierten Geschichte des mauritischen Islams lässt sich erkennen, dass die Spielregeln dieser Reaktion skripturalistischen Prinzipien folgen. Gleichzeitig wird deutlich, dass die sich als Reaktion entfaltenden skripturalistischen Debatten nach dem in dieser Arbeit entwickelten Skripturalismus-Begriff von höchstem Niveau sind.

Die ersten Hinweise auf diese skripturalistische Debatte stammen aus dem Nachdruck eines Werkes aus dem Jahr 1929. Es wurde von Abd Aleem as-Siddiqui geschrieben und gibt neben Erinnerungen seines ersten Besuches in Mauritius aus dem Jahr 1928 auch Grundzüge der skripturalistischen Position der Orthodoxie bezüglich der

Ansprüche der Ahmadiya wider (Siddiqui 1992[1929]: 1). Die mir vorliegende Antwort der Ahmadiya auf diese Schrift stammt aus dem Jahr 1955, in der ein pakistanischer Missionar der Bewegung die skripturalistische Verankerung der Ahmadiya in Koran und *sunna* präsentierte. Dieses Werk kursiert in Kreisen der Ahmadiya in einer erweiterten und ins Französische übersetzten Fassung aus dem Jahr 1981 (Bashir 1981).

Die Antwort der traditionalistischen Orthodoxie stammt aus dem Jahr 1992, als das Werk von as-Siddiqui aus dem Jahr 1929 erstmals in einer französischen Übersetzung erschien (Siddiqui 1992[1929]). Als Reaktion der Ahmadiya auf diese neuerliche Debatte erschien im Jahr 2000 das bisher qualitativ bei weitem hochwertigste und damit skripturalistischste Werk der Ahmadiya im mauritischen Kontext. Im vorderen Teil des Buches findet sich die skripturalistische Verankerung der Positionen der Ahmadiya in Koran und *sunna* sowie in den Korankommentaren (Bukhuth 2000: 1ff). Die von der Ahmadiya entwickelten Korankommentare unterscheiden sich bezüglich der Ansprüche der Ahmadiya auf die übermenschliche Natur ihres Gemeinschaftsgründers grundlegend von denen der Orthodoxie.

Die Reaktion der Orthodoxie auf dieses im Jahr 2000 erschienene Werk stammt aus dem Jahr 2006 und wurde aus Anlass von Ereignissen aus dem Jahr 2005 geschrieben. Damals wurde anlässlich der Feierlichkeiten zum Ramadanende der Ahmadiya im Staatsfernsehen ein ungewöhnlich breiter Raum eingeräumt, was die Wut der muslimischen Mehrheit erregte (Sheikh 2006: 3; Bhugalee 2005: 22). Dieses Ereignis ist eingebettet in eine von der Ahmadiya betriebene expansive Raumpolitik und inklusivistische Identitätspolitik, welche im Gegensatz zu starken Tendenzen unter den mauritischen Muslimen steht, sich aus dem öffentlichen Raum zurückzuziehen. Tendenzen zur Kompartimentalisierung und Privatisierung der Religion sind gerade unter den islamischen Reformisten sehr ausgeprägt (siehe hierzu das dritte Kapitel dieser Arbeit).

Als Reaktion auf das Ereignis aus dem Jahr 2005 verstärkten die Traditionalisten ihr publizistisches Engagement gegen die Ahmadiya. Ein in diesem Zusammenhang veröffentlichtes Werk gehört zu den bisher qualitativ hochwertigsten skripturalistischen Beiträgen gegen die Ahmadiya. Es hat darüber hinaus auch das bei weitem höchste skripturalistische Niveau aller mir bekannten Werke des mauritischen Islams. Die Arbeit

setzt sich mit der *'aqīda* der Ahmadiya auseinander. Dies ist die von der Orthodoxie abgelehnte Lehrmeinung, dass Ahmad, der Begründer der Ahmadiya, der von allen Muslimen zu Beginn der Endzeit erwartete Mahdi sei. Mit minutiöser Akribie hat der Autor die Positionen der Orthodoxie in dieser Frage skripturalistisch untermauert. Für die Argumentation hat er nicht weniger als dreißig Koranverse, die Interpretationen von dreizehn Korankommentatoren, dreißig prophetische Überlieferungen, die Meinungen von zehn *ḥadīṭ*-Sammlern, von sieben zentralen Prophetengefährten und schließlich von zehn klassischen Rechtsgelehrten zusammengetragen (Sheikh 2006: 20-69).

Die Geschichte der mauritischen Ahmadiya und die Reaktion der Orthodoxie; 1913-1965

Die skripturalistischen Debatten zwischen Ahmadiya und dem traditionalistischen Establishment lassen sich besser mit einem Blick auf die Geschichte der Ahmadiya-Bewegung in Mauritius einordnen. Diese geht auf das Jahr 1913 zurück, als der erste Mauritier konvertierte. Hierbei handelte es sich um einen islamischen Publizisten von höchster Produktivität und von hohem gesellschaftlichem Engagement (Emrith 1994: 82, 134; Jaha 1997a: 287). Die Ahmadiya wuchs trotz der Gegenwehr des islamischen Establishments und konnte 1921 spektakuläre Erfolge aufweisen. Damals konvertierte der zur muslimischen Oberschicht gehörende Chef der wichtigsten Moschee außerhalb der Hauptstadt. Zwar wurde er aus der Moschee ausgeschlossen, jedoch finanzierte ihm sein einflussreicher Vater den Bau einer eigenen Moschee, welche die erste Ahmadiya-Moschee des Landes wurde (Jaha 1997a: 372, 402; Emrith 1994: 80). Dies geschah zu einer Zeit, als es im ganzen Land nicht mehr als etwa ein Dutzend muslimischer Gotteshäuser gab.

Die Muslime konnten den Fall nicht selbst lösen und wandten sich an die Kolonialmacht. Der Ausschluss des Imams aus der Moschee wurde vor dem mauritischen Kolonialgericht entschieden, wobei sich besagter Gründer der mauritischen Ahmadiya und der Imam der hauptstädtischen Freitagsmoschee als Vertreter der Orthodoxie gegenüberstanden (Emrith 1994: 183). Zwar gewann das religiöse Establishment diesen Prozess, es musste jedoch angesichts der finanzkräftigen Unterstützung der Ahmadiya deren massive Ausbreitung befürchten. Die Surti konkurrierten damals seit gut siebzig

Jahren mit den ebenfalls aus Gujarat stammenden Mitgliedern der Meimon-Händlerkaste um sozio-politische und religiöse Vorherrschaft unter den aus Nordost-Indien stammenden Indo-Muslimen. Bei letzteren handelte es sich vornehmlich um die große, religiös auf die Vorgaben der Gujaratis ausgerichtete, schweigende Mehrheit der muslimischen Kontraktarbeiter.

Die Meimon sahen angesichts dieser gesellschaftlichen Konstellation schnell ihre Unfähigkeit ein, die Ahmadiya mit eigenen, auf der Insel verfügbaren Ressourcen zu bekämpfen. Der Kampf gegen die Ahmadiya wurde zur Chefsache erklärt und beschäftigte die theologischen Spitzenkräfte dieser Gruppe sowie das gesamte Netzwerk des traditionalistischen Islams bis in die 1960er Jahre. Im Jahr 1928 hatte der aufsteigende Chef der Meimon auf einer Auslandsreise einen ebenfalls aufsteigenden Aktivisten der Barelwi-Bewegung kennen gelernt und ihn nach Mauritius eingeladen, um die Ahmadiya zu stoppen (Jaha 1997a: 426-429). Hierbei handelte es sich um Abd Aleem as-Siddiqui. Neben einer Reihe von anti-Ahmadiya-Vorträgen war auch eine direkte theologische Konfrontation in Form eines Streitgespräches angedacht, welche allerdings an den unvereinbaren Forderungen beider Seiten scheiterte (Siddiqui 1929: 1; vgl. Sanyal 1996: 95).

Abd Aleem as-Siddiquis Besuch prägte ganz entscheidend und nachhaltig die religiöse Landschaft des mauritischen Islams. Er selbst war ein Anhänger der in Indien entstandenen Sunna Ğamā'at, welche sich in der Folgezeit zur tragenden Ideologie des mauritischen, traditionalistischen Establishments entwickelte. Diese Gruppe wird bisweilen als Barelwi-Bewegung bezeichnet und bildet einen Dachverband, unter dem mehrere Sufi-Bruderschaften existieren. Die vom Establishment auf der Insel gegründeten und geförderten Institutionen wurden zum organisatorischen Zentrum des traditionalistischen Islams (vgl. zweites Kapitel dieser Arbeit).

Abd Aleem as-Siddiqui war Vertreter einer Gelehrtenfamilie, deren Einfluss und Macht in der folgenden Generation ihren bisherigen Höhepunkt erreichten, wobei sich dieser Einfluss vor allem auf die Länder mit indischer Diaspora konzentrierte (Goodhur 2000: I). Sein Sohn und spiritueller Nachfolger Noorany gründete die tragenden Institutionen des heutigen Staatsislams, namentlich die *Aalemiya*-Schule, welche die

zentrale Ausbildungsstätte traditionalistischer Imame auf der Insel ist³³, sowie den mauritischen Arm der *World Islamic Mission* (WIM). Die Organisation, deren Sitz sich in Pakistan befindet, sieht sich gern als gesamtislamischer Akteur und als Gegengewicht zur wahhabitisch dominierten Islamischen Weltliga mit Sitz in Saudi-Arabien. Noorany brüstet sich in seinen Schriften, die Anhänger der Ahmadiya bereits 1964 zu Nichtmuslimen erklärt zu haben, worauf ihnen fortan der Besuch von Mekka untersagt blieb (Nazeerally 2004: 2; vgl. Schimmel 1995a: 115).

IX.7 Der demokratische Skripturalismus in Petite Marmite

Die in den vorangegangenen Passagen diskutierten Beispiele skripturaler Debatten lassen sich allesamt der theologischen Elite der islamischen Religionsgemeinschaft zuordnen. Darüber hinaus gewinnt das skripturalistische Prinzip unter den religiösen Autodidakten aus Petite Marmite eine eigene Bedeutung. Sie beteiligen sich an der theologischen Debatte der religiösen Eliten und nehmen für sich in Anspruch, auf Augenhöhe zu den religiösen Spezialisten zu stehen. Weiterhin sind für die Dorfbewohner skripturale Argumentationen Verweise auf die theologischen Positionen der wahhabitischen Elite, denen die Laien Alleinvertretungsanspruch auf religiöse Authentizität zuschreiben. In der Folge sehen die Dorfbewohner jegliche Form eigener skripturaler Beiträge als eine Verlängerung und Kontinuität des wahhabitischen Absolutheitsanspruches.

Beispielsweise unterhielt ich mich mit dem Wahhabiten Abdallah und erzählte ihm, dass ich neulich eine *naat*-Veranstaltung der islamischen Traditionalisten besucht hatte. Hierauf erwiderte er, dies sei *širk* [A: Polytheismus]; man hätte kein Recht, solcherlei Programme zu frequentieren. Nach einer kurzen Pause fügte er hinzu, ich könne ja die Gelegenheit nutzen, um unter den Anhängern des traditionalistischen Islams zu missionieren und sie „auf den rechten Weg zu führen“. Als ich ihn fragte, wie ich dies denn tun solle, antwortete er, ich solle ihnen sagen: „qul huwa Allahu ahad“ [A: sprich! Gott ist einzig] (*al-Ihlās*; 112) (FN 19.9.07). In der Interpretation dieser Begebenheit verwies Abdallah auf eine koranische Sure, von der er glaubte, sie könne als

33 Über den Gründer gibt es widersprüchliche Angaben. Nach der für den mauritischen Islam autoritativen Jahangeer-Chojoo (1997a: 459) wurde die Ausbildungsstätte von Abd Aleem as-Siddiqui 1956 gegründet. Nach Goodhur (2000: I) hingegen starb Abd Aleem as-Siddiqui bereits im Jahr 1954 in Medina, sodass die Institution von seinem Sohn und Nachfolger Noorany gegründet wurde.

skripturalistischer Beitrag für eine theologische Debatte mit den Traditionalisten um die fehlende Authentizität des *naat* dienen.

In einem anderen Beispiel schrieben Zaheer und Khaliq Cassam, zwei damals 16-jährige Lehrkräfte der dörflichen Koranschule, eine Broschüre, in der sie gegen die beispielsweise von der Sunna Ğamāʿat im großen Stil organisierten Feierlichkeiten zum Prophetengeburtstag polemisierten. Die notwendigen Koranzitate und prophetischen Überlieferungen recherchierten sie im Internet. Sie baten Shafei Djumeen, einen der landesweit führenden Wahhabiten der zweiten Generation, diese Broschüre zu publizieren. Das Vorbild für die Aktivitäten der Jugendlichen lag ganz klar in den Aktivitäten der Wahhabiten, welche mit kleinen Broschüren gegen Praktiken und Doktrinen der religiösen Konkurrenz polemisieren (FN 27.1.05).

In Petite Marmite richtet sich der größte Teil des mit sportlichem Ehrgeiz betriebenen Engagements des volkstümlichen Skripturalismus gegen die Tablīġī Ğamāʿat und hier vor allem auf dem Bestreben nachzuweisen, dass der Gebrauch von *Fadâil al-Amâl* (Kandhlawi 2004), ihre häufig verwendete Schriftensammlung, nicht legitim sei. Hierbei sehen sich theologisch ungebildete Sympathisanten der *wahhābīya* fähig und autorisiert, an der skripturalistischen Debatte zwischen den theologischen Strömungen teilzunehmen. Mehrere wahhabitische Aktivisten aus dem Dorf besitzen oder wünschen sich Kopien von *Fadâil al-Amâl*, um darauf „reagieren“ zu können. Dies bedeutet in der Regel, die Argumente mit skripturalistischen Gegenargumenten zu erwidern (FN 11.11.04; FN 26.11.04). Selbst Haroon Soyfoo, ein Vorstandsmitglied des Moscheevereines aus der zweiten Reihe mit einer selbst für mauritische Maßstäbe bescheidenen Vierklassen-Schulbildung, bat mich, ihm für diesen Zweck ein Exemplar von *Fadâil al-Amâl* zu besorgen (FN 27.11.04). Hossen Usmanjee betont, dass die Tablīġhies „Koran und *sunna* beiseitegelegt haben für *Fadâil al-Amâl*“ (FN 26.10.04). Der gleichen Meinung sind auch andere Wahhabiten des Dorfes, welche sagen: „wir haben den Koran und die *sunna* und die haben *Fadâil al-Amâl*“ (FN 21.10.04). Folglich hat man nach Zaheer kein Recht, *Fadâil al-Amâl* zu lesen, denn „Koran und *ḥadīṭ*, das reicht“ (Z 20.11.04).

Begründet wird die Meinung der Wahhabiten dadurch, dass in *Fadâil al-Amâl* „ein Haufen falsche Geschichten und sogar *širk*“ drinsteht, wie es Hossen Usmanjee

ausdrückte (FN 26.10.04). Der gleichen Meinung ist auch Solim Bauchha, nach dem dort viele „choses bizarres et mensonges“ (FN 11.11.04) [F: bizarre Dinge und Lügengeschichten] zu finden sind. Zaheer präziserte, indem er die bereits erwähnte Geschichte einer Ratte erzählte, die aufgrund ihrer Vorliebe für Käse in der Rattenfalle verendete, woraus die Aktivisten der Tablîgh ableiten, man solle kein Genießer im Leben sein (Z 16.8.08). Wenn die Wahhabiten eingestehen, dass *Fadâil al-Amâl ḥadīte* enthält, so sind sie „entweder falsch interpretiert oder schwach³⁴“ (Z 16.8.07). Die mit dem Idiom der skripturalen Authentizität geführte Polemik um die Verwendung von *Fadâil al-Amâl* blieb in Petite Marmite nicht ohne Folgen. So applaudierten die Anhänger der Wahhabiten dem Präsidenten der Moschee, welcher den Anhängern der Tablîgh verboten haben, *Fadâil al-Amâl* in der Moschee zu lesen (Z 1.1.05; vgl. sechstes Kapitel dieser Arbeit).

IX.8 Die Qualität des demokratischen Skripturalismus

Es lohnt ein Vergleich zwischen den skripturalen Beiträgen der Dorfbewohner mit denen der weiter oben vorgestellten theologischen Debatten, wie sie von der religiösen Elite geführt wird. Der Einstieg der Dorfbewohner in die theologische Debatte unterscheidet sich hinsichtlich der Qualität der Beiträge ganz erheblich von der seitens der auf gesamtislamischer Ebene bedeutenden Rechtsgelehrten entwickelten Kulturtechnik des Skripturalismus, wie sie von den religiösen Eliten praktiziert wird und weiter oben skizziert wurde (vgl. Schacht 2006[1959]: 272; Lapidus 2006[2001]: 143). Das, was die Dorfbewohner als Skripturalismus praktizieren, ist hinsichtlich der Komplexität der Beiträge gewöhnlich nicht mehr als eine ‚homöopathisch verdünnte‘ Kopie der von den akademisch geschulten Rechtsgelehrten praktizierten Kulturtechnik.

Das aus Petite Marmite zusammengetragene Feldmaterial korrespondiert mit den Vorhersagen von Eickelman (2006[1998]: 18, 21) und Zaman (2002: 2), welche in der Ausbreitung des Skripturalismus als tendenziell einzige und universale Art der islamischen Autoritätskonstruktion in der islamischen Welt einen Sieg des Skripturalismus als eine bisher den islamischen Rechtsgelehrten [A: *‘ulamā’*] vorbehaltenen Kulturtechnik zu sehen glauben. Ihrer Anschauung nach kam es während

34 „Schwach“ [A: *ḍa’īf*] ist ein Terminus technicus für die Glaubwürdigkeit eines *ḥadīte*.

der Ausbreitung der westlichen Moderne in der islamischen Welt, namentlich durch die nun massenhaft verbreitete höhere Bildung, die überall erhältlichen, preiswerten Druckerzeugnisse und anderen neuen Medien, zu einer Ausbreitung der *'ulamā'*-Kultur. Der große Korpus von Werken mittelalterlicher, islamischer Autoren, auch aus entlegenen Gegenden der islamischen Welt, welche bis dato lediglich als Manuskript vorlagen, wurde nun zum ersten Mal den *'ulamā'* und somit den klassischen Trägern der skripturalistischen Orthodoxie zugänglich gemacht (Zaman 2002: 41). Dies erlaubte ihnen, ihre fachliche Kompetenz auf fundamental neue und effektive Weise zu erweitern. Die *'ulamā'* als hauptamtliche Vertreter der sich zeitgleich ausbreitenden Schriftkultur gehörten gleichzeitig zu ihren fähigsten und produktivsten Akteuren; sie waren elitärer Korpus und Avantgarde skripturalistischer Orthodoxie. Die *'ulamā'* konnten in zahlreichen zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften ihren Einfluss stärken, ihre Zuhörerschaft ausbauen, wesentliche Beiträge zu öffentlichen Diskursen liefern und sogar die Regeln dieser Diskurse festsetzen (Zaman 2002: 2). Eickelman spricht in diesem Zusammenhang in Analogie zur Ausbreitung des Skripturalismus im sich ausbreitenden europäischen Protestantismus sogar von einer „islamischen Reformation“ (Eickelman 2006[1998]; vgl. Gellner 2007[1981]: 292).

Nach Eickelman (1996) stießen zu den in akademischen Institutionen ausgebildeten *'ulamā'* Autodidakten hinzu, welche sich mithilfe des Zugangs zu Gelehrtenliteratur, und den sich damit eröffnenden neuen Bildungsmöglichkeiten, selbständig erarbeitetes Wissen aneigneten. Diese *neuen religiösen Intellektuellen* (*new religious intellectuals*; Eickelman 1996, zitiert in Zaman 2002: 1) nahmen für sich die religiösen Kompetenzen der klassischen *'ulamā'* in Anspruch. Hierzu gehörten Imame, Freitagsprediger, Lehrer an Koranschulen und freie Moschee-Redner. Diese zwar ambitionierten, aber nicht von formalen Institutionen ausgebildeten Intellektuellen hatten im Vergleich zu den traditionellen *'ulamā'* einen relativ geringen Bildungsstand. Somit sank parallel das Niveau der skripturalistischen Debatte. In Saudi-Arabien rekrutiert sich beispielsweise ein wesentlicher Teil der islamischen Opposition des herrschenden Regimes aus dieser Gruppe (Lacroix 2008: 141). Historisch gesehen steigt die Anzahl derer dramatisch, die intelligente Konversationen mit politischer und religiöser Obrigkeit

führen können und sich nicht nur aufs Zuhören beschränken (Roy: 2002: 162; Eickelman 2006[1998]: 18, 21).

Selbstverständlich sind die Unterschiede im skripturalistischen Niveau der *'ulamā'* und der *neuen religiösen Intellektuellen* nur graduell. Einige akademisch nicht ausgebildete, religiöse Laien erreichen in ihren skripturalen Debatten ein Niveau, was an das der *'ulamā'* heranreicht und es bisweilen sogar übersteigt. So diskutierte ich in einem Vorort von Port-Louis mit einem Vertreter der Ahmadiya, der zur Gruppe der *neuen religiösen Intellektuellen* gehörte. Wir waren in ein unverbindliches Gespräch verwickelt, als ich gerade mein defektes Moped in die Werkstatt geschoben hatte und er erfuhr, dass ich mit der mauritischen *wahhābīya* sympathisiere. Daraufhin überhäufte er mich mit einem fünfminütigen Feuerwerk von Koranversen im Originalzitat mit Angabe der Suren und der französischen Übersetzung sowie mit zahlreichen Zitaten aus seitens aller Muslime als authentisch anerkannten *ḥadīṭ*-Sammlungen (FN 2.1.08).

Parallel zur Entstehung der *neuen religiösen Intellektuellen* bricht die Schicht der klassischen Rechtsgelehrten auf. So verlassen traditionell ausgebildete *'ulamā'* ihren klassischen Tätigkeitsbereich und wenden sich an theologisch unausgebildetes Publikum, nicht als Vertreter religiöser Institutionen, sondern als individuelle Denker und Publizisten. Auf diese Weise unterfüttern die *'ulamā'* ein von autodidaktischen Laien bevölkertes soziales Feld mit traditionellem religiösen Wissen. Sie verleihen diesem Feld Legitimität durch Anerkennung, dass nicht mehr ausschließlich professionelle Vereinigungen die Oberherrschaft über religiöse Diskurse besitzen (Roy 2004: 159; Zaman 2002: 56, 58; vgl. Eickelman 1996: 131).

Ein Beispiel aus Mauritius stammt aus dem Nachbardorf New Swamp. Dort lebt Riadh, ein islamischer Rechtsgelehrter, der zehn Jahre lang an der islamischen al-Azhar-Universität, der weltweit wohl immer noch führenden Kaderschmiede für *'ulamā'*, studiert hatte. Er bezeichnet sich selbst als Muslimbruder [A: *al-iḥwān al-Muslimīn*], was ihn religionsgenealogisch zu einem Salafiten macht (vgl. Shinar 1993), ohne dass er in das mauritische, wahhabitische Netzwerk eingebunden ist; dies wäre mir bekannt gewesen. Bei einem Blick auf die *offizielle* und *inoffizielle, ethnische Presse* (vgl. siebentes Kapitel dieser Arbeit) fällt auf, dass Riadh als individueller, modernistischer Autor ohne Anbindung an eine der bekannten theologischen Strömung tätig ist. So gehört

er zum Herausgeberkreis von *al-Raya*, das als Flugblatt erscheint und beispielsweise auch zur *ḥuṭba* in Petite Marmite ausliegt (FN 18.2.05). Darüber hinaus veröffentlicht er regelmäßig in der mauritiusweit erscheinenden Wochenzeitung *Impact News*. Da ich ihn zufällig traf und mir in Petite Marmite keiner von ihm erzählt hatte, lässt sich schlussfolgern, dass er nur sehr marginal in die Dorfpolitik involviert ist. Dagegen spricht auch seine theologische Orientierung, die ihn zum ‚natürlichen Gegenspieler‘ der die Dorfmoschee von New Swamp kontrollierenden, anti-intellektualistischen Tabliḡī Ğamā‘at macht.

Als Folge der Aufweichung des Standes der *‘ulamā’* verliert der autoritative Stempel klassischer, islamischer Bildungsinstitutionen seine Bedeutung (Roy 2004: 34). Die *neuen religiösen Intellektuellen* bedürfen zur Konstruktion ihrer islamischen Autorität, anders als die klassischen *‘ulamā’*, keiner Expertise eines umrissenen Korpus religiöser Texte und keiner Anerkennung seitens der Vatergeneration der Gelehrten (Walker 2007[1997]: 255; Zaman 202: 1). Das bisher von den *‘ulamā’* bewahrte Thema skripturalistischer Autorität wird aus den islamischen Universitäten und führenden Moscheen auf die Straßen gebracht. Im Internet, wo ein großer Teil dieses Wissens zirkuliert, verschwindet die Statushierarchie zwischen akademischem und nichtakademischem Wissen. Die Wissenszirkulation ist nicht vertikal, zwischen Gelehrten und Schülern, sondern horizontal, zwischen Gleichen (Roy 2004: 168).

Die *neuen islamischen Intellektuellen* sehen islamische Gelehrsamkeit als erstrebenswertes Ideal an, wenngleich auch nicht in der von den traditionellen *‘ulamā’* praktizierten, formalisierten und kanonisierten Form. Ihnen folgt eine weitere Gruppe von Autodidakten, die ohne jede fachliche Qualifikation für sich in Anspruch nehmen, religiöse Debatten führen zu können. Religiöse Laien beginnen, klassische und moderne islamische Texte zu interpretieren und sie nach eigener Interpretation zu leben. Die Laien brauchen weder die *‘ulamā’* für ihr eigenes Islambild noch erkennen sie den hohen Anspruch derselben auf islamisches Verstehen an (vgl. Zaman 2002: 55). Sie glauben, religiöse Experten zu sein. Es gibt hierbei eine Tendenz unter den autodidaktischen Imamen, zwischen legitimen *neuen islamischen Intellektuellen* und den „Ignoranten“ zu trennen, wobei sich jeder als *‘ālim* [A: Singular von *‘ulamā’*] verstanden wissen will, der sich an religiösen Disputen beteiligt (Roy 2004: 161, 163). Hierzu gehören sicherlich

auch einige der Bewohner von Petite Marmite. Die hierfür benötigten Informationen sind dank der neuen, preiswerten Medien wie Kassette und Internet auf Grundlage einer tendenziell allumfassenden Alphabetisierung der Gesellschaft leicht zugänglich. Geertz beschreibt für den indonesischen Islam ähnliche soziale Konstellationen (1988: 106f).

Das beständige, geräuschvolle, aber unqualifizierte Zitieren von Koran und *ḥadīṭ* durch die theologischen Laien hat substanziell nur noch sehr wenig mit dem erst nach zum Teil jahrzehntelangem Studium ausgeübten, orthodoxen Diskurs der akademisch ausgebildeten und akkreditierten '*ulamā*' gemein. Wenn im Beispiel weiter oben Abdallah annimmt, die religiöse Authentizität des *naat* durch die *qul*-Sure (*al-Ihlās*; 112) dekonstruieren zu können, dann versucht er die im traditionalistischen Islam praktizierten mystischen Dimensionen des Islams (Schimmel 1995b) durch einen Verweis auf die Einheit Allahs zu dekonstruieren. Dabei ist die Verwendung dieser koranischen Passage weder besonders adäquat noch besonders originell, denn ihre Kenntnis gehört zum Standardrepertoire jedes theologisch noch so wenig ambitionierten mauritischen Muslims. Sie gehört aufgrund ihrer Kürze zu den am häufigsten im Pflichtgebet rezitierten Suren.

Mit Roland Barthes gleicht das, was von den religiösen Laien in Petite Marmite als Skripturalismus praktiziert wird, einem ohne fundiertes, theologisches Hintergrundwissen betriebenen Hantieren mit heiligen Texten. Es ähnelt dabei der *schweren Kavallerie des Symbols* (Roland Barthes, zitiert in Müller Funk 2006: 159) in einem von überschäumender, islamischer Symbolik beherrschten diskursiven System. Während beim von Roland Barthes vorgestellten Beispiel der Striptease-Tänzerin das Eigentliche, der Kern, und zwar das Innere der Frau, hinter einer *Maske aus Gesten* verborgen bleibt (ebenda: 159-168), gibt es im ‚Textgeklapper‘ der religiösen Laien kein Inneres. Der (emische) Skripturalismus, den sie praktizieren, wird zur Hülle, in dessen Innerstem sich ein skripturalistisches ‚Ödland‘ verbirgt. Er hat wenig mit dem analytischen Skripturalismus gemein, welcher tendenziell durch Skripturalismus-Ideologien ersetzt wird. Die *Maske aus Gesten* besteht bei ihnen in einem narrativ und performativ vorgetragenen Anspruch auf (analytischen) Skripturalismus.

IX.9 Narrativ von der Schriftlosigkeit der Sufis

Ein Blick auf die weitere islamische Welt zeigt, dass der in Mauritius verbreitete Narrativ der Reformisten von der skripturalen Unterlegenheit des traditionalistischen Islams, oder sogar von der fehlenden skripturalen Verankerung in den heiligen Schriften, bei weitem kein Einzelfall ist (Brown 1996: 22; Gellner 2007[1981]: 292; Roy 2004: 25; Ernst 1998: 335; Akbarzadeh 2006: 4). Diese Position der Reformisten wurde, wie ein Blick auf die Literatur des südasiatischen Islams zeigt, auch von einflussreichen, nichtislamischen Akteuren, namentlich den britischen Kolonialherren, übernommen (Suvorova 2004: 27; Ernst 1998: 335; Malik 1998: 189; Zaman 2002: 46). Der von Kolonialherren und Reformisten geteilte und verbreitete Narrativ vom schriftlosen Sufismus fand seinen Weg auch in die wissenschaftliche Literatur (Werbner 1998: 5; Zubaida 2003[1995]: 53; Geertz 1988), wo beispielsweise der nachklassische Sufismus zu Unrecht als „ein bloßes Sammelsurium von Symbolen, Litaneien, Gebeten, Wundern, Grabbesuchen und ähnlichem, den Paraphernalien marabutistischer Leichtgläubigkeit“ betrachtet wurde (O’Fahey 2003[1993]: 52). Der akademische Narrativ von der skripturalen Überlegenheit des von den Reformisten geförderten Islams und deren Sieg über die angeblich schriftlosen und dekadenten islamischen Mystiker verläuft parallel zu einem im westlichen Sinn verstandenen Modernisierungsnarrativ (Gellner 2007[1981]: 292; Werbner 1998: 14; Malik 1998: 189; Geertz 1988: 97, 111).

IX.10 Ideologien des hierarchischen Skripturalismus

Ein weiterer Grund für die Verbreitung des Narrativs des skripturalistisch nicht verankerten traditionalistischen Islams bei den Wahhabitens geht auf den Unterschied zwischen demokratischem und hierarchischem Skripturalismus zurück. Innerhalb des demokratischen Skripturalismus existiert die Ideologie bzw. die Praxis des idealerweise gleichen Zugangs aller Muslime zu den heiligen Schriften und der Teilnahme aller an skripturalistischen Diskursen. Innerhalb islamischer Gesellschaften, welche vom Prinzip des hierarchischen Skripturalismus geprägt sind, gibt es eine grundsätzliche Arbeitsteilung zwischen einer breiten, skripturalistisch nicht aktiven Masse der Muslime und einer kleinen Gelehrtenschicht, welche in der Lage ist, innerhalb eines

skripturalistischen *Sprachspiels* die skripturale Dimension ihrer Theologie gegenüber allen Anfeindungen zu verteidigen.

Verbunden mit dieser Arbeitsteilung sind Ideologien, wonach der demokratische, ‚protestantische‘ Zugang zur Schrift als etwas Ablehnenswertes erscheint. So sehen die Anhänger der Sunna Ğamā‘at die bei den Reformisten verbreitete Tendenzen zum allgemeinen Zugang zur Schrift mit Argwohn. Ein Sympathisant der Bewegung betonte: „Die Wahhabiten denken, wenn sie ein wenig Bildung haben, können sie im Namen der Religion sprechen. Aber in der Sunna [Djamâat] ist es einfach. Man fragt den *maulānā* [U: islamischen Rechtsgelehrten] und hat seine Antwort“ (FN 8.2.05).

Die Akteure der traditionellen und klassischen islamischen Gelehrsamkeit bestehen darauf, dass der Zugang zu den heiligen Schriften durch einen autorisierten Lehrer gesteuert werden muss. Auf theoretischer Ebene interpretiert Goody diese Begrenzung des Zugangs zur (heiligen) Schrift als Merkmal einer Gesellschaft, in der Schriftkundigkeit als elitäre Kulturtechnik angesehen wird und deren Kenntnis Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen eröffnet (Goody 1968: 39, 42; vgl. Bledson 1993: 112 für ein Beispiel in Sierra Leone). In Mauritius handelt es sich hierbei um die traditionelle Wissenshierarchie, innerhalb derer religiöse Autorität und gesellschaftliche Macht verhandelt wird. Für Mauritius vertritt Fawzi, ein Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at, die Meinung, dass der Koran nur von den Rechtsgelehrten interpretiert werden sollte und nicht von den einfachen Gläubigen (Fawzi 9.4.05). Ähnlich äußert sich Sikand: „According to Tablighi elders the Qur’an is meant for the understanding of only the *ulamā*“ (Sikand 2003: 95).

Eine solche Ideologie ist eine Steilvorlage für die mauritischen Wahhabiten, welche einen allgemeinen Zugang zu den heiligen Schriften als Teil ihrer islamischen und somit auch muslimischen Identität propagieren. Teil dieser Identitätskonstruktion sind identitäre Gegenentwürfe, welche der theologischen Konkurrenz zugeschrieben werden. Solche Entwürfe sind Verzerrungen des eben beschriebenen Beispiels und finden sich in zahlreichen Narrativen der Wahhabiten über die Tablīgī Ğamā‘at. So kursieren in wahhabitischen Kreisen von Petite Marmite Narrative, gemäß derer den Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at von der Kanzel aus gesagt wird, Koranlektüre sei nichts fürs einfache Volk, sondern ausschließlich für die *‘ulamā*‘ (FN 25.12.04).

Zwischen Anhängern des traditionalistischen und des wahhabitischen Islams gibt es grundsätzliche Unterschiede bezüglich der Frage, in welchem Verhältnis theologisch-akademische Expertise und religiöse Autorität zueinander stehen. Auf der einen Seite stehen die Akteure des demokratischen Skripturalismus. Gerade einflussreiche, reformistische Strömungen, wie die weltweit agierenden Wahhabiten sowie die ihnen theologisch nahe stehenden Salafiten ägyptischen Ursprungs vertreten den Standpunkt, dass die heiligen Schriften unmittelbar verständlich seien sollen und keiner akademischen Interpretation bedürfen (Merad 1990; Roy 2004: 169). Bei Diskursen in einem vom demokratischen Skripturalismus geprägten Milieu wird unmittelbar mit Verweisen auf heilige Schriften argumentiert.

Auf der anderen Seite stehen religiöse Diskurse unter Anhängern von religiösen Bewegungen, welche vornehmlich von Ideologien des hierarchisch vermittelten und autoritativen Skripturalismus geprägt sind. Bei polemischen Diskursen nach dem skripturalistischen *Sprachspiel* verweisen sie auf ihre religiösen Autoritäten. Solche Diskurse zwischen Vertretern zweier gegensätzlicher Ideologien des Zugangs zu den Schriften könnte so ablaufen, wie das Gespräch zwischen Shehzad aus Port-Louis, einem Aktivisten des Volksislams, und einem Vertreter der Ahmadiya. So warf der *ahmadî* dem Aktivisten vor, dass dieser ja „nur so rede“, während er, der *ahmadî*, sein Wissen „aus Büchern“ habe. Dem Aktivisten des Volksislams blieb nichts anderes übrig, als zu antworten, dass er sein Wissen von „den großen *maulānās*“ habe (FN 30.3.05).

X Skripturalistische Debatten im mauritischen Islam am Beispiel des *ghoons*

X.1 Einleitung

Die für die Argumentation dieser Arbeit zentrale Frage an dieser Stelle lautet: Wie können innerhalb eines skripturalistischen *Sprachspiels* (Wittgenstein 1971[1958]) islamische Reformisten skripturalistische Überlegenheit gegenüber dem traditionalistischen Establishment beanspruchen, wenn das in Kapitel neun dieser Arbeit präsentierte Material eine gegenteilige Realität nahelegt? Dort konnte gezeigt werden, dass zentrale, theologische Positionen des traditionalistischen Islams skripturalistisch den reformistischen Meinungen weit überlegen sind. Wie gelingt es den Wahhabiten unter ihren Sympathisanten eine der Realität entgegengesetzte Ideologie zu verbreiten? Wird die mauritische Konstellation auf ein gesamtislamisches Niveau erweitert, so lässt sich fragen, wie es dem reformistischen Islam gelingt, dem traditionalistischen Islam angesichts einer komplexen, skripturalistischen Verankerung erfolgreich jede skripturale Authentizität abzuspochen.

Dieses Kapitel soll sich mit Aspekten dieser Frage auseinandersetzen. Einer der Hintergründe für die Lösung dieser Paradoxie liegt im Spannungsfeld zwischen demokratischem und hierarchischem Skripturalismus. Dies soll am Beispiel des heute noch im mauritischen Volksislam praktizierten *ghoon* demonstriert werden. Beim *ghoon* handelt es sich um eine Prozession zu Ehren des Martyriums von Hasan und Husain, den Enkeln Muhammads und damit zwei der fünf wichtigsten Figuren des alidischen und des schiitischen Islams. Das *ghoon* wird heute von keinem mauritischen Rechtsgelehrten des sunnitischen Islams verteidigt. Selbst der traditionalistische Islam, zu dessen Erbe das *ghoon* gehört, steht ihm gleichgültig bis misstrauisch gegenüber. Dabei lässt sich das *ghoon* als *Rest einer alten Orthodoxie* bezeichnen, denn die Feierlichkeiten zum zehnten *muḥarram*, dem Tag des *ghoons*, stehen im Zentrum des schiitischen Islams, einer lebenden Orthodoxie. Der schiitische Islam hat zweifellos sein autoritatives Zentrum in der theologischen Elite des Irans, einem auf gesamtislamischer Ebene anerkannten Gottesstaat. Die theologischen Grundlagen und rituellen Ausformungen des *ghoons*

wurden zu einem selbstverständlich auch skripturalistisch verankerten Stützpfiler des schiitischen Islams ausgebaut.

Als das *ghoon* unangefochten in seinem südasiatischen Ursprungsgebiet begann praktiziert zu werden, existierte in der südasiatischen Oberschicht eine bedeutende Anzahl schiitischer Rechtsgelehrter, welche die religiöse Autorität besaßen, das *ghoon* als Ausdruck einer lebenden Orthodoxie zu verteidigen – natürlich auch mit skripturalen Argumentationen. Im Rahmen des hierarchischen Skripturalismus bestand unter den Muslimen eine gesellschaftliche Arbeitsteilung, wobei skripturalistische Argumentationen der theologischen Elite vorbehalten waren, während diese Argumentationen bei der theologisch ungeschulten Mehrheit verpönt zu sein schienen. Die Immigration der indischen Kontraktarbeiter nach Mauritius trennte die Mehrheit von der religiösen Elite, welche in Indien verblieben war. Das *ghoon* wurde im mauritischen Volksislam ohne den Schutzschirm einer theologischen Elite weiter praktiziert und war dort schutzlos den Polemiken der verschiedenen, in Wellen hereinbrechenden reformistischen Strömungen ausgesetzt.

Nachdem das *ghoon* bereits am Verschwinden war, erlebte es in den letzten Jahren eine zaghafte Renaissance. Die wichtigste, treibende Kraft bei dieser Renaissance sind die individuellen Bemühungen von Iqbal Gani zur Reskripturalisierung des *ghoons*. Hierbei verteidigt er das Ritual gegenüber den skripturalistisch argumentierenden Reformisten. Weiterhin stellt er den theologisch unausgebildeten Aktivisten Argumentationsmaterial zur Verfügung, welches bei der tagtäglichen Polemik mit der theologischen Konkurrenz Verwendung findet.

Hierbei machen sich die gleichen Dynamiken des hierarchischen Skripturalismus positiv bemerkbar, welche bis dahin gegen das *ghoon* gewirkt haben. Die Aktivisten des *ghoons* gehören zur städtischen Unterschicht und damit zu einer Bevölkerungsgruppe, bei der die Teilnahme an skripturalistischen Argumentationen bisher verpönt war. Iqbal Gani trat als *neuer, religiöser Intellektueller* in dieses Autoritätsvakuum und schaffte es, von den Aktivisten als religiöse Autorität akzeptiert zu werden.

X.2 Die Beschreibung des *ghoons*

Die *ghoon*-Prozessionen zu Ehren der Enkel Muhammads finden am zehnten Tag des Monats *muḥarram* des islamischen Kalenders statt. Dieser Tag ist bei allen islamischen Gruppen in Mauritius als denkwürdiger Tag anerkannt und wird beispielsweise auf wahhabitischer Seite mit einer freiwilligen Fastenzeit gewürdigt. Aus reformistischer Sicht wird jedoch die *ghoon*-Prozession als *bid'a* [A: illegitime religiöse Neuerung] bekämpft. Heute werden diese Prozessionen ausschließlich im muslimischen Teil der Hauptstadt organisiert, wobei sie auf die Aktivisten der einzigen zwölferschiitischen Moschee des Landes und auf die sunnitischen Muslime südindischer Herkunft beschränkt sind.

Die Prozessionen des *ghoons* bilden den Höhepunkt einer sich über mehrere Tage erstreckenden Abfolge von privaten und öffentlichen Ritualen, welche mit dem Erscheinen des Fingernagelmondes [A: *hilāl*] zu Beginn des *muḥarrams* beginnen. Bei einem dieser Rituale spielt ein Milchwunder eine besondere Rolle. Hierbei wird ein im Vorjahr rituell bestatteter Krug Milch exhumiert, wobei die Milch nach den Worten der Teilnehmer nach einem Jahr unter der Erde, ohne verdorben zu sein, ausgegraben wird. Bei dem symbolischen Begräbnis spielen unter anderem auch Betelblätter eine besondere Rolle.

Die weithin sichtbare *ghoon*-Prozession beginnt am Nachmittag des zehnten *muḥarrams*. In Vorbereitung wurden von verschiedenen Organisationsgruppen aus Bambusgerüsten gefertigte Repliken des Grabs von Husain errichtet. Diese Repliken werden ebenfalls „*ghoon*“ genannt. Die *ghoon* sind über und über mit Aluminiumpapier verziert. Früher wurde hierzu farbiges Papier und Pappmaché verwendet. Diese Konstruktionen werden auf einen Wagen geladen, durch die Straßen geführt und abends mithilfe eines mitgeführten Notstromaggregats beleuchtet (FN 19.1.08). In Mauritius ähneln diese Bauten spielerisch verzierten, im Moghulstil errichteten Minaretten, während sie in Indien (Chelkowsky 1998: 408) und Trinidad³⁵ indischen Moscheen ähneln. Jeder Grabreplik ist eine Organisatorengruppe zugeordnet, welche zeitgleich mit den anderen *ghoon*-Gruppen die festgelegte Abfolge von Ritualen ausgeführt.

35 www.youtube.com/watch?v=78Cw-D0l60o, gesehen: 12.11.09.

Im Verlauf von besagtem Nachmittag ziehen die verschiedenen *ghoon*-Gruppen in der pompösesten Prozession des mauritischen Islams zum symbolischen Schlachtfeld von Kerbela, der mauritischen Kopie einer schiitisch-alidischen sakralen Topographie. Kerbela ist der frühislamisch-mythische Ort des Martyriums von Husain. Der nachmittägliche Zug des *ghoons* wird *cassée du ghoon* [M: das Zerschlagen des *ghoons*] genannt und verweist auf den möglicherweise früher vorhandenen und auch im indischen Islam beobachtbaren Brauch, die Prozessionsobjekte zu zerstören, sie also entweder zu verbrennen oder im Wasser zu versenken (Chelkowski 1998: 408).

Das *cassée du ghoon* beginnt in einem sogenannten *dārgāh* [U: Heiligengrab], wobei es sich hier nicht um das Grab eines islamischen Heiligen handelt, sondern vielmehr um einen heiligen Ort, der in einem Zimmer oder Lagerraum eingerichtet wurde. Auf einem Altar des *dārgāh-ghoon*³⁶, wie sie in Mauritius bekannt sind, befinden sich Devotionalien des traditionellen indischen Islams. In einem Beispiel fanden sich zahlreiche Tonlämpchen und Kerzen. In den Ecken stehen Ständer für Räucherstäbchen und Weihrauchgefäße; die Luft ist erfüllt von ‚orientalischen‘ Düften. Hinzu kommen zahlreiche Blumen, meist rosafarbene Rosen, denn der Legende nach soll Muhammad einen nach Rosen duftenden Atem gehabt haben. Einer in Indien verbreiteten Überlieferung nach soll während der wunderbaren Nachtreise Muhammads aus dem Schweiß des Propheten eine Rose entstanden sein (Schimmel 1995b: 314). Links und rechts an der Wand des *dārgāh-ghoons* hängen für gewöhnlich zahlreiche islamische Kalligraphien, fromme Bilder der Kaaba oder von indischen Heiligenschreinen. Hinzu kommen Blätter mit Zahlenmagie, wie sie beispielsweise zur Herstellung von Schutzamuletten verwendet werden.

Im *dārgāh-ghoon* treffen sich am Nachmittag die wichtigsten Aktivisten jeder Organisatorengruppe. In kleinem Kreis werden spezielle Bittgebete gesprochen und islamische Hymnen gesungen. Kurz bevor die Aktivisten im weiteren Verlauf des Rituals das *dārgāh-ghoon* verlassen und auf die Straße ziehen, werden später verwendete Säbel und Nadeln [M: *ratif*] gereinigt und gesegnet.

36 Das *dargah-ghoon* wird von theologisch ambitionierten Aktivisten des Volksislam auch als *yadgār* bezeichnet (z.B. Gani 2005: 16), wobei dieser Unterschied gerade durch das Fehlen eines bestatteten Heiligen dargestellt wird.

Vor dem *dārgāh* jeder Organisatorengruppe formiert sich eine Prozession. Die Grabreplik steht bereit. Von weither hört man die Trommler, die sich wie das gesamte aktive Zentrum der Prozession vor dieser Replik befinden. Hinzu kommt eine Gruppe, in der Aktivisten das Martyrium Husains nachleben und sich hierzu nach einer festgelegten Choreographie mit langen Nadeln und Schwertern scheinbar oder tatsächlich malträtieren. Eine weitere Gruppe, meist jugendlicher Aktivisten mit freiem Oberkörper, hat sich lange Nadeln in den Oberkörper stechen lassen, welche nun zur Schau gestellt werden. Viele der Aktivisten haben in den letzten zehn Tagen hierfür ein Gelübde abgelegt, dessen sichtbarer Ausdruck zwei Schnüre, eine rote und eine grüne, um das Handgelenk sind. In Mauritius gehört zum aktiven Teil der Prozession ein Chor, der unablässig islamische Hymnen singt. Es werden die ‚Klassiker‘ des indischen Oberschichtenislams wie beispielsweise Abd ul-Qādir al-Djīlānī und Mu‘īn ud-Dīn al-Chishtī verehrt (vgl. Rizvi 1983), aber auch ein weniger bekannter Heiliger mit Bezug zum südindischen Islam namens Rifā‘. Die einzelnen, um die verschiedenen Grabrepliken formierten Gruppen ziehen so den ganzen Nachmittag lang immer wieder anhaltend langsam in Richtung Kerbela, welches im Nachbarviertel liegt und wo sie lange nach Sonnenuntergang eintreffen. Beim Einzug in das Viertel teilt sich der Zug. Die Grabrepliken kehren ohne rituellen Pomp nach Plaine Verte zurück, und die *ghoon*-Gruppen ziehen ohne weitere performative Akte nach Kerbela, welches sich in Vallee des Prêtres befindet. Dort angekommen wird an dem sich dort befindlichen *dārgāh* kollektiv gebetet. Es werden religiöse Hymnen gesungen und Räucherstäbchen angezündet (Jaha 1997a: 522-536; FN 20.1.08).

In Kerbela befindet sich eine für den mauritischen Volksislam vergleichsweise imposante Heiligenstätte. In deren Inneren ist an zentraler Stelle ein Handsymbol sichtbar, welches die fünf großen Vorbilder [U: *pančatan pāk*] des alidischen und schiitischen Islams und somit Muhammad, Fatima, Ali, Hasan und Husain symbolisiert. Daneben sind grüne und rote Flaggen gehisst. Das Grün symbolisiert in Mauritius das Gift, mit dem Hasan ermordet wurde und Rot das bei der Ermordung von Husain vergossene Blut. Eine vergleichbare Farbsymbolik mit einer anderen Interpretation beschreibt Chelkowsky für die zum Gedenken der Märtyrer von Kerbela veranstalteten Passionsspiele im schiitischen Iran. Dort bedeutet Grün die Farbe der Gottesfreunde, da

Grün als die Farbe des Paradieses angesehen wird. Rot hingegen ist die Kleidung der Feinde Gottes, da es an das unschuldige Blut erinnert, das von diesen vergossen wurde (Chelkowsky 1998: 407; Tippett/Doolin 2007: 299f).

X.3 Das *ghoon* wird aus wahhabitischer und akademischer Perspektive als hinduistisch-„indisches“ Ritual bezeichnet

Das *ghoon* aus wahhabitischer Perspektive

Die Bewertung des *ghoons* aus Sicht der islamischen Orthodoxie scheint leicht zu fallen, denn zu offensichtlich sind Bezüge, welche aus einer arabisch-islamischen Perspektive als „indisch“ und damit nach der dominanten kulturellen Logik des *polyethnischen Mauritianismus* (vgl. erstes Kapitel dieser Arbeit) als „hinduistisch“ erscheinen. Dies sehen vor allem die islamischen Reformisten so, die dem *ghoon* die volle Wucht ihrer anti-traditionalistischen Polemik entgegenbringen. So zum Beispiel Bahemia Ariff, der Frontmann der *wahhābīya*, der sich in seiner Argumentation gegen das *ghoon* auf den Gebrauch von Tonlampen konzentriert: „Maintenant éna sa ban Darga qui ouvert zotte la porte plus particulièrement pendant le mois Muharram. Cotte éna ène quantité la lampe la terre“ (Bahemia Ariff 2000: 18) [M: Da gibt es nun diese *dārgāhs*, die ihre Pforten speziell im *muḥarram* öffnen. Dort gibt es eine Unzahl von Tonlampen]. Unbeteiligte, akademische Beobachter wie Cozzarini (2004: 2) schließen sich der reformistischen Meinung an, dass es sich beim *ghoon* um einen hinduistisch-muslimischen Synkretismus handelt.

Sowohl Reformisten als auch Akademiker erinnern implizit daran, dass in Mauritius Tonlampen von Muslimen und Hindus gleichermaßen als hinduistisches Symbol konstruiert werden. So trug *Sunday Vani*, die bis 2006 erscheinende, einzige ethnizistische Hinduzeitung des Landes, eine brennende Tonlampe als Markenzeichen auf der ersten Seite jeder Ausgabe. Auch zieren Einladungskarten zu Hochzeiten von Hindus für gewöhnlich Bilder von brennenden Tonlampen als Zeichen der Religionszugehörigkeit, wie auch später die Einführungssequenzen der dazugehörigen Hochzeitsvideos.

Die wahhabitische Polemik richtet sich auch gegen die religiöse Bedeutung, welche mit der Verwendung der Tonlampen durch die Muslime einhergeht. Diese

Zuschreibung religiöser Bedeutung ist aus Sicht der Akteure durchaus keine haltlose Unterstellung, denn viele Sympathisanten des *ghoons* glauben an eine heilkräftige Wirkung des in den Tonlampen verwendeten Öls. Beispielsweise konnte ich beobachten, wie eine Frau sich davon ein Fläschchen abfüllte und später damit die wunden Knie ihres Sohnes einrieb (FN 20.1.08).

Das *ghoon* aus akademischer Perspektive

Für die von den Wahhabitenn und einigen akademischen Beobachtern hervorgebrachte These vom *ghoon* als hinduistisch-islamischen Synkretismus lassen sich weitere Belege finden. So erinnert das Herumführen der geschmückten Grabrepliken an die mit den mauritischen Tamilen assoziierten *cavadee*-Gestelle³⁷. Diese Assoziation wird erhärtet, wenn ethnographische Beispiele aus Trinidad hinzugefügt werden. Trinidad weist bezüglich seiner Bevölkerungszusammensetzung, seiner kolonialen Geschichte und dem Einfluss der indischen Kultur eine mit Mauritius durchaus vergleichbare Konstellation auf. Dort werden halbkreisförmige Holzgestelle von Akteuren in tanzender Bewegung mitgeführt, wie dies in Mauritius bei den tamilischen *cavadee*-Prozessionen der Fall ist (FN 22.1.08). Nur eben nicht mit hinduistischen, sondern mit islamischen Symbolen³⁸.

Parallelen zu tamilischen Bräuchen bestehen auch in der performativen Verwendung von Nadeln. Während sie beim *ghoon* unter die Haut geschoben werden, finden Silbernadeln beim tamilischen *cavadee* in ähnlicher Weise massive Verwendung. Schließlich sei hier noch an das Milchwunder beim *ghoon* erinnert, welches ebenfalls auf eine sakral erhöhte Bedeutung hinweist, wie sie auch beim *cavadee* zum Tragen kommt. Dort transportieren Frauen oft sichtbar mit Milch gefüllte Krüge für rituelle Opfer auf dem Kopf (FN 22.1.08).

Auf theoretischer Ebene bezieht sich das von islamischen Reformisten und vielen Forschern hervorgebrachte Synkretismusargument auf ein beim *ghoon* und anderen Formen des traditionalistischen, indischen Islams verbreitetes Prinzip religiöser Identitätskonstruktion. Hierbei wird identisches, kulturelles Material zur Konstruktion

37 Für eine Beschreibung des mauritischen *cavadee*, dessen Bedeutung und seine Einordnung in die hinduistische Theologie aus südindischer Perspektive siehe Sangeelee (1994: 83-85), Ramchurn (2003: 48) und Ammigan (1989: 21).

38 www.youtube.com/watch?v=bpy7DIH0U5M, gesehen: 13.11.09.

innerhalb zweier oder mehrerer Religionsgruppen verschieden manifestierter, religiöser Bedeutung herangezogen (vgl. Schlee 2001: 19).

Der Synkretismus-Vorwurf und die Geschichte des indischen Islams am Beispiel des *ghoons*

Die Sichtweise der islamischen Reformisten und einiger akademischer Beobachter über den vermeintlich synkretistischen Charakter des *ghoons* ließe sich auch durch eine historische Argumentation untermauern. So bestand im muslimisch beherrschten Indien, dem Herkunftsgebiet der meisten Indo-Mauritier, eine gesellschaftliche Konstellation, bei der die muslimisch dominierte Oberschicht zwar nach eigener kultureller Verfeinerung strebte und dabei den Vorgaben einer von muslimisch-islamischen Elementen dominierten Kultur folgte, jedoch die religiöse Identität der Unterschicht über mehrere Jahrhunderte hinweg weitgehend ignorierte. So konnten in Südasien bis Ende des 18. Jahrhunderts großflächig gesellschaftliche Konstellationen bestehen, bei denen sich bei den oberflächlich islamisierten Indern keine muslimische Identität herausgebildet hatte (Sikand 2003: 19). Darüber hinaus blieben alte, religiöse Verehrungspraktiken bestehen (Robinson 2003: 24; Nizami 1986: 436; Eaton 2003: 75). Selbst die Oberschicht [A: *ašrāf*] bestand bei weitem nicht nur aus Muslimen, sodass machtvolle Mäzene durchaus auch hinduistische und mischreligiöse Ausdrucksformen unterstützen konnten (Chatterjee 1996: 206; Ahmad 1986: 439). Es gibt sogar Beispiele, bei denen muslimische Herrscher hinduistische Gotteshäuser errichten ließen, um sich der Loyalität der nichtmuslimischen Untertanen zu versichern.

Das *ghoon* und der *aḡlāf*-Islam

Weitere historische Argumentationen lassen sich für die Synkretismustheorie des *ghoons* im Besonderen und des indischstämmigen Islams im Allgemeinen ins Feld führen. So wurden viele Inder durch eine Gruppe religiöser Virtuosen an den Islam herangeführt, welche sich nur bedingt für die kulturell-religiösen Vorgaben der islamischen Rechtsgelehrten interessierten (Suvorova 2004: 4f). Hierbei handelte es sich um Angehörige des in der indischen Unterschicht [A: *aḡlāf*] aktiven mystischen Sufi-Islam. Diese Mystiker waren in Bruderschaften organisiert, deren Selbstbild und

Fremdzuschreibung als außerhalb der Orthodoxie stehende Gruppen bereits in der Bezeichnung „*be šar*“ [U: ohne (Bindung an die) Scharia] erkennbar ist (Yazici 1991: 472f; Schwerin 1995: 177-179).

Nach der Synkretismustheorie würde das *ghoon* vom Milieu der *be šar* Sufis entwickelt und verbreitet worden sein. Damit stünde es unter dem Generalverdacht der Heterodoxie. Auch hierfür lassen sich Argumentationen und Belege finden: Angesichts der Herkunft der indischen Kontraktarbeiter aus der indischen Unterschicht liegt die Vermutung nahe, dass die Religion der Indo-Muslime bei ihrer Ankunft auf der Insel vornehmlich zum *ağlāf*-Islam gehörte und die Muslime somit unter dem Einfluss von unorthodoxen *be šar* Sufigruppen standen. Ein erster Hinweis hierfür findet sich im Morisyen im Ausdruck „malang“ für „schmutzig“ (Anonym I 1984: 154). Diesem wird bisweilen madagassische Herkunft zugeschrieben. Plausibler ist jedoch eine Interpretation, die auf untergegangene Aspekte des einstigen indischen Unterschichtenislam hinweist, denn bei den Malang handelte es sich um eine Bruderschaft der *be šar* Sufis (Anonym II 1991: 228f; Schimmel 1995b: 500).

Auch finden sich indirekte Hinweise, dass das *ghoon* im Milieu des indischen Unterschichtenislams verbreitet war. So wird im Umfeld des *ghoons* ein ansonsten im mauritischen Islam unbekannter islamischer Heiliger namens Rifâi verehrt (FN 11.1.08; FN 19.1.08). Rifâi gehört nicht zu den Sufi-Heiligen des nordindischen Oberschichtenislams (vgl. Askari 1989), sondern ist eher im indischen Volksislam bekannt (Schimmel 1995b: 297). Die mystische Rifâi-Bruderschaft hat nach den Angaben von mauritischen *ghoon*-Aktivisten ihr Verehrungszentrum in Südindien, (Gani 2005: 11) ist aber auch für Gujarat beschrieben worden (Basu 2005: 179).

***Ghoon*, Synkretismus und Hinduaktivismus in Mauritius**

Weitere Hinweise lassen sich für die Theorie des *ghoons* als einen hinduistisch-muslimischen Synkretismus finden. So wurde das *ghoon* in Mauritius nach etwa 1830 auf den Plantagen der indischen Kontraktarbeiter unabhängig von deren Religionszugehörigkeit gefeiert, wobei dieser Aspekt gerade von mauritischen Hinduautoren betont wird (Beejadhur 1997[1935]: 40; Nujjoo 2007: 68). Darüber hinaus wurde das Festival vornehmlich von Nichtmuslimen propagiert. Dies waren entweder

Hindus, die es außerhalb der Hauptstadt organisierten (Sewtohul 1990: 60; Emrith 1994: 98ff), oder die britische Kolonialverwaltung mittels ihrer Gesetzgebung. Das *ghoon* wurde lange Zeit im 19. Jahrhundert als einziger offizieller Feiertag mit nichtkolonialer bzw. nichtchristlicher Herkunft anerkannt (Sewtohul 1990: 61) und stellte das aus theologischer Sicht viel bedeutendere muslimische Fest des Fastenbrechens, das Opferfest [A: *ʿīd al-Aḍḥā*] und die hinduistischen Feste *holi* und *divali* in den Schatten. Das heute dominante *divali* wurde übrigens erst nach 1939 offizieller Feiertag (Addison/Hazareesingh 1984: 86).

X.4 Das *ghoon* als Rest einer alten Orthodoxie. Die Diskussion des Orthodoxiebegriffes

Entgegen einer großen Fülle von Indizien, welche es erlauben, die These vom *ghoon* als einen hinduistisch-muslimischen Synkretismus zu präsentieren, soll hier eine andere Position vertreten werden. Das *ghoon* existierte lange Zeit im Milieu des indischen Unterschichtenislams ohne machtvolle Fürsprecher unter der islamischen Gelehrtenschaft. Dabei stellt es jedoch keinen hinduistisch-islamischen Synkretismus dar, sondern gehört zu den *Resten* einer *alten Orthodoxie*, die im volkstümlichen Milieu überdauerte.

Der Orthodoxiebegriff soll hier im Sinne von „korrekten und richtigen Glaubensvorstellungen“ und -handlungen (Berling 1995a: 124; Berling 1995b) verwendet werden. Hierbei ist jedoch Orthodoxie nicht essenzialistisch an einen örtlich und zeitlich festgeschriebenen Gesellschaftszustand oder an eine einzelne religiöse Lehrmeinung gebunden. Vielmehr handelt es sich bei Orthodoxie um ein im höchsten Maß an Machtverhältnisse gebundenes *Wahrheitsregime* (Foucault 2007[1977]: 207f), wobei mächtige Akteure Strukturen der Wissenstradierung aufbauen. Innerhalb dieser Strukturen werden Wissensbestände so allumfassend und gleichzeitig so konkurrenzlos verbreitet, dass die gesellschaftlichen Träger dieser Orthodoxien in der Lage sind, gegenüber breiten Bevölkerungsschichten den quasi-natürlichen Zustand einer Gesellschaft zu suggerieren (Bourdieu 1997[1972]: 164-169).

Orthodoxie steht hier für ein System religiöser Lehrmeinungen und den daraus abgeleiteten Handlungskomplexen. Islamische Rechtsgelehrte etablierten zur

Aufrechterhaltung dieses Systems ein *Wahrheitsregime*. Sie bestimmten gleichzeitig diskursiv die Inhalte und Regeln dieses Regimes und verteidigten es gegen konkurrierende Positionen. Wenn eine kulturelle Praxis von einer jetzigen oder früheren theologischen Elite durch skripturalistische Verweise referenzialisiert und in ein religiöses Gesamtsystem eingebaut wurde, soll diese Praxis und das dahinter stehende System von Lehrmeinungen in dieser Arbeit als orthodox und ihre Verteidiger als Vertreter einer Orthodoxie bezeichnet werden.

Dieser Orthodoxiebegriff lehnt alle weiteren, ebenfalls verbreiteten Prinzipien religiöser Autoritätskonstruktion ab. Dies sind namentlich Ansprüche auf übernatürliche Taten, auf übernatürlichen Zugang zu göttlichem Wissen und auf heilige Genealogien.

Am sichtbarsten werden *Reste alter Orthodoxien*, wenn der für die skripturalistische Verankerung verantwortliche Schutzschirm der Rechtsgelehrsamkeit noch nicht vollständig verschwunden ist, sondern unter dem Druck einer neuen, häufig von außen in die Gesellschaft gelangenden Orthodoxie steht. Solche Konstellationen finden sich beispielsweise im Jemen, wo die Zaidīya als ein Zweig des schiitischen Islams bis in die Neuzeit die politische Herrschaft dominierte und so ihre Position als Orthodoxie behaupten konnte, bis sie, wie in letzter Zeit zu beobachten war, von einer pro-sunnitischen Staatsideologie zunehmend marginalisiert wurde (Madelung 2002: 480).

Ein weiteres Beispiel für eine im Volksislam überdauernde *alte Orthodoxie* findet sich in Form eines Ablegers einer *hāriğitischen* Strömung, deren Überreste heute im nennenswerten Umfang nur noch im Oman und in wenigen abgelegenen Saharaoasen existieren. Die *Hāriğiten* entstanden religionsgeschichtlich sehr früh als dritte gesamtislamisch relevante Gruppe zu einer Zeit, als sich die Schia und damit die Keimzelle des schiitischen Islams von der später als Sunna bezeichneten religiösen Mehrheit abspaltete. Sie erkennen nur die ersten beiden Kalifen als rechtgeleitet an.

So war beispielsweise der *ʿibādītische* Zweig der *Hāriğiten* in der algerischen Oasengruppe des Mزاب jahrhundertlang die im Vergleich zu ihrer religiösen Umgebung mächtigste islamische Strömung und konnte so in einem räumlich begrenzten Orthodoxiediskurs erfolgreich Ansprüche auf Orthodoxie durchsetzen (Lewicki 1986: 648; Levi Della Vida 1990). Dieser Umstand änderte sich, als reformistische, sunnitische *ʿulamāʿ* mit gesamtislamischer Agenda den Sahararaum überschwemmten, zunehmend

an Einfluss gewannen und die 'Ibāditen Kraft ihres neuen Einflusses als Heterodoxie oder sogar als Häretiker bezeichnen konnten. In dieser gesellschaftlichen Konstellation wären theologisch ungeschulte Beobachter geneigt, den Polemiken der reformistischen 'ulamā' zu folgen und die 'Ibāditen bzw. Zaiditen aufgrund ihrer Andersartigkeit als heterodox zu bezeichnen, obwohl sie über ein theologisch komplex ausgearbeitetes und skriptural verankertes Weltbild verfügen.

X.5 Exkurs: Volksislam, Lokalität und Orthodoxie

Nach dem in dieser Arbeit entwickelten Orthodoxiebegriff sind *Reste alter Orthodoxien* Überbleibsel von einst relevanten *Wahrheitsregimen*, die ein hohes Maß an skripturaler Verankerung und Vernetzung aufweisen. Meist sind ihre theologischen Eliten entweder nicht mehr existent oder unfähig bzw. unwillig, die skripturale Dimension des einstigen Lehr- und Handlungsgebäudes zu verteidigen. Solcherlei *Reste alter Orthodoxien* können im Islam der Unterschicht überdauern. In diesem Sinn vereint der Unterschicht- oder Volksislam Formen der Gottesverehrung, welche nicht von den 'ulamā' kontrolliert werden, woraus jedoch nicht notwendigerweise folgt, dass sie unorthodox sein müssen (Roy 2004: 220). Dieser Vorstellung implizit ist eine im höchsten Maß hierarchisch organisierte Form des Skripturalismus, bei der eine kleine, theologisch gut ausgebildete Elite die Hauptlast der Skripturalisierung trägt, während der Rest der Gesellschaft kaum Anteil an diesem Expertendiskurs nimmt.

In der Literatur wird häufig die Position vertreten, dass es sich beim Unterschicht- oder Volksislam um islamische Ausdrucksformen handelt, die im Spannungsverhältnis zur Orthodoxie stehen. So meint De Jong: „In allen Fällen steht der Ausdruck Volksislam als Begriff für den nichtkanonischen Islam, also eine Form des Islams, die mehr oder weniger in Opposition zum ‚offiziellen‘ Islam steht“ (1996: 649). Auch Kriss und Kriss-Heinrich äußern sich auf ähnliche Weise. Sie sehen im Volksislam „Formen islamischer Frömmigkeit“, „die von der Hochreligion teils geduldet, teils bekämpft, bald angezogen, bald abgestoßen, ein stärkeres oder schwächeres Eigenleben“ führen (1960: 1). Des Weiteren bemerkt Schimmel über den indischen Islam: „Diese Spannung scheint charakteristisch für den indischen Islam zu sein und zeigt sich durch die Jahrhunderte in

der Geschichte: Mystische Volksfrömmigkeit steht gegen puritanische Reform“ (Schimmel 1995a: 3).

Es ist nicht auszuschließen, dass die in der akademischen Literatur verbreitete Vorstellung von der binären Opposition zwischen Orthodoxie und einem als unorthodox begriffenem Volksislam Folgen der Polemiken islamischer Reformisten, wie die vom mauritischen Wahhabiten Bahemia Ariff gegen das *ghoon* sind. Dieser Anschauung ist auch Werbner (1998: 5), die darauf hinweist, dass die Gegenüberstellung zwischen dem „magischen, synkretistischen“ Volksislam und dem offiziellen Islam aus emischen Diskursen islamischer Reformisten gespeist wurde.

Verbreitet ist auch die Anschauung, dass es sich beim Volks- oder Unterschichtislam zwangsläufig um lokale oder regionale islamische Ausdrucksformen handelt. Mehrfach wurde auf die überaus große Verbreitung des populären Islams hingewiesen (Schlee 2006: 115). So zeigte Basu, dass beispielsweise die Qâdirîya-Bruderschaft, welche auch in Südasien einen Teil des Volksislams bildet, in der gesamten islamischen Welt verbreitet ist (Basu 2005: 175; für das Horn von Afrika siehe Braukämpfer 2002: 115). Auch auf die *qaṣīda burda* [A: Mantel-Ode], eine von islamischen Reformisten gern als lokal angesehene Hymne, sei verwiesen. Ihr Text soll bis zum Sturm der saudi-arabischen Wahhabiten gegen die damals dominanten Vertreter des mystischen Islams die Wände der Prophetenmoschee von Medina verziert haben. Durch ihre universale Verbreitung und Übersetzungen in verschiedene Sprachen weist die Hymne eine gesamtislamische Bedeutung für den mystischen Islam auf (Stetkevych 2007) und wird beispielsweise auch bei den Performanzen des traditionalistischen Islams in Mauritius gesungen (FN 7.11.07).

X.6 Das *ghoon* als Rest einer alten Orthodoxie

In dieser Arbeit soll die These vertreten werden, dass es sich auch beim mauritischen *ghoon* um *Reste* einer *alten Orthodoxie* handelt, welche im Volksislam ohne den Schutz einer Gelehrtschaft weiter existierte und fast den stürmischen Polemiken der Reformisten zum Opfer gefallen wäre. Bei dieser *alten Orthodoxie* handelt es sich um Formen der Verehrung der frühen Nachkommen Muhammads, bei der vor allem Fatima,

Ali und deren beide Söhne Hasan und Husain im Zentrum des religiösen Interesses stehen.

Das heutige Zentrum dieser *alten Orthodoxie*, die auch als alidischer Islam bezeichnet werden kann, befindet sich im Iran, wo sie in der theologischen Gestalt des zwölfschiitischen Islams seit dem safawidischen Großreich zur staatstragenden Ideologie geworden ist. Diese Bedeutung ist seit der islamischen Revolution im Jahr 1979 noch gestiegen, als der schiitische Islam zur Legitimation eines ölreichen, mächtigen und sich religiös definierenden Regimes instrumentalisiert wurde. Seitdem flossen erhebliche Ressourcen in den Aufbau und Erhalt von Institutionen schiitischer Gelehrsamkeit, welche als Orthodoxie nicht nur ihren Schutzschirm über den alidischen Islam ausbreitet, sondern expansive Tendenzen aufweist (Zamirirad 2009; Savory 1990; de Bruijn 1990).

Das *ghoon* als sichtbarster Ausdruck des alidischen Islams auf der Insel ist aus gesamtislamischer Perspektive häufig als *ta'ziya* bezeichnet, wobei diese Bezeichnung in bhojpurisierter Form auch von den indischstämmigen Kontraktarbeitern eingeführt wurde (Jaha 1997a: 522). Das Ritual wurde in den unter schiitischem Einfluss stehenden Gebieten Nordindiens regelmäßig praktiziert (für Lucknow siehe Llewellyn-Jones 1993: 371). Im Iran, dem gesamtislamischen Zentrum der Ali-Verehrung, zeigt sich die Veneration der heiligen Familie seit dem 18. Jahrhundert in Passionsspielen (Chelkowski 1998: 406-408; Gaffaray et al. 1998: 193-195; Tippet/Doolin 2007: 299f; Mervin 2006), die vornehmlich, aber bei weitem nicht ausschließlich, von schiitischen Muslimen begangen werden (Marcais 1986: 705; Plessner 1990: 464; Veccia Vaglieri 1986).

In der iranischen Neuzeit wurde das in Mauritius als *ghoon* bekannte Ritual Teil der schiitischen Staatskultur und als solches nach der islamischen Revolution für islamische Propaganda instrumentalisiert (Chelkowsky 1998: 408). Sowohl das mauritische (und indische) *ghoon* als auch die iranischen Passionsspiele sind zwei kulturelle Varianten des gleichen theologischen Anlasses. Die Feiern werden am zehnten *muḥarram* durchgeführt und gedenken hierbei des Martyriums von Husain, dem Enkel des Propheten. Darüber hinaus haben die iranischen Passionsspiele Vorläufer in Prozessionen, bei denen, wie beim mauritischen *ghoon*, Repliken vom Grab Husains mitgeführt wurden.

Persische Notable und der alidisch-schiitische Islam in Indien

Auch wenn der alidische Islam, dessen sichtbarster Ausdruck vielleicht das *ghoon* ist, im großen Maßstab nur noch im Iran einen Teil der offiziell unterstützten Orthodoxie bildet, so erstreckte sich das Einflussgebiet dieser *alten Orthodoxie* einst vom heutigen Persien über weite Teile des muslimisch beherrschten Indiens. Bihar, das Herkunftsgebiet der großen Mehrheit aller muslimischen Indo-Mauritier, stellte hierbei keine Ausnahme dar. In Indien bildete zur Moghulzeit ein steter Strom von persisch-schiitischen Aristokraten eine wichtige Quelle der Erneuerung des alidischen Islams. Dieser Strom bestand nach der Herausbildung des schiitischen Safawidenreiches im Iran fort. Die Aristokraten wurden vom Moghulhof absorbiert, und aus ihnen rekrutierte sich die politische Elite des Reiches (Schimmel 1990: 327). Das indische Zentrum des alidisch-schiitischen Einflusses befand sich in der Gangesebene (Ahmad 1999: 238) und hier vor allem im indischen Teilreich von Awadh, welches länger als andere über eine schiitisch geprägte Herrschaftsideologie verfügte und auch noch schiitische Aristokraten aufnahm, als diese andernorts bereits verfolgt wurden (Schimmel 1990: 328; Schimmel 2004: 128).

Alidische Tendenzen im indischen Islam. Historische Hintergründe

Die schiitischen Aristokraten persischer Herkunft prägten ganz entscheidend die indisch-muslimische Oberschichtenkultur, welche ihren Einfluss auch auf die muslimische Unterschicht bemerkbar machte. Zwar ignorierte die Oberschicht weitgehend die religiöse Ausrichtung des Volkes, aber selbst ohne gezielte Religionspolitik ging von der kulturellen und politischen Elite des Landes eine erhebliche Anziehungskraft aus. Diese manifestierte sich beispielsweise in pompös organisierten religiösen Zeremonien zum zehnten *muḥarram*, welche schon allein deshalb populär waren, da hier kostenlos Lebensmittel verteilt wurden. Dies war beispielsweise im indischen Patna, der Provinzhauptstadt des heutigen Bihar der Fall (Chatterjee 1996: 211; Boodhoo 1999: 101). Sufi-Vereinigungen trugen ebenfalls dazu bei, die Distanz zwischen Ober- und Unterschichtislam zu verringern. Eine große Rolle spielten hierbei sufische Wanderprediger, wenn sie in die Sufiorden der Oberschicht initiiert waren (Ahmad 1986: 439). Diese Orden, allen voran die Qâdirîya-Bruderschaft, überbrückten auch die

andernorts bestehende Kluft zwischen Sunniten und Schiiten, denn die Bruderschaften betonten ihre bis auf Muhammad zurückreichende Genealogie und schlossen somit in ihre Verehrungspraxis die Leuchttürme des schiitischen Islams Ali und dessen Söhne Hasan und Husain mit ein (Sanyal 2005: 96). Diese und ähnliche Praktiken führten im volkstümlichen Milieu zu einer Perspektive, die nicht zwischen schiitischem und sunnitischem Islam unterschied. Insofern handelt es sich auch bei den von Veder (2004: 137) beobachteten schiitischen Aspekten im mauritischen Volksislam um keine Synkretismen, denn dies wäre eine anachronistische Zuschreibung aus einer späteren Zeit, in der sich die interkonfessionellen Grenzen zwischen Schia und Sunna verhärtet hatten. In diesem Kontext soll mit Sunna nicht der Korpus muhammadanischer Überlieferungen gemeint sein, sondern die sich als Reaktion auf die Herausbildung der Schia konstituierende religiöse Orientierung der Mehrheitsmuslime.

Die Abgrenzungsprozesse zwischen Schia und Sunna begannen in der indisch-muslimischen Oberschicht in der späten Moghulzeit (Schimmel 1990: 328), wobei bereits Aurangzeb, einer der großen Moghulherrscher, vor diesem Hintergrund im Jahr 1698 die Prozessionen zum *muḥarram* (Schimmel 2004: 128) und damit die sichtbarsten Symbole des schiitisch-alidischen Islams verbot.

Alidische Tendenzen im traditionalistischen Islams in Mauritius

Aufgrund der langanhaltenden Polemiken gegen den schiitischen Islam sind heute im traditionalistischen, indischstämmigen Islam auf der Insel nur noch Reste des alidischen Islams vorhanden. Verweise darauf finden sich selten. In einigen im traditionalistischen Islam kursierenden Lobliedern auf den Propheten sind bisweilen auch Passagen des Lobes auf Mitglieder der prophetischen Familie zu finden (Nazeerally 2004: 40; Eisenlohr 2006a: 231). Weiterhin hing in einer der muslimischen Garküchen in Plaine Verte, deren Besitzer ein Sunnit ist, neben Bildern von einigen indisch-islamischen Heiligengräbern auch das Bild des Grabes von Ali (FN 5.8.07). Bisweilen werden auch Aspekte des alidischen Islams im globalen *mediascape* „...wholly unmoored from their social signifiers“ (Appadurai 1996[1990]: 4, 6) und erreichen den ursprünglichen sozialen Kontext wieder, wie durch ein Prisma gebrochen, als fast bedeutungslose Zeichen, denen nur noch Reste der alten Bedeutung anhaften. So beispielsweise bei dem

nordindischen Film *Aap ka Suroor* von Prashant Chadha aus dem Jahr 2007, dessen Titel mit *The Real Luv Story* bisher nur als offizielle, englische Version vorliegt. Dieser Film war zur Zeit meines Feldaufenthaltes der aktuelle ‚Gassenhauer‘ aus Bollywood. Einer der beliebtesten Songs war *Ya Ali* [A, ‚I‘: Oh Ali!], bei dem es sich zwar um ein Liebeslied ohne religiöse Bedeutung handelte, dessen Titelzeile und Refrain jedoch als religiöse Anrufung Alis verstanden werden. Darüber hinaus bildet eine der Grundlagen der konzeptionellen Verschleifung zwischen alidischem und sunnitischem Islam die Tatsache, dass der zehnte *muḥarram* für die Aliden der Tag des Martyriums von Husain bedeutet, während er für den sunnitischen Islam auch ohne diese Erinnerungskultur relevant ist und „theologisch korrekt“ mit einer freiwilligen Fastenzeit gewürdigt werden kann (Marcais 1986; Plessner 1990).

X.7 Die Entwicklung des *ghoons* in Mauritius

Das *ghoon* als *Rest* einer *alten Orthodoxie* erreichte Mauritius mit der ersten Gruppe muslimischer Einwanderer bereits in der französischen Kolonialzeit. Diese Muslime wurden traditionell als *Lascar*³⁹ bezeichnet und sind bis heute die Hauptförderer des *ghoons* (Emrith 1994: 96). Neben den *Lascar* war bis in die 1960er Jahre eine weitere sunnitische Splittergruppe südindischen Ursprungs aktiv. Neben diesen sunnitischen *ghoons*, die auf traditionelle alidische Einflüsse im sunnitischen Islam zurückgehen, zelebriert eine kleine, historisch gesehen recht junge zwölferschiitische Gruppe in Mauritius ihr eigenes *ghoon*, welches sich sichtbar in einigen rituellen Details unterscheidet.

Kaum eine andere islamische Performanz in Mauritius hat bezüglich ihrer Audienz und der Organisatoren einen derart radikalen Wandel erlebt, wie das *ghoon*. Milbert, ein früher Reisender, beschrieb für den Zeitraum von 1801-1804, dass es sich eher um ein schiitisches, als um ein ökumenisch-indisches Festival handelt (Allen 1991: 338, 354). Der entscheidende Punkt ist hierbei nicht, dass der Autor das *ghoon* fälschlicherweise als schiitisches Ritual beschreibt, denn dies geschieht auch andernorts

39 Die Bezeichnung geht über das Urdu [U: *laškar*] auf das arabische *al-‘askar* [das Heer] zurück. Heute ist die Bezeichnung *Lascar* für die Muslime südindischer Herkunft weniger bekannt, denn „*Lascar*“ wird heute als abwertende Bezeichnung für alle mauritischen Muslime verwendet.

(Jaha 1997a: 523). Vielmehr scheint sich aus dieser Passage schließen zu lassen, dass vornehmlich Muslime, und nicht Hindus, die Aktivisten des *ghoons* gewesen sind.

Dieser vornehmlich muslimische Charakter des *ghoons* änderte sich nach den 1830er Jahren mit der massenhaften Ankunft der nordindischen Kontraktarbeiter. Das Ritual wurde nun von den nordindischen Muslimen als *tajjia* bezeichnet (Cozzarini 2004: 2ff; Jaha 1997: 522). Nun begannen auf den Zuckerrohrplantagen auch Hindus an den Prozessionen teilzunehmen (Beejadhur 1997[1935]: 40; Nujjoo 2007: 68) und sogar eigene *ghoons* zu organisieren (Sewtohul 1990: 60; Emrith 1994: 98ff). Selbst die koloniale Elite unterstützte das *ghoon*. So wurde es in der britischen Kolonialzeit viele Jahrzehnte vor dem heute für die Hindus viel wichtigeren *divali* als einziger offizieller Feiertag nichtkolonialen bzw. nichtchristlichen Ursprungs anerkannt (Sewtohul 1990: 61; Addison/Hazareesingh 1984: 86).

Die prominente Förderung durch Nichtmuslime während der Kolonialzeit und der Ursprung im alidisch-schiitischen Islam fern von den kulturellen Ausdrücken des damals zeitgenössischen, indischen Oberschichtenislams waren sicherlich zwei wesentliche Gründe, wieso die Performanz recht früh in das Kreuzfeuer einer sunnitischen Orthodoxie geriet. Reisende Missionare des Oberschichtenislams polemisierten bereits 1910 gegen das *ghoon*. Die sich ab Ende der 1920er Jahre etablierende Sunna Ğamā‘at als theologischer Arm des ehemaligen indischen Oberschichtenislams setzte diese Polemik fort und schwächte das *ghoon*. In den 1940er Jahren hörte man auf den Plantagen auf, das *ghoon* zu begehen. Während es in den 1960er Jahren in der Hauptstadt noch mit ungebrochener Energie gefeiert wurde, verlor es ab den 1970er Jahren auch dort erheblich an Glanz und Bedeutung (Delval 1979: 66).

Auf ethnographischer Ebene lässt sich diese Polemik des traditionalistischen Islams gegen das *ghoon* bestätigen. So besuchte ich am Vorabend des zehnten *muḥarrams* eine Freitagspredigt in einer von der traditionalistischen Sunna Ğamā‘at kontrollierten Moschee, welche sich in Vallee des Prêtres und damit im gleichen Wohnviertel wie Kerbela befindet. Der junge Imam, der durch seine Kleidung und seinen Predigtstil als ein Absolvent der mauritischen Kaderschmiede der Sunna Ğamā‘at erkennbar war, warnte die Gebetsbesucher explizit vor der Teilnahme am *ghoon* (FN 18.1.08).

Anfang der 1990er Jahre war das *ghoon* dem Aussterben nahe. Ein wichtiger Gradmesser hierfür ist die Anzahl der bei den Prozessionen mitgeführten Grabrepliken. Jahangeer-Chojoo beobachtete 1994 nur drei Repliken, wobei die Prozession nach Berichten der Organisatoren zu ihren Hochzeiten allein im muslimischen Teil der Hauptstadt aus etwa zwanzig Grabrepliken bestand. Das *ghoon* hatte seit seinem historischen Tiefstand Mitte der 1990er Jahre eine gewisse Renaissance erfahren. Während bei meinem ersten Feldaufenthalt 2005 insgesamt sechs Repliken mitgeführt wurden (FN 20.2.05), waren es 2008 bereits sieben (FN 20.1.08).

Sollte dieser Anstieg Hinweis auf eine sich zaghaft andeutende Renaissance des *ghoons* sein, so lohnt es sich zu versuchen, die Gründe für diese Renaissance zu erkunden. Ein erster Grund mag in der zunehmenden Rigidisierung des Rituals liegen. Während für das Jahr 1890 auch Glücksspiel und alkoholische Getränke belegt sind, (Jaha 1997a: 24) ist heute der leibliche Genussaspekt auf den Verkauf von *Sorbet* und Zuckerwatte begrenzt (FN 19.1.08). Gleichzeitig mag das mauritische *ghoon* von einem für den gesamten Islam beschriebenen Aufstieg des mystischen Islams profitieren⁴⁰. Dieser Aufstieg wurde vor allem in post-islamistischen (*post-islamisme*; Roy 1999) Gesellschaften beobachtet, die bisher stark vom politischen Islam beeinflusst waren (Kepel 2006[2000]: 256; Roy 1999: 3). Träger der Renaissance des mystischen Islams sind nicht das traditionelle Klientel aus der ländlichen Unterschicht (Sikand 2002: 203), sondern die städtische Mittelschicht (Roy 2002), welche bisher typischerweise dem reformistischen Islams folgte.

X.8 Reskripturalisierung des *ghoons* durch Iqbal Gani

In dieser Arbeit soll die Position vertreten werden, dass der ausschlaggebende Grund für die zaghafte Renaissance des *ghoons* in den letzten fünfzehn Jahren in den Aktivitäten von Iqbal Gani liegt, der sich seit etwa dieser Zeit wie kein anderer in Mauritius für die Förderung des Rituals eingesetzt hat. Iqbal Gani durchsucht nach eigenen Angaben Koran und *sunna* nach islamischen Referenzen, welche er für religiöse Argumentationen nach skripturalistischen Prinzipien einsetzt. Diese skripturalen Referenzen hat er in zwei Heftchen zusammengefasst und diese 1997 und 2005 veröffentlicht (Gani 1997; Gani

40 Für Bosnien wurde eine Renaissance des mystischen Islams von Michaela Schäuble festgestellt, mündliche Kommunikation (7.4.08).

2005). Diese Heftchen verteilt er an wankelmütige Organisatoren des *ghoons*, an ehemalige Aktivisten, an religiöse Akteure des traditionalistischen Islams sowie allgemein an Zuschauer des Rituals.

Iqbal Gani ist nicht Teil eines Netzwerkes islamischer Rechtsgelehrter. Vielmehr lassen sich seine Aktivitäten in die weiter oben vorgestellte Kategorie des demokratischen Skripturalismus einordnen und machen ihn zu einem *neuen religiösen Intellektuellen*. Trotz seiner relativ isolierten Position liefert er den *ghoon*-Aktivisten mit seinen Verweisen zu Koran und *sunna* ein wichtiges Werkzeug, um sich gegen die skripturalistischen Angriffe des religiösen Establishments zur Wehr setzen zu können. Gleichzeitig avanciert Iqbal Gani unter den Aktivisten zu einer religiösen Autorität.

Iqbal Gani selbst stellt seine Aktivitäten wie folgt dar: „Das Wichtigste ist Bildung. Die Leute müssen wissen, warum sie das tun. Jetzt schämen sie sich dafür, mit dem *ghoon* aufgehört zu haben und fangen wieder an“ (FN 31.3.05).

Iqbal Ganis wichtigste Kontrahenten sind die traditionalistischen '*ulamā*' – der Gegnerschaft der Reformisten ist er sich von vornherein sicher – gegen deren Polemiken er sich auf diese Weise zur Wehr setzen will. Es sind, wie es Iqbal Gani ausdrückt, die von den Rechtsgelehrten verbreiteten „mensonges, insanités, bêtises et ban faussetés“ (Gani 1997: I) [M: Lügen, Schlechtigkeiten, Dummheiten und Falschheiten].

Skripturale Aktivitäten von Iqbal Gani

Das skripturale Engagement von Iqbal Gani widmet sich zuallererst den Grundlagen des alidischen Islams. Er ist bestrebt, die besondere Verehrung für die *pančatan pāk* [U: die fünf Reinen], die zentralen Figuren der prophetischen Familie, d.h. Muhammad, Fatima, Ali, Hasan und Husain zu rechtfertigen. Hier ist sein stärkstes Argument zweifellos ein Koranvers (*aš-Šūrā*, 42:23), in dem die Liebe zur Prophetenfamilie verordnet wird. An zentraler Stelle für die Legitimität des *ghoons* steht auch die innerhalb dieser Prophetenfamilie herausragende Rolle von Husain, denn das *ghoon* wird zum Jahrestag seines Martyriums begangen. So trug Iqbal Gani eine Anzahl von *hadīten* zusammen, welche den Gläubigen unmittelbar und konkret auffordern, Hasan und Husain zu verehren, wie sie Muhammad ehren. Ein weiteres *hadīt* unterstreicht die Liebe Muhammads zu seinem Enkel Husain und die Vorhersage seines Todes durch den

Propheten. Hier gibt Iqbal Gani die schriftliche Referenz einer indischen *ḥadīṭ*-Sammlung an (Gani 2005).

Weitere, von den weltweiten '*ulamā*' als authentisch angesehene *ḥadīṭe* warten darauf, von Iqbal Gani als skripturalen Beleg für die Authentizität der Husain-Verehrung und des *ghoons* gefunden zu werden. In einem solchen werden Hasan und Husain von Muhammad als die Herren [A: *sayyid*] der Jugendlichen im Paradies bezeichnet. Dieses *ḥadīṭ* ist im schiitischen Islam die Quelle der *imāmā*-Ideologie (Vaglieri 1986: 607). Chelkowsky (1998) fügt mit Blick auf die im schiitischen Islam kanonische Husain-Verehrung weitere, auch von den Reformisten als authentisch angesehene *ḥadīṭe* mit der gleichen Grundaussage hinzu.

Iqbal Gani verteidigt die theologischen Grundlagen des *ghoons* auch mit naturalistischen Autoritätskonstruktionen. So bilden für ihn wie auch für viele anderen Adepten des alidischen Islams übernatürliche Taten eine wichtige Grundlage der Verehrung von Ali und dessen Familie. Solche Heiligenlegenden [U: *manqabat*] bildeten im Zusammenhang mit dem *ghoon* das Thema einer religiösen Predigt, die Iqbal Gani im Jahr 2008 hielt. Die vorgestellten Wunder wurden von Iqbal Gani skriptural mit Referenzen aus Koran und *sunna* verankert. Vaglieri betont, dass in schiitischen Kreisen zahlreiche seitens der Sunna als nicht authentisch angesehene *ḥadīṭe* existieren, welche von einigen Wundern um Husain berichten. Hierbei handelt es sich beispielsweise um Blutwunder und solche um die frühe Geburt Husains (Vaglieri 1986: 612f). Einige dieser in den *ḥadīṭen* überlieferten Wundergeschichten wurden von Iqbal Gani in besagter Predigt aufgenommen. So soll es nach dem Tod Husains in Jerusalem und Mekka Blutwunder gegeben haben, und die Einwohner von Kufa sollen Ali, den bestatteten Vater von Husain und Schwiegersohn Muhammads, in seinem Grab weinen gehört haben. Bezüglich der Geburt wurde Husain bereits nach sechs Schwangerschaftsmonaten geboren. Bei seiner Geburt schickte Allah tausende Engel, um Muhammad von dem Ereignis zu berichten. Weiterhin war der Säugling bereits bei seiner Geburt beschnitten und von Geburt aus rituell rein, sodass Muhammad seine Dienerin anwies, den Kleinen nicht zu reinigen. In einem als authentisch geltendem *ḥadīṭ* wird die Großzügigkeit und Spendenbereitschaft von Husain hervorgehoben (FN 12.1.08).

Iqbal Gani ist nicht nur bestrebt, die religiösen Grundlagen der Ali-Verehrung mit skripturalen Referenzen zu versehen, sondern ist auch bemüht, rituelle Details im Zusammenhang mit dem *ghoon* zu skripturalisieren. Eines dieser Details beinhaltet den Gebrauch von Tonlampen, die im Volksislam eine gewisse Rolle spielen, die aber in Mauritius vor allem als hinduistisches Symbol konstruiert werden. Hier hat Iqbal Gani eine Innovation im Ritual eingeführt und diese mit einer skripturalen Referenz verteidigt. Während beim traditionellen *ghoon* die Anzahl der entzündeten Tonlampen nicht festgelegt ist, entzündet Iqbal Gani fünf große Tonlampen (FN 11.1.08), welche für ihn die fünf zentralen Figuren des alidischen Islams symbolisieren: „Quand nou allume sa cinq la lampe la dans ban ‚Yadgaar‘ seki nou pe montrez nou profonde attachement envers le Saint Prophete (s.a.w.) et so famille pieuse“. (Gani 2005: 10) [M: Wenn wir diese fünf Lampen in den Heiligenstätten anzünden, zeigen wir unsere tiefe Bindung an den heiligen Propheten und seine fromme Familie]. Die Verwendung des Lichtes im religiösen Kontext untermauert er mit einem Koranvers aus der Licht-Sure (*al-Nūr*, 24), in welcher das göttliche Licht mit einer Öllampe verglichen wird sowie mit drei weiteren koranischen Versen, in denen die Sonne als Lampe bezeichnet wird. Weiterhin vergleicht er das Licht mit dem Licht der prophetischen Mission in der spirituellen Finsternis des vorprophetischen Arabiens.

Im traditionellen Kontext des *ghoons* spielt das Handsymbol eine wichtige Rolle, wie es sich in Kербela, dem mauritischen Zielort der *ghoon*-Prozessionen, auf der Altarwand der dortigen Heiligenstätte finden lässt (FN 20.1.08). Hierzu äußert sich Iqbal Gani wie folgt: „Dans Tazia et Yadgaar nou mettre symbol la main pou represente le Panjatan Paak“ (Gani 2005: 16) [M: Im *ghoon* und in der Heiligenstätte bringen wir das Symbol der Hand an, welches die *pañcātan pāk* [U: die fünf Reinen] versinnbildlichen soll]. Dies geschieht nach den im alidischen Islam Indiens üblichen Praktiken (Sanyal 2005: 96). Auch hier gibt Iqbal Gani einen Verweis auf verschiedene Koranverse (*al-Fath*, 48: 10), in der Allah Muhammads Hand mit seiner Hand verglichen hat.

Das rituelle Stechen mit *ratif*, nadelähnlichen Objekten in der Form einer Schusterahle, ist ebenfalls Teil der *ghoon*-Prozession. Hier bringt Iqbal Gani einen Verweis aus der *ḥadīṭ*-Sammlung von Bukhārī, die selbst von den Reformisten als authentischste aller kanonischen Sammlungen angesehen wird. Demnach ist nach einer

prophetischen Überlieferung das Punktieren der Venen zu Heilzwecken erlaubt (Gani 2005). Aus dieser Referenz leitet Iqbal Gani eine weitere Innovation im Ritual ab. So sticht er die *ratif* nicht wie traditionell üblich „nur“ in den Bauch oder unter die Haut. Er verwendet lange, biegsame Nadeln, die er durch den Unterarm sticht, bis sie auf der anderen Seite wieder herauskommen. Dort, wo die Nadel aus der Haut austritt, bringt er ein Rosenblatt an und sichert die freie Spitze mit einem Stück Kork (FN 19.1.08). Das Rosenblatt ist ein weit verbreitetes Symbol im indischen Islam und soll daran erinnern, dass Muhammad einen nach Rosen duftenden Atem gehabt haben soll (Schimmel 1995b: 314).

In seiner Broschüre aus dem Jahr 2005 gibt er einem weiteren Aspekt des *ghoons* eine neue islamische Bedeutung. So vergleicht er das *ghoon*, das er wie der alidische Islam als Grabreplik Husains sieht, mit dem islamischen Gegenstück der auch im Islam als Glaubensinhalt anerkannten alttestamentarischen Arche Noah. Wie Iqbal Gani ausführte, wurde die Arche Noah von Noahs Volk und den Engeln auf den Schultern getragen. In seiner Entscheidung, das *ghoon* nicht wie traditionell auf Wagen durch Plaine Verte zu fahren, sondern es auf Schultern zu transportieren (FN 20.2.05), bezog sich Iqbal Gani auf diese Erzählung.

Nach den Grundlagen des hierarchischen Skripturalismus verweist Iqbal Gani auf eine Anzahl von religiösen Autoritäten, die er implizit als fähig ansieht, skripturale Argumentationen zu führen: „ban grand et célèbre Awliyas, Mufti, Mohaddith, Ulemas de Ahlé-Sunnat et Tabligh Jamaat“ (Gani 1997: II) [M: große berühmte Gottesfreunde, Muftis, *ḥadīṭ*-Gelehrte, Rechtsgelehrte der Sunna Ğamā‘at und der Tabliġī Ğamā‘at]. All diese Autoritäten waren nach Iqbal Gani dem *ghoon* gegenüber wohlwollend eingestellt. Es folgen einige als Zitat aufgeführte und mit Quellenangabe versehene islamische Rechtsgutachten [A: *fatāwā*, Singular *fatwā*], wie beispielsweise vom Gründer der Tabliġī Ğamā‘at. Diese Argumentation nimmt er in der 2005 erschienenen Nachfolgebroschüre auf, wobei er Zitate von Gründerfiguren der Sunna Ğamā‘at hinzufügt (Gani 2005: 22f).

In einer kommenden Ausgabe seiner Broschüre könnte Iqbal Gani weitere skripturale Verweise erarbeiten. So findet sich bei einer der traditionellen Grabrepliken ein symbolisches Reittier, das in den Augen der Reformisten als reine Blasphemie erscheint,

denn in ihm sind ein Pferdekörper und ein Menschenkopf vereint. In den Augen der Reformisten unterläuft es das von ihnen als wichtigen Aspekt des Islams propagierte Verbot der bildlichen Darstellung von Lebewesen. Den Aktivisten des *ghoons* ist die traditionelle Bedeutung dieses Reittiers nicht mehr bekannt. Bei dem Reittier handelt es sich um *burâk*, das mythische Reittier auf Muhammads Himmelsreise, welches im schiitischen Islam im Iran eine weit verbreitete Erzählfigur darstellt (Schimmel 1995b: 314) und im iranischen Kulturkreis häufig mit einem Frauenkopf dargestellt wird (Bellinger 2002: 88).

XI Performativität und demokratischer Skripturalismus in Petite Marmite

XI.1 Einleitung

Ein Blick auf die Entwicklung der islamischen Institutionen in und um Petite Marmite im Verlauf der letzten einhundert Jahre offenbart einige grundlegende Dynamiken des dialektischen Verhältnisses von demokratischem und hierarchischem Skripturalismus. So zeigt sich ein Übergang von einer elitendominierten, hierarchischen Kontrolle der Moscheen hin zu einer demokratischen Form. Die Kontrolle über die Moschee bringt gleichzeitig die Macht über religiöse Autoritäten mit sich.

Die Macht der Dorfbewohner über die religiösen Institutionen und damit über die Predigtinhalte steigt noch aufgrund des relativen Wohlstandes der Dorfbewohner. Heute besitzen selbst kleinste Personengruppen die materiellen und organisatorischen Ressourcen zur Gründung einer eigenen Moschee. Parallel nahm in Folge einer zweifachen Konversion ab den 1960er bis zu den 1980er Jahren vom traditionalistischen Islam hin zur Tablīgī Ğamā‘at und etwa zwanzig Jahre später hin zum wahhabitischen Islam das Misstrauen der Dorfbewohner gegenüber religiösen Autoritäten zu. Während dieses Konversionsprozesses wurden die jeweils alten religiösen Hierarchien dekonstruiert. Die Dorfbewohner verloren dabei das quasi-natürliche Verhältnis zu ihrer religiösen Identität (*doxa*; Bourdieu 1997[1972]: 164ff). Dies führte zu einem allgemeinen Misstrauen der Dorfbewohner gegenüber jeder Form von religiösen Wissenshierarchien. Eine der Folgen ist ihre schnelle Bereitschaft, einen neuen Freitagsprediger ‚auszuprobieren‘, welche durch die hohe Fluktuation auf dem ‚Predigermarkt‘ noch erhöht wird.

Die wahhabitische Propaganda hat zu einer Einstellung geführt, nur solche religiösen Botschaften zu akzeptieren, die sich nach dem skripturalistischen Ideal treu an Koran und *sunna* halten. Gemäß dem in dieser Arbeit vertretenen und auch von den Dorfbewohnern akzeptierten Skripturalismus-Begriff bedeutet dies die Evaluation theologisch hochkomplexer Themen wie Koranexegese und die Bewertung der

Authentizität prophetischer Überlieferungen. Hierzu sind die Dorfbewohner fachlich nicht in der Lage.

Als Konsequenz der Propaganda und der fachlichen Unfähigkeit zu einer realen Evaluation entwickelte und verbreitete sich vornehmlich unter wahhabitischen Predigern ein neuer Predigtstil, bei dem beständig und fast ‚mantraartig‘ die skripturale Verankerung in Koran und *sunna* in einer akribischen Detailliertheit angegeben wird. Die Hyperexaktheit bei den wahhabitischen Quellenangaben ist ein performatives Hilfsmittel, welches die Illusion der skripturalistischen Überlegenheit erzeugt. Das dörfliche Beispiel legt somit nahe, dass performative Konstruktionen skripturaler Authentizität dort gehäuft vorkommen, wo islamische Gemeinschaften mit demokratischer Macht über ihre religiösen Institutionen von Ideologien des demokratischen Skripturalismus geprägt sind.

XI.2 Die Gründung des Dorfes

Die geographische Lage von Petite Marmite beeinflusste entscheidend die Gründung des Dorfes und seine heutige Bevölkerungsstruktur. Das Dorf wurde erst sehr spät gegründet, da der Boden dort schlecht ist, während die Umgebung ideale Voraussetzungen zum Zuckerrohranbau bietet. So wurde im Nachbardorf Mare Pipe bereits vor 1835 eine von Franko-Mauritiern bewirtschaftete Zuckerrohrplantage eingerichtet (Teeluck 1998: 300), denn dort ist der Boden eben, nicht zu trocken, tiefgründig und wenig steinig. Petite Marmite befindet sich an einem früher von großen Basaltblöcken übersäten Berghang, der Zuckerrohranbau nur mit sehr hohem Arbeitsaufwand möglich macht. Zeugen dieses Aufwandes sind überall auf den Feldern errichtete Pyramiden aus Lesesteinen. Schaut man in die Baugruben der Hausbauer, fällt weiterhin auf, wie wenig tiefgründig der Boden ist. Dies sind ausreichende Gründe, um die unmittelbare Umgebung von Petite Marmite landwirtschaftlich erst recht spät zu erschließen.

Aus im Dorf existierenden schriftlichen Quellen geht hervor, dass die ersten muslimischen Familien um die Jahrhundertwende ankamen. Der Vorfahre der alteingesessenen, heute auf dörflicher Ebene in ihrem Reichtum und Einfluss führenden Familie Cassam beispielsweise hatte bereits in Mahébourg Land besessen, bevor er im Jahr 1909 auch in Petite Marmite Land erwarb und darauf siedelte (Cader 2002: 36). Da der Ort auf einer aus dem Jahr 1895 stammenden Landkarte noch nicht verzeichnet ist,

lässt sich davon ausgehen, dass er zwischen 1895 und 1909 gegründet wurde. Für diesen Zeitraum sprechen auch andere Daten. So erinnert sich Fatima Permeswar an ihren Großvater, der nach seinen Erzählungen als sechsmonatiges Baby in den Armen seiner alleinreisenden Mutter aus Indien nach Mauritius kam (Fatima 3.4.05). Nimmt man das heute durchschnittliche, recht hohe Hochzeitsalter der Männer von 25 bis 40 Jahren an, so dürfte diese Ankunft etwa in das Jahr 1875 zurückreichen. Vermutlich war der Großvater seit seiner Jugend außerhalb des heutigen Dorfes tätig und hat nach vielleicht zehn bis zwanzig Jahren Arbeit als Plantagenarbeiter mit dem ersparten Geld in Petite Marmite eine Parzelle erworben. Auch diese Überlegung würde für die Dorfgründung in der besagten Zeit sprechen.

Die Gründung fällt damit in die Zeit des *morcellements* [F: Parzellierung], als die franko-mauritischen Großgrundbesitzer zwischen 1880 und 1900 sowie ein weiteres mal zwischen 1910 und 1914 angesichts sinkender Zuckerpreise auf dem Weltmarkt gezwungen waren, unwirtschaftliches Land, wie das in Petite Marmite, zu verkaufen, um dem Bankrott zu entgehen (Brookfield 1959: 29). Die Käufer waren Indo-Mauritier und im Kontext von Petite Marmite vor allem die Familie Gungah, deren heute verfallenden Holzhäuser aus der Zeit zwischen 1920 und 1940 im Nachbardorf New Swamp von ihrem früheren Reichtum zeugen. Aus schriftlichen Quellen ist zu erfahren, dass der Patriarch der Familie 1888 seine erste Parzelle kaufte (Ramsurrun 2004) und sich vermutlich zur gleichen Zeit in dem neu gegründeten New Swamp niederließ. Aus dörflichen Erzählungen ist zu erfahren, dass die Gungah, wie üblich, das Land weiter parzellierten und an indo-mauritische Kontraktarbeiter verkauften, die sich nach dem Ende der Verträge mit dem ersparten Geld ein Stück Land erworben haben.

Vermutlich gehörte das Land vor der Parzellierung der Familie Bathfield. Zwar sind der Name und somit höchstwahrscheinlich auch die Familie britischen Ursprungs, jedoch assimilierten sich die nichtfranzösischen Siedler recht schnell in der von einer französischen Kultur geprägten Kolonialgesellschaft. Bei einem Besuch des alten Friedhofes in Ville Noire nördlich von Mahébourg findet man die Grabmale der Familie und erfährt bei den Friedhofsgärtnern, dass heute immer noch einige Brüder der Familie Land im Süden der Insel besitzen. Ältere Einwohner von Petite Marmite erinnern sich auch an eine alte, jetzt verschwundene Villa am südlichen Dorfrand und an einen *blanc*

[M: Weißen] mit diesem Namen. Vermutlich haben Teile der Familie Bathfield die nach dem *morcellement* verbliebenen Flächen in den 1970er Jahren an die Fleur Rouge Sugar Estate verkauft, welche das Land am nördlichen und westlichen Dorfland als Zuckerrohrplantage bewirtschaftet und daraufhin, wie damals viele Ihresgleichen, in Vorahnung negativer wirtschaftlicher und politischer Entwicklungen im postkolonialen Mauritius das Land in Richtung Südafrika oder Frankreich verlassen.

Petite Marmite wurde als Ortsteil von New Swamp gegründet. Es stand in seiner Entwicklung der Infrastruktur sowie in institutioneller Hinsicht stets im Schatten des Nachbarortes. Ursache hierfür ist die günstigere Lage von New Swamp an der Überlandstraße von Mahébourg, dem alten Hafen der Insel, nach Curepipe, der ersten Stadt des Städtegürtels im Hochland. Die gujaratischen und chinesischen Händler siedelten von der Hauptstadt kommend zuallererst an dieser Verkehrsachse, während das Hinterland lange Zeit unterentwickelt blieb. So wurde in New Swamp bereits vor 1900 eine große, katholische Kirche errichtet, wie auch seit dem 19. Jahrhundert eine Eisenbahnlinie durch das Dorf führte.

Aus Sicht der einfachen Kontraktarbeiter ist es hingegen interessanter zu erwähnen, dass in New Swamp auch der erste öffentliche Wasserhahn installiert, in den 1960er Jahren eine Moschee gebaut und 1978 eine Grundschule eröffnet wurde (Gungah 2004: 69). Einen öffentlichen Wasserhahn hatte Petite Marmite nie, wie auch keine eigene Schule. Die Moschee wurde 1983 errichtet. Während spätestens seit den 1930er Jahren in New Swamp Stein- und Holzhäuser gebaut wurden, standen in Petite Marmite bis in die 1950er Jahre noch immer ausschließlich Strohütten. Diese wurden in den 1960er Jahren nach einem schweren Zyklon durch Blechhütten ersetzt und letztere wiederum nach einem weiteren Zyklon parallel zum wirtschaftlichen Aufschwung in den 1980er Jahren durch Betonhäuser. Von diesen damals errichteten Häusern wird das heutige Dorfbild geprägt (FN 7.1.05).

Die Muslime von Petite Marmite bieten das Bild einer recht homogenen Bevölkerungsgruppe. Es fehlen, anders als bei den Hindus, die großen, sichtbaren, ökonomischen Unterschiede, innerhalb derer kleine Landvillen als Zeichen des relativen Reichtums in unmittelbarer Nachbarschaft zu windschiefen Blechhäusern als Ausdruck dörflicher Armut bestehen. Unter den komplexen Ursachen sollen nur zwei ausgewählt

werden. Dies liegt zum einen an der Abneigung der Muslime gegenüber demonstrativem Reichtum, weshalb auch reiche Muslime vergleichsweise einfache Betonhäuser bevorzugen. Zum anderen verhindert eine puritanische Ideologie weitgehend das individuelle Verschwenden familiärer Ressourcen für unnötige Konsumausgaben wie Alkohol, welches bei anderen mauritischen Bevölkerungsgruppen eine wichtige Ursache für die fehlende sozio-ökonomische Entwicklung darstellt.

XI.3 Die für Petite Marmite relevanten Moscheegründungen; 1863 bis 1983

Die Badamia-Moschee; 1863 bis 1910

In sozio-ökonomischer Hinsicht gehört zwar Petite Marmite zum Hinterland der ländlichen, mauritischen Entwicklung, jedoch ist es betonenswert, dass gerade in dieser Gegend die Gründung dörflicher, religiöser Institutionen auf landesweiter Ebene begann. Dies führte dazu, dass noch vor 1900 im Nachbardorf die höchste Moscheendichte außerhalb der Hauptstadt bestand.

1863 wurde die erste Moschee in Fleur Rouge – und damit die erste im Süden des Landes – mithilfe eines gujaratischen Händlers der Surti-Kaste namens Mahmod Kurrin errichtet (Jaha 2002b: 127). In diesem Ereignis spiegelt sich eine landesweite Dynamik wider: Die gujaratischen Surti begannen etwa ein Jahrzehnt später als die gujaratische Konkurrenz der Meimon ins Land zu kommen und fanden die lukrativsten ökonomischen Nischen in der Hauptstadt bereits besetzt. So trieben die Surti ihre ökonomische Etablierung außerhalb der Hauptstadt und hier vor allem in den Städten und an den Hauptverbindungen des Landes voran. In Fleur Rouge sammelten indische Kontraktarbeiter bzw. deren Nachkommen im Jahr 1863 unter der Führung eines nicht aus Gujarat stammenden, lokalen Händlers namens Mungroo Geld für den Bau einer Moschee, welche dann auf dem von besagtem Surti-Händler gespendeten Land errichtet wurde. Die Witwe von Mungroo spendete 1882 ein weiteres Stück Land zur Erweiterung des Gotteshauses (Jaha 2004: 100). Nach dem Bau der Moschee vergingen knapp 50 Jahre, bis 1910 eine *madrassa* folgte, welche von den Surti betrieben wurde und Urdu unterrichtete (Jaha 1997a: 530). Die Badamia-Moschee hatte lange Zeit einen

Einzugsbereich, der die Nachbarorte mit einschloss. Dies erfahren wir aus einem 1910 vom Moscheeverein veröffentlichten Aufruf, welcher von Kontraktarbeitern aus New Swamp sowie zwei weiter entfernten Dörfern unterzeichnet worden war (Jaha 1997a: 390).

Es zeigte sich, dass die Konkurrenz der Surti und der Meimon um die religiöse Vorherrschaft unter den indo-muslimischen Kontraktarbeitern treibender Motor der Entwicklung islamischer Institutionen auf Mauritius war. Vor dem Hintergrund dieser Konkurrenz sahen sich die Meimon mit Blick auf die Situation in Fleur Rouge zurückgesetzt. Sie kontrollierten zwar die Transaktion der Gelder bei der Errichtung der Moschee, waren aber an der Moscheeführung nicht beteiligt (Jaha 1997a: 373). So errichteten sie 1881 wenige hundert Meter oberhalb im gleichen Ort eine zweite Moschee, welche sie unter direkte Kontrolle der in Port-Louis gelegenen und von den Meimon kontrollierten Zentralmoschee des Landes stellten. Bemerkenswert ist, dass dies zu einer Zeit geschah, in der im mauritischen Süden außer der Badamia-Moschee lediglich noch eine weitere Moschee in Mahébourg existierte, welche ebenfalls von den Surti kontrolliert wurde. Selbst in Curepipe, der nächstgrößeren Stadt, gab es damals noch keine Moschee (Emrith 1994: 70).

Die Badamia-Moschee; 1910 bis 1965

Aus der Zeit zwischen 1863 und 1910 gibt es nur wenige Sekundärquellen zur religiösen Entwicklung des Dorfes. Über das Jahr 1870, also sieben Jahre nach dem Bau der Badamia-Moschee, erfahren wir, dass ein gewisser indischer Kontraktarbeiter namens Jahoor Shah in der Zuckerraffinerie Fleur Rouge arbeitete (Jaha 1997: 424). Er ließ sich von einem die Insel besuchenden Missionar in dessen Sufi-Bruderschaft initiieren und übertraf bald in der Anzahl und Bedeutung der ihm zugeschriebenen Wunder seinen Lehrer. Diese Wunder standen im Zusammenhang mit lokalen ökonomischen Klassenkonflikten, die zwischen den indo-mauritischen Arbeitern und der Verwaltung der Zuckerraffinerie ausgetragen wurden (Burrin 2002: 281). Wenn in der Literatur zu erfahren ist, dass 1910 von der Moscheeführung in Fleur Rouge in einem Aufruf angekündigt wurde, alle Alkohol trinkenden, Karten spielenden und sich rasierenden Männer aus dem Moscheeverein auszuschließen (Jaha 1997: 390), so steht vermutlich

Jahoor Schah hinter diesem Aufruf. Hierfür sprechen mehrere Gründe. Im Jahr 1913 wird uns Jahoor Schah von Emrith als „leading personality“ (1994: 136) der gesamtmauritischen, islamischen Gesellschaft vorgestellt. Dies ist wichtig, da hinter dem Aufruf, zumindest aus heutiger Perspektive, eine erhebliche, religiöse Autorität und Macht existiert, wie sie sich heute in keinem mauritischen Muslim vereint finden würde. Nicht einmal den rigorosesten Vertretern des mauritischen Islams könnte eine solche Ankündigung zugetraut werden. Solch ein Aufruf würde sofort eine Gegenreaktion der Moscheeführung provozieren, welche eine Spaltung der Dorfgemeinschaft fürchten würde. Die aus dem Aufruf erkennbare religiöse Macht lässt sich nur einigermaßen plausibel mit dem im Zusammenhang mit der Zuckerraffinerie begründeten und später noch gestiegenen Charisma von Jahoor Schah erklären. Jahoor Schah wurde zu seinen Lebzeiten und später nach seinem Tod im Jahr 1939 als *pīr* [U: islamischer Heiliger] verehrt. Er wird noch heute in der Heiligenstätte [U: *dārgāh*] in Riche Terre verehrt (Emrith 1994: 111).

Zurück zur Organisation der Badamia-Moschee. Die Sekundärliteratur schweigt hierzu über die Zeit zwischen 1910 und 1945. Die nächsten, mir zugänglichen Informationen stammen von Issup Cassam, einem 70jährigen Händler aus Petite Marmite. Er berichtete aus der Zeit um 1945, dass die Verwaltung der Badamia-Moschee in den Händen der Familie Mungroo lag. Damit hatte die aus der Literatur bekannte Gründerfamilie mehr als 80 Jahre lang die Kontrolle über das Gotteshaus aufrecht erhalten können. Für 1945 ist zu erfahren, dass sich die Gebrüder Mungroo die Position des obersten Verwalters, des Sekretärs und des Imams teilten. Die Moschee wurde somit von den Mungroo kontrolliert, wie auch die Kosten der Moschee von ihnen, sowie zwei weiteren, etwas wohlhabenderen Familien aus dem Dorf getragen wurden. So bekam beispielsweise der Imam, der hauptberuflich als Schuhmacher tätig war, für seine Tätigkeit als Gebetsführer kein festes Gehalt, wie dies heute verbreitet ist, sondern zu den muslimischen Feiertagen einmalige Beträge in Höhe von 100 bis 200 Rupien (Issup 16.4.05).

Die Abspaltung der Moschee von New Swamp von der Badamia-Moschee und die Konversion der Badamia-Moschee zur *wahhābīya*

Als im Jahr 1965 der Präsident Hamid Mungroo starb, wurde die Führung der Moschee ohne Konsultation der Moscheegemeinde von seinem jüngeren Bruder Mahmad übernommen. Dieser hatte als erster Muslim des Dorfes islamische Theologie in Indien studiert. Die Machtübergabe wurde von vielen Muslimen, vor allem aus den Nachbardörfern New Swamp und Petite Marmite, die ebenfalls zum Einzugsbereich der Moschee gehörten, nicht akzeptiert, denn sie wollten sich nicht nur finanziell in Form von Spenden am Unterhalt der Badamia-Moschee beteiligten, sondern auch politisch. Dies führte zu einer Abspaltung⁴¹. Unter der Führung der Familie des heutigen Moscheechefs von New Swamp gründeten sie in New Swamp eine eigene Moschee. Ein Großteil des Geldes sowie das Bauland stammte von einem relativ wohlhabenden Landbesitzer von New Swamp namens Munaf Reza, der auch die Moschee bis 1985 führte (Issup 16.4.05).

Die Badamia-Moschee wurde von Mahmad Mungroo bis zu seinem Tod im Jahr 1990 verwaltet. Danach war parallel zur politischen Demokratisierung der Insel die Ära der autokratisch verwalteten Dorfmoscheen vorbei und damit auch die Ära der Familie Mungroo. Das Gotteshaus wird seitdem wie heute fast überall in Mauritius vom Vorstand eines sich aus den Moscheebesuchern bildenden Moscheevereins verwaltet. Der Posten des Imams wurde den Mungroos bereits Ende der 1960er Jahre aus den Händen genommen. Nachdem der Imam Isaac Mungroo zu alt war, hatte man bis zu dessen Tod im Jahr 1970 keinen festen Imam. Erst nach seinem Ableben wurde ein indischer Imam angestellt, welcher sich mit einem Mädchen aus Fleur Rouge verheiratete und mit ihr nach Südafrika ging (Issup 16.4.05).

Die Badamia-Moschee konvertierte in den 1970er Jahren zur Tabliġi Ġamā‘at, was bedeutet, dass die Moscheeführung zunehmend von Sympathisanten der Bewegung dominiert wurde und diese eine der Bewegung gegenüber wohlwollende Politik durchsetzten. So stellte man einen Imam der Tabliġi Ġamā‘at an. Weiterhin wurden kurzfristig angemeldete Besuche von mauritischen und ausländischen, meist indischen, pakistanischen und indo-südafrikanischen Missionaren der Bewegung erlaubt und ein

41 Haroon Yateem meint, die Spaltung der Moschee fand 1970 statt (H 13.1.05), jedoch erscheinen mir die Informationen vom wesentlich älteren und erfahrenen Issup Cassam als glaubwürdiger.

Übernachtungsraum sowie Küche und Sanitäreinrichtungen für diese eingerichtet. Weiterhin bot man ihnen an, religiöse Vorträge einschließlich der Freitagspredigt zu halten.

Da der modernistische Flügel der *Tablīgī Ğamā‘at* auf die Einführung von Arabisch als Unterrichtsfach in der Koranschule drängte und kein anderer Lehrer zur Verfügung stand, entschied man sich 1995, einen in Saudi-Arabien ausgebildeten wahhabitischen Imam anzustellen (H 13.1.05). Dieser schaffte es, sich die Unterstützung der Moscheeführung auch angesichts der von ihm verbreiteten wahhabitischen Inhalte zu sichern. So konvertierten die Moscheeführung und die wichtigsten dörflichen Akteure zur *wahhābīya*. Die Konversion der Moscheeführung war festgeschrieben, als im Jahr 2000 der Vorsitz des Moscheevereins von einem aktiven Wahhabiten übernommen wurde. Im gleichen Jahr schlug der Moscheechef den damals gerade von seinem Theologiestudium aus Saudi-Arabien zurückgekehrten Shafei Djumeen als Imam vor. Mit einem wahhabitischen Moscheechef und einem salafitischen Imam ist die Badamia-Moschee nun auf absehbare Zeit fest in wahhabitischen Händen (H 13.1.05).

Wird die Moschee betrachtet, welche 1965 in New Swamp von den Auszögern aus der Badamia-Moschee gegründet wurde, so unterschied sie sich in ihrer theologischen Ausrichtung anfangs nicht von der Badamia-Moschee. Sie folgte einem traditionalistischen, nach Indien gewandten Islam, der heute von den Muslimen in Petite Marmite und anderswo als Islam der Sunna *Ğamā‘at* bezeichnet wird. Unter dem Einfluss der reformistischen Deobandi-Strömung und der Missionare der *Tablīgī Ğamā‘at* konvertierte sie 1973, und damit fast zeitgleich wie die Badamia-Moschee, zur *Tablīgī Ğamā‘at* (H 13.1.05).

Die Abspaltung der Muslime von Petite Marmite und die Gründung der Dorfmoschee; 1983 bis 2008

In der Geschichte der islamischen Institutionen von Petite Marmite zeigt sich eine im ländlichen Mauritius häufige Entwicklung, wo bereits geraume Zeit vor Gründung einer Moschee die Einrichtung einer Koranschule stattfand. So wurde die *madrasa* von Petite Marmite schon etwa 1960, also knapp ein viertel Jahrhundert vor Gründung der Moschee, eröffnet. Der Anstoß hierfür stammte von einem, wie Haroon es nennt, „indischen *maulānā*“ (H 13.1.05), welcher damals ohne institutionellen Anschluss aus eigener

Initiative im ländlichen Mauritius tätig gewesen sein soll. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich bei dem „*maulānā*“ um Mahmad Mungroo gehandelt hatte, der als erster der Dorfbewohner im Umkreis islamische Theologie in Indien studiert hatte und ab 1965 die Badamia-Moschee führte (Issup 16.4.05). Er ermutigte die Muslime, eine *madrassa* einzurichten, in welcher er selbst auch einige Zeit unterrichtete. Diese wurde in einer Strohütte untergebracht, welche etwas später durch ein Wellblechhaus ersetzt wurde. Das Land hierzu stammte von dem damals als sehr wohlhabend geltenden Vorarbeiter [B: *sirdār*] Hanif Bauchha aus Petite Marmite. Das Geld wurde von den großen, Land besitzenden Familien gespendet. Etwa 1970 zog die Koranschule in einen Betonbau um, wobei es sich um das erste Betonhaus des Dorfes handelte (Issup 7.4.05; H. 13.1.05). Diese Koranschule hatte einen über die Dorfgrenzen hinausgehenden Einfluss. Ihr Einzugsbereich schloss die Muslime von New Swamp ein, wo zwar die Moschee, aber keine Koranschule existierte (Issup 16.4.05).

Die Muslime von Petite Marmite besuchten seit 1965 die Moschee von New Swamp. Dies hatte hauptsächlich nichts mit religionspolitischen Animositäten mit der Führung der Badamia-Moschee zu tun. Vielmehr lag die neue Moschee um vieles näher an Petite Marmite, was angesichts des Ideals eines täglich fünfmaligen Gebets in der Moschee einen ganz erheblichen Grund zum Moscheewechsel darstellt.

XI.4 Die Abspaltung der Moschee von Petite Marmite

Im Jahr 1983 wiederholte sich der vorangegangene Prozess der Moscheenspaltung. Anlass hierfür war ein Streit um die Frage, wer den Gebetsruf [A: *ādān*] geben darf. Langjähriger Muezzin war ein alter Mann aus New Swamp. Ein Mitglied einer der drei führenden Familien von Petite Marmite machte ihm erfolglos diesen Posten streitig und artikulierte auch Forderungen, dass doch Muslime aus Petite Marmite an der Moscheeführung beteiligt werden sollten. Dies wurde ihnen jedoch mit dem Hinweis auf die Geldgeber beim Bau der Moschee verweigert, welche aus New Swamp stammten. Daraufhin verließen die Muslime von Petite Marmite die Moschee von New Swamp. Sie hatten bis dahin noch keine eigene Moschee und beteten in der Übergangszeit in einem Privathaus. Ein Landbesitzer aus Petite Marmite spendete eine Parzelle für die neu zu

errichtende Moschee. Diese wurde mithilfe von Spendengeldern und Sachleistungen aus dem Dorf gebaut.

Im Jahr 1985, zwei Jahre nach Errichtung der Moschee, wurde auf einem von der Familie Bauchha gespendeten Stück Land ein neues Gebäude für die seit 1960 bestehende Koranschule errichtet. Im Jahr 1990 wurde neben der Moschee ein weiteres Gebäude errichtet, welches als Wohnraum für auswärtige Imame dienen sollte. Nachdem 1992 Imam Salim aus dem Dorf den Posten übernahm, zog die Koranschule in die nun nicht mehr benötigte Imamwohnung des Ortes um. Im Jahr 2000 wurde unter dem Einfluss des neu angestellten, salafitischen Führers der Koranschule ein Anbau an die Moschee errichtet, um den Frauen den Besuch der Freitagspredigt zu ermöglichen.

Die Amtszeit von Issup Cassam und Fareed Boodhoo

Im Jahr 1983 gehörten vor allem vergleichsweise junge Angehörige der führenden Familien des Dorfes zu den Mitgliedern des neuen Moscheevereines. Die ältesten unter ihnen waren gerade vierzig Jahre alt, die meisten wesentlich jünger. Hier zeigte sich, dass die neue Lehre von einigen ‚Revoluzzern‘ instrumentalisiert wurde, um mithilfe religiöser Argumentationslinien die soziale Autorität der Eltern, zumindest in Fragen der Kontrolle der religiösen Institutionen, herauszufordern (für ein ägyptisches Beispiel siehe Schlee 2006: 121).

Ein Urdulehrer aus dem Dorf bot sich an, als Imam und Lehrer der Koranschule zu arbeiten. Als er 1987 nach Fleur Rouge umzog, wurde ein junger Imam aus dem Norden der Insel eingestellt. Dieser blieb drei Jahre, heiratete ein Mädchen aus dem Dorf und ließ sich andernorts in Mauritius nieder. Hiermit kam er seiner Kündigung zuvor, denn die Moscheeverwaltung war mit ihm unzufrieden, da er des Öfteren das Morgengebet verschlief und auch kein Arabisch konnte.

Zu den aktivsten Muslimen beim Moscheebau gehörten nach 1983 zwei Krankenpfleger, die in den 1970er Jahren in England gelebt hatten und dort nach einer Zeit individueller Deislamisierung mit dem indischen Islam in der Diaspora in Berührung gekommen waren. Einer von ihnen namens Fareed Boodhoo, der 1966 nach England gegangen war, schloss sich etwa im Jahr 1970 einer Gruppe pakistanischer Muslime an, bei denen er Arabisch lernte und religiöse Themen studierte. Fareed Boodhoo kehrte nach

Mauritius zurück und ging 1984 für drei Jahre nach Saudi-Arabien, wo er Kontakte zu den mauritischen Studenten an der religiösen Universität in Medina aufnahm. Hierunter gehörten Celh Meeah und Pervez Kurremun, die wichtigsten Mitglieder der ersten Welle der mauritischen *wahhābīya*. Nach seiner Rückkehr blieb er in intensivem Kontakt zu Pervez Kurremun, und er besuchte fünf Jahre lang religiöse Kurse bei dem Wahhabiten. Er war es auch, der nach eigenen Worten Pervez Kurremun ins Dorf brachte (Fareed Boodhoo 1.4.05). Dieses Ereignis sollte die theologische Ausrichtung der Moschee bestimmen, denn die Kontakte waren der Beginn einer langjährigen Bindung von Pervez Kurremun an die Moscheeverwaltung. Pervez Kurremun betrieb eine sehr defensive religiöse Identitätspolitik, sodass die Moschee lange Zeit gleichzeitig unter wahhabitischen Einfluss sowie unter dem der Tablīgī Ğamā‘at stand. Auf Empfehlung von Pervez Kurremun stellte man 1991 mit Hossen Usmanjee einen wahhabitisch geprägten Imam ein.

Hossen Usmanjee war vorher in einer von der Tablīgī Ğamā‘at kontrollierten Moschee in Curepipe als Imam tätig gewesen. Als er begann, den theologischen Lehren von Celh Meeah zu folgen, wurde er von der Moscheeführung entlassen. Hossen Usmanjee wurde in Petite Marmite aufgrund seiner Arabischkenntnisse und im Glauben der Moscheeführung an seine Zugehörigkeit zur damals dominanten Tablīgī Ğamā‘at angestellt. Da er die für Saudi-Arabien üblichen Gebetsdetails praktizierte, polarisierte sich die Moscheegemeinde, welche mehrheitlich dem in Indien verbreiteten Ritus folgte. Zu seinen Unterstützern gehörten vor allem die jungen Mitglieder der großen Familien sowie die kleinen Familien des Dorfes. Von ihnen bekam der mittellose Imam sogar ein Stück Land geschenkt, und sie halfen ihm bei der Errichtung eines eigenen Wohnhauses. Er schuf sich jedoch durch seine rituellen und theologischen Innovationen zahlreiche einflussreiche Gegner, zu denen die gesamte ältere sozio-ökonomische Elite des Dorfes gehörte. Sie erreichten 1991, dass Hossen Usmanjee seinen Posten als Imam aufgeben musste. Üblich wäre es in diesem Fall, dass der junge und unverheiratete Imam einen neuen Posten in einer anderen Moschee annimmt und wegzieht. Hossen Usmanjee jedoch blieb im Dorf und arbeitete weiterhin als Leiter der lokalen Koranschule. Es folgte für ein Jahr ein unverheirateter Imam, welcher in Saudi-Arabien studiert hatte. Bevor er vom damaligen Moscheechef nach Petite Marmite berufen wurde, arbeitete er in

einem Dorf im Süden. Nach einem Jahr war er mit dem Gehalt, was ihm im Dorf gezahlt werden konnte, nicht mehr zufrieden, und er ging zu einer Moschee im Norden der Insel, um dann auf die Seychellen zu wechseln, wo er ebenfalls als Imam arbeitete. Es folgte 1992 ein weiterer unverheirateter Imam aus einem anderen Dorf, welcher aber aufgrund seiner unregelmäßigen Teilnahme am Morgengebete nach wenigen Monaten entlassen wurde.

Die Amtszeit von Tibye

Als Fareed Boodhoo 1993 sein Amt als Vorsitzender des Moscheevereins zur Verfügung stellte, wurde Tibye Goolamkhan nach ausgiebiger Diskussion unter den religiösen Autoritäten des Dorfes zum Vorsitzenden des Moscheevereines nominiert. Auf baulicher Ebene war der neue Moscheechef sehr aktiv. Er begann ab etwa 2000 die Moschee zu erweitern und richtete mit viel Aufwand einen separaten Gebetsraum für Frauen ein. Das Geld hierfür wurde aus Spenden zusammengetragen. Damit folgte er der wahhabitischen Forderung nach Frauenbildung und nach ihrer Teilnahme am Freitagsgebet.

Gleich zu Beginn seiner Amtszeit im Jahr 1993 stellte Tibye den damals zwanzigjährigen Salim Cassam aus Petite Marmite als Imam ein. Diese Entscheidung hatte eher soziale Hintergründe, denn er war ein Nachkomme eines verarmten Zweiges der ansonsten reichen und Land besitzenden Cassam-Familie aus Petite Marmite. Seine einzige Qualifikation war diese: Er hatte in einem *dār al-'Ulūm* [A: Ausbildungsstätte für Imame] in Petit Bois einen Imam-Kurs besucht und dort erfolgreich eine Ausbildung als *hāfiẓ* absolviert. Trotz dieser Qualifikation gab es ständige Kritik seitens der Moscheeführung. Ihm wurden rhetorische Schwächen und unregelmäßige Teilnahme am Morgengebete vorgeworfen. Im Jahr 2005 war die Moscheeführung auf der Suche nach einem neuen Imam, jedoch musste sie einsehen, dass für das relativ geringe Gehalt, welches die Moscheegemeinde zahlen konnte, kein gleichwertiger oder besserer Imam zu finden war. Weiterhin verbesserte Salim Cassam seine Position im Dorf. Er trat in den Schülerkreis von Pervez Kurremun ein und besuchte einmal wöchentlich seine speziell für Imame und Freitagsprediger zugeschnittenen Kurse. Trotz beständiger Kritik seitens der Führung übte er diese Tätigkeit auch noch während meines zweiten Feldaufenthaltes

bis Januar 2008 aus, wobei seine Kritiker inzwischen wesentlich ruhiger geworden waren (H 13.1.05; Z 27.9.07; FN 13.11.07).

Etwa im Jahr 1996 wurde in New Swamp unmittelbar gegenüber der Dorfmoschee eine weitere Moschee errichtet. Es war eine Ahmadiya-Moschee, wobei ihre Mitglieder von den muslimischen Dorfbewohnern nicht als Muslime angesehen werden. Bei den Erbauern handelte es sich um eine einzelne, ehemals sunnitisch-islamische Handwerkerfamilie, die in den 1940er Jahren konvertierte, danach aus der Moschee ausgeschlossen wurde und seitdem zum Freitagsgebet in die Stadt nach Rose-Hill fuhr. Die neue Moschee dient der Familie und den Ahmadiyas aus den umliegenden Dörfern als Freitagsmoschee und Versammlungsraum (H 13.1.05).

Reyad Noorallys Amtszeit und die Abspaltung der Masdjid Tôle

Der seit 1993 amtierende Moscheechef geriet 2000 zunehmend unter Druck. Im Dorf forderten viele demokratische Wahlen der Moscheeverwaltung. Die Aktivisten der Tablīgī Ğamā‘at standen am stärksten hinter dieser Forderung, da sie sich davon in Fehleinschätzung ihrer tatsächlichen Macht eine Stärkung ihrer Position erhofften. Hintergrund dieser Forderungen war eine Entwicklung der letzten Jahre, wonach Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at zunehmend die Moscheeverwaltung verließen und durch Wahhabitene ersetzt wurden. Der Moscheechef war zwar gegen diese Wahl, stand ihr allerdings aufgrund seines Rücktritts auch nicht im Weg. Im Jahr 2000 wurde die Zusammensetzung der Moscheeführung von Petite Marmite erstmals durch demokratische Wahlen innerhalb der Moscheegemeinde bei ausschließlich männlicher Wahlbeteiligung festgelegt. Hierbei wurde die Entwicklung der letzten Jahre bestätigt. Die Tablīghi Djamaat verlor noch weiter an Boden. Ihre letzten Aktivisten wurden durch wahhabitische Sympathisanten aus der Moscheeführung gedrängt. Damit war die Moschee vollständig zur *wahhābīya* konvertiert (H 11.2.05; Z 5.1.05).

Auf religionspolitischer Ebene begann der neue Moscheechef die salafitischen Absolventen ins Dorf zu holen. Diese waren die Wahhabitene der aus gesamtmauritischer Perspektive zweiten Generation, die an den saudi-arabischen Kadenschmieden der gesamtislamischen *wahhābīya* studiert hatten. So wurde einer der landesweit aktivsten und aggressivsten Salafiten zum Leiter der dörflichen Koranschule gemacht. Diese

Entscheidung führte zum Rückzug von Fareed Boodhoo, seinem Amtsvorgänger, aus der Szene der religiösen Aktivisten im Dorf. Er besucht seitdem die Moschee des Nachbardorfes New Swamp. Fareed Boodhoo lässt sich eher zum modernistischen, also bildungsfördernden und pro-arabischen Flügel der Tablīgī Ğamā‘at rechnen.

Unter dem neuen Moscheechef verstärkte sich die gegen die Tablīgī Ğamā‘at gerichtete Stimmung, und man setzte eine konfrontative Religionspolitik durch. Die üblicherweise von besuchenden Missionarsgruppen der Bewegung benutzten Übernachtungsräume in der Moschee wurden aufgelöst und in einen Fitnessraum umgewandelt. Des Weiteren wurde die ausliegende Literatur der Bewegung entfernt. Schließlich verschwanden die Rosenkränze von den Wänden und die Brenngefäße für Räucherstäbchen aus dem Gebetsraum. Weiterhin erfolgte zum Ramadan in der Moschee kein gemeinsames Fastenbrechen mehr. Auch gab man das gemeinsame Bittgebet [A: *du‘ā*] nach dem Pflichtgebet auf. Schließlich wurden keine Freitagsprediger der Tablīgī Ğamā‘at mehr eingeladen. Außerdem wurde damit begonnen, Spendensammler der Bewegung aus dem Dorf zu vertreiben. Dann verbot die Moscheeführung die Organisation unabhängiger Gesprächskreise nach dem Nachtgebet, wo üblicherweise auch die frommen Schriften des Gründerzirkels der Tablīgī Ğamā‘at rezipiert und interpretiert werden.

All diese Einschränkungen wurden von den wenigen Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at zähneknirschend akzeptiert. Zum offenen Bruch kam es jedoch etwa zwei Monate vor dem Beginn des Ramadans 2003. Daraufhin beschlossen die Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at die Dorfmoschee zu verlassen und eine neue, zuerst provisorische Moschee zu errichten. Hierbei handelte es sich nicht, wie heute allgemein üblich, um einen Betonbau, sondern um ein Wellblechhaus, wie es im Dorf als Relikt der Vergangenheit belächelt wird. Deshalb wurde die Moschee auch allgemein als Masdjid Tôle [M: Wellblechmoschee] bekannt. Grund für diese Entscheidung waren die begrenzten Finanzen der Bewegung, denn sie stützte sich im Dorf lediglich auf drei Aktivisten: zwei Kleinunternehmer und einen angehenden Zeichenlehrer. Von Beginn des Ramadans 2003 an beteten die wenigen, dörflichen Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at in der Masdjid Tôle, wobei hier eine Besucherzahl zu Hochzeiten, also zum Abendgebet im Ramadan, nicht mehr als zehn Personen umfasst, während es in der

Hauptmoschee über hundertfünfzig sind. Sie ist hierbei keine vollwertige Moschee, da in ihr keine Freitagspredigten abgehalten werden. Gleichzeitig wurde versucht, eine Koranschule einzurichten, was allerdings an der massiven Polemik der dörflichen Wahhabiten und den dadurch ausbleibenden Schülern scheiterte. Trotzdem ist sie in das Netz der landesweiten Moscheen der Bewegung eingebunden und empfängt somit Besuche von Missionarsgruppen der Tablīgī Ğamā‘at.

In einer heute für Mauritius charakteristischen Dynamik schafften es die wenigen Aktivisten, in der Folgezeit den Bau einer Betonmoschee voranzutreiben. Samad Permeswar, einer der Kleinunternehmer, kaufte aus seinem Privatvermögen das Bauland, welches ihm von Fareed Boodhoo, dem in den 1980er und 1990er Jahren in der dörflichen Moscheepolitik aktiven Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at, verkauft wurde. Im zweiten Halbjahr 2007 begannen die Fundamentarbeiten. Das Geld dafür hatte Samad Permeswar bei einer Missionsreise auf Réunion beschafft, als er einen Diamantring als Spende bekam. Diesen verkaufte er bezeichnenderweise an Reyad Noorally, einen Goldschmied aus dem Dorf. Reyad war pikanterweise sein religionspolitisch gesehen ärgster Widersacher. Er war 2003 Moscheechef der Hauptmoschee und maßgeblich für den Rauswurf der Tablīgī Ğamā‘at verantwortlich. Weitere Gelder wurden bei Spendensammelaktionen in anderen Dörfern von befreundeten Moscheeverbänden eingeworben.

Angesichts dieser radikalen, gegen die Tablīgī Ğamā‘at gerichteten Religionspolitik, scheint es paradox, dass die erste, demokratisch gewählte Moscheeführung zunehmend wegen ihrer Untätigkeit in die Kritik geriet. Ihr wurde vorgeworfen, dass die einzige bauliche Veränderung im Asphaltieren des Zugangsweges der Moschee bestand. Dies war Ergebnis eines geschickten Taktierens des Dorfes gegenüber der Staatspolitik, welche im Vorfeld der Nationalwahlen 2005 auf Stimmenfang ging. Nach einer verbreiteten, ethnizistischen Logik bot der Moscheechef die Stimmen des Dorfes für eine Infrastrukturentwicklung an. Als Ergebnis wurde die Zufahrt zur Moschee asphaltiert. Dies geschah zu einem Freitagsgebet. Um den Baufahrzeugen die Anfahrt zu ermöglichen, wurde sogar die Freitagspredigt unterbrochen, und der Moscheechef machte eine Ansage. Von dieser geschickten Inszenierung staatlicher Entwicklungspolitik abgesehen gab es keine weiteren, baulichen

Veränderungen. Infolgedessen wurde der Moscheechef in einer 2006 organisierten Wahl vom vorherigen Moscheechef abgelöst (FN 8.8.07).

Tibyes zweite Amtszeit

Der neue und alte Moscheechef Tibye hatte den Ruf eines ‚Machers‘. Er begann sofort, den Frauenbereich der Moschee zu erweitern und neben der Moschee einen Parkplatz anzulegen sowie ein kleines Vorratsgebäude zu errichten. Auf der religiösen Ebene verfolgte er eine weit vorsichtigere Religionspolitik als sein Vorgänger und ging auf deutliche Distanz zu den salafitischen Wahhabiten. Diese wurden nun kaum mehr als Freitagsprediger eingeladen. Anstelle dessen stützte man sich nun fast vollkommen auf die Wahhabiten der ersten Generation. Hier namentlich auf Pervez Kurremun, der nun freie Hand bei der Auswahl der Freitagsprediger hatte. Folglich wurden zur *ḥuṭba* nur noch die direkten Schüler des Aktivisten eingeladen. Weiterhin schloss sich die Dorfmoschee enger an das landesweite Netzwerk des wahhabitischen Islams an. So war bereits 2002 unter den älteren Schülern und Absolventen der dörflichen Koranschule ein Jugendkreis gebildet worden, der seit 2007 begann, aktiv zu werden. Er steht unter religiöser Aufsicht des Vizechefs der Moschee, welcher religiös und beruflich an die Doha-Oberschule, dem wahhabitischen Zentrum der Insel, angebunden ist. Der Jugendkreis organisierte beispielsweise im Jahr 2007 gemeinsame Ausflüge zum Fastenbrechen im Ramadan [A: *iftār*]. Er ist eingebunden in ein landesweites, wahhabitisch beeinflusstes, modernistisch geprägtes Netz vergleichbarer Institutionen. Dieses Netzwerk tritt unter dem Namen ITEAM auf, wobei diese englische Bezeichnung gewählt wurde, um gegenüber potenziellen, staatlichen Geldgebern den wahhabitischen Charakter der Organisation zu verschleiern. Das ITEAM organisiert Jugendaktivitäten wie Strandausflüge, Feiern zum Schuljahresabschluss sowie Bildungskampagnen in befreundeten Moscheen (Salman 7.9.07; FN 16.8.07).

XI.5 Zusammenfassung und Schlussfolgerung:

Der performative Skripturalismus

Wird die historische Entwicklung der religiösen Landschaft auf lokaler Ebene betrachtet, so zeigt sich ein Übergang von einer elitendominierten hin zu einer demokratischen

Kontrolle, wobei es einen Trend zu immer lokaleren Moscheen gibt. Die *Jumma*-Moschee von Fleur Rouge spiegelt auf der hierarchischen Seite des Spektrums die Kontrolle des lokalen Islams durch die gujaratischen Händlereliten wider, wie es charakteristisch für den staatsnahen, traditionalistischen Islam auf der Insel ist. Diese Moschee ist seit ihrer Gründung eine Filialmoschee der hauptstädtischen *Jumma*-Moschee, wobei alle wesentlichen Entscheidungen in der Zentrale getroffen werden. Die Moscheegänger haben grundsätzlich keinerlei Einfluss auf personelle, finanzielle und religionspolitische Entscheidungen. Dies kommentierte der Imam der Moschee im Hinblick auf die mit vielen Debatten einhergehenden Aushandlungsprozesse in anderen Moscheen mit den Worten: „Hier gibt es Ruhe. Anderswo gibt es ständig Diskussionen“ (FN 21.4.05).

Die Badamia-Moschee stellt einen Übergang von seitens der gujaratischen Elite kontrollierten, islamischen Institutionen hin zu Moscheen dar, die von lokalen Eliten geführt werden. Sie wurde früh unter gujaratischem Einfluss gegründet und lange Zeit von einer führenden, dörflichen Familie kontrolliert, bis sie dann später in eine demokratische Verwaltung überging. Die Moschee von Petite Marmite steht auf der demokratischen Seite des Spektrums. Hier übten in den ersten Jahren lokale, landbesitzende Familien die Macht aus, während sie später unter demokratische Kontrolle gestellt wurde.

Versuche seitens einer autokratisch handelnden Moscheeführung, religiöse Interessen von Teilen der Moscheebesucher zu unterdrücken, führten häufig zu Abspaltungen und Neugründungen, wie dies am Beispiel der Masdjid Tôle und der Gründung der Ahmadiya-Moschee zu sehen ist. Selbst kleinste religiöse Gruppen und sogar Einzelpersonen verfügen heute über ausreichende Ressourcen zur Gründung einer eigenen Moschee. Auch der Staat unterstützt Abspaltungstendenzen. Religiöse Gruppen, die ihre eigenen Institutionen gründen, können sich staatliche, finanzielle Unterstützung sichern. So existiert seit 1950 die Politik, unterschiedslos alle religiösen Institutionen nach Anzahl der sie besuchenden Gläubigen zu subventionieren (Goupille 2004: 86). Hintergrund dieser staatlichen Politik ist die Sichtweise, wonach jedwede Religion ethische Werte fördert, welche als ausgleichendes Moment einer durch beschleunigte Modernisierung verursachten moralischen Entwurzelung dienen sollen (Eisenlohr 2002b:

103). Am Beispiel der Masdjid Tôle versuchte die Moscheeführung zusätzliche Subventionen mit der Begründung zu bekommen, die Moschee läge in unmittelbarer Nähe zur Autobahn und könne somit von den Reisenden besucht werden.

Die Dorfbewohner entscheiden selbst darüber, wer Zugang zur Kanzel besitzt. Diese historisch gesehen neue Macht über religiöse Institutionen hat sich in Petite Marmite durch die Erfahrungen des bis zu dreifachen Moscheewechsels innerhalb der letzten fünfzig Jahre im Bewusstsein der Dorfbewohner verfestigt.

Parallel zum Bewusstsein der religiösen Macht entwickelte sich ein tiefes Misstrauen gegenüber etablierten, religiösen Autoritäten. Dieses Misstrauen entstand infolge der zweifachen Konversion vieler Dorfbewohner ab den 1960er bis 1980er Jahren vom traditionalistischen Islam hin zur Tablîgî Ğamā‘at und etwa zwanzig Jahre später hin zum wahhabitischen Islam. Hierbei verloren die Dorfbewohner das *doxa*, das quasi-natürliche Verhältnis zu ihrer religiösen Identität. Gleichzeitig wurden während des Konversionsprozesses die jeweils alten religiösen Hierarchien dekonstruiert, was zu einem allgemeinen Misstrauen der Dorfbewohner gegenüber den etablierten Wissenshierarchien, vor allem aber gegenüber denen des traditionalistischen Islams und der Tablîgî Ğamā‘at, führte.

Eine weitere, lokale Besonderheit verstärkt dieses Misstrauen gegenüber religiösen Autoritäten. Dies ist der schlechte Ruf des Dorfimams hinsichtlich seiner fachlichen Qualifikationen. Dieser Umstand lässt die Dorfbewohner andernorts nach geeigneten religiösen Autoritäten suchen. Hierbei fällt ihr Blick auf ein großes und tendenziell unübersichtliches Angebot. Die mauritischen Dynamiken des freien Marktes der Imame und Freitagsprediger tragen zusätzlich zu diesem Misstrauen in Fragen religiöser Autorität bei. Da der Imamberuf schlecht bezahlt ist, üben ihn häufig junge, unverheiratete Männer aus. Durch ihre besondere Position als „sexuell neutral“ bieten sich ihnen Möglichkeiten, junge Frauen kennen zu lernen. Häufig geben die Imame dann nach der Heirat ihr Amt auf und ziehen mit der Braut in ihre Dörfer zurück (FN 4.1.05).

Der schlechte Ruf der Imame als religiöse Autoritäten spiegelt sich auch in dörflichen Narrativen wider, welche zahlreiche Möglichkeiten kennen, einen Imam zu dekonstruieren (für ein Feldbeispiel siehe viertes Kapitel dieser Arbeit). Verschiedenen Imamen wurde in Petite Marmite zu verschiedenen Zeiten vorgeworfen, hinter den

Mädchen des Ortes her zu sein, auf Kosten des Dorfes zu leben, nur ans Geld zu denken, sich in der Religion nicht auszukennen, die Dorfgemeinschaft zu spalten, der falschen theologischen Ausrichtung zu folgen, ein falsches Gebetsritual zu praktizieren, ständig das Morgengebet zu verschlafen, schlechte Redner zu sein und den falschen Lehrer zu haben. Es scheint fast so, als ob die Dorfgemeinschaft ihre eigenen Unzulänglichkeiten auf den Imam projiziert.

Die vollständige Macht der Dorfbewohner über die Moscheekanzel und ihre schnelle Bereitschaft, einen neuen Freitagsprediger anzustellen, vereinen sich mit ihrer Unfähigkeit zur fachlichen Beurteilung der Predigtinhalte. Diese Unfähigkeit wird durch die wahhabitische Propaganda verstärkt, nur solche religiösen Botschaften zu akzeptieren, die sich nach dem skripturalistischen Ideal treu an Koran und *sunna* halten. Nach dem in dieser Arbeit vertretenen Skripturalismuskonzept, bedeutet dies die Evaluierung theologisch hochkomplexer Themen wie Koranexegese und die Bewertung der Authentizität prophetischer Überlieferungen.

In dieser gesellschaftlichen Konstellation entwickelte und verbreitete sich vornehmlich unter wahhabitischen Predigern ein neuer Predigtstil. Hierbei wird beständig die skripturale Verankerung in Koran und *sunna* in einer höchst erstaunlichen Detailliertheit kommuniziert. Der wahhabitische Predigtstil unterscheidet sich deutlich von dem im traditionalistischen Islam üblichen Stil. In allen mir bekannt gewordenen Predigten des indischstämmigen Islams werden skripturale Referenzen recht selten und meist nur illustrierend verwendet.

Die akribische Detailliertheit der Quellenangaben bei den wahhabitischen Predigten besitzt eine ganz erhebliche performative Dimension, welche vor allem vor dem Hintergrund der in Mauritius existierenden Polemik der Wahhabiten gegen die angebliche fehlende skripturalistische Authentizität des traditionalistischen Islams zu verstehen ist. Hinzu kommt die reale, skripturale Überlegenheit der Traditionalisten, wie im neunten Kapitel gezeigt werden konnte.

Die Hyperexaktheit bei den wahhabitischen Quellenangaben ist ein performatives Hilfsmittel, welches die Illusion der skripturalistischen Überlegenheit erzeugt. Daraus lässt sich eine These formulieren, welche sich aus einer Verallgemeinerung der historischen Entwicklung der dörflichen, religiösen Institutionen ableitet: Performative

Konstruktionen skripturaler Authentizität kommen dort gehäuft vor, wo islamische Gemeinschaften mit demokratischer Macht über ihre religiösen Institutionen von Ideologien des demokratischen Skripturalismus geprägt sind.

Der von einer überbordenden Anzahl von Quellenangaben gekennzeichnete Predigtstil wurde in Mauritius höchstwahrscheinlich Anfang der 1990er Jahre von Celh Meeah eingeführt bzw. entwickelt. Dies war kurz nach dem Abschluss seines Theologiestudiums in Saudi-Arabien. Von ihm ausgehend wurde der Stil von allen mir bekannten mauritischen Wahhabiten kopiert und ist heute allgemein geläufig. Das folgende Beispiel stammt aus dem Jahr 1996, als Celh Meeah in Plaine Bas einen Vortrag hielt. Ein Sympathisant aus Petite Marmite hatte ihn damals besucht, seine Rede mitgeschnitten und mir das Band später zur Verfügung gestellt.

„Guette mo dire ou *ḥadīṭ* la li trouve dans Ibn Mâdja volume deux page 418 numero 3427. Et *ḥadīṭ* la ine rapporter aussi par Nasr ud-Din ash-Shaibani dans Ibn Mâdja et li pe donne tout so banne reference la“ (FN 19.3.05).

[M:] „Schauen Sie, ich sage ihnen, das *ḥadīṭ* befindet sich in Ibn Mâdja [einem kanonischen mittelalterlichen *ḥadīṭ*-Kompilator] Band zwei, Seite 418, Nummer 3427. Und dieses *ḥadīṭ* wurde auch von Nasr ud-Din ash-Shaibani in Ibn Mâdja überliefert, und er gibt all seine Referenzen an“.

Auch die Absolventen, welche um die Jahrtausendwende nach ihrem Studium in Saudi-Arabien zurückkehrten, behielten den von den frühen Wahhabiten etablierten Predigtstil bei. Im Gegensatz zu den frühen Wahhabiten belassen sie jedoch häufig die arabischen Überlieferungen in der für die mauritische Audienz unverständlichen Originalsprache. Hierbei aktivieren sie Sprachideologien von Arabisch als Sprache der skripturalen Authentizität, wie sie im vierten Kapitel beschrieben werden.

XII Sprachideologien von Bildung und kultureller Verfeinerung

XII.1 Einleitung

Auf den folgenden Seiten soll der Frage nachgegangen werden, wie die wahhabitische Propaganda vom unteilbaren Anspruch auf skripturale Authentizität angesichts der realen skripturalen Überlegenheit des traditionalistischen Islams aufrecht erhalten werden kann. Es zeigt sich, dass ein wesentlicher Aspekt des wahhabitischen Erfolgs im erfolgreichen Verknüpfen zweier separater kultureller Narrative auf performativer Ebene liegt. Der erste Narrativ sieht das skripturale *Sprachspiel* als die einzige, zur Konstruktion islamischer Authentizität zugelassene Kulturtechnik, wobei alle anderen, im Verlauf der islamischen Geschichte relevanten *Sprachspiele*, vor allem das naturalistische, das genealogische sowie dasjenige, bei dem direkter Zugang zu übernatürlichem Wissen beansprucht wird, als unauthentisch abgelehnt werden (siehe hierzu achttes Kapitel dieser Arbeit). Der zweite Narrativ ist eine Version des eng mit der Ausbreitung der westlichen Moderne verbundenen Entwicklungsnarrativs. Hierbei sehen die Dorfbewohner ihre eigene Vergangenheit als ungebildete Landarbeiter am unteren Ende der mauritischen, sozialen Hierarchie. Gleichzeitig verbreitet sich mauritiusweit die Einstellung, wonach formale Bildung zunehmend der wichtigste Weg des individuellen und kollektiven sozialen Aufstiegs bedeutet.

In der Verknüpfung beider Narrative erscheint die Konversion zur *wahhābīya* als ein Akt der Aneignung formaler Bildung, welcher sozialen Aufstieg bedeutet. Bildung wird für die wahhabitischen Sympathisanten Modell und Spiegel (*model and mirror*; Handelman 1990) der eigenen religiösen Identität. Diese Verknüpfung führt zu einer Offenheit der Sympathisanten gegenüber formaler Bildung, welche von einigen marginalisierten Akteuren, wie beispielsweise Frauen, für Zwecke der sozio-ökonomischen Emanzipation instrumentalisiert werden kann.

Gleichzeitig setzen die Dorfbewohner ihre frühere islamische Identität als Anhänger des traditionalistischen Islams mit fehlender formaler Bildung gleich, wobei in Verbindung beider Narrative die Ideologie entsteht, wonach der traditionalistische Islam ein

bildungsferner, und damit auf skripturalistischer Ebene unauthentischer ist. Der traditionalistische Islam wird für die Dorfbewohner zur Projektionsfläche ihrer eigenen Vergangenheit als ungebildete Landarbeiter. Diese Projektion wird angesichts des Verschwindens des traditionalistischen Islams auf dörflicher Ebene auf die für die Dorfbewohner relevante Konkurrenz der *Tablīgī Ğamā‘at* übertragen.

In der Praxis zeigt sich, dass der Bildungsnarrativ selbst auf performativer Ebene mithilfe weiterer, kultureller Ideologien aktiviert wird. Hierbei handelt es sich um Sprachideologien von Englisch als Sprache des gesicherten, kulturellen Wissens und der etablierten, sozialen Strukturen sowie von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung und des sozialen Aufstieges.

Konkret dient hierzu das aus religiöser Perspektive als neutral angesehene Morisyen als Substrat für die Aufnahme der jeweiligen Sprachideologien. In Bezug auf Französisch geschieht dies wie folgt: Die Wahhabiten verwenden in ihren religiösen Vorträgen eine für den mauritischen Islam ungewöhnlich hohe Dichte von als Französisch gedeuteten Fremdwörtern und Passagen. Weiterhin wird der in Morisyen gehaltene Grundtext mit einer französisierten Aussprache versehen. Ähnliches geschieht beim Gebrauch von englischbezogenen Sprachideologien: Durch die Wiedergabe von prophetischen Überlieferungen in Englisch werden diese als über jede Zweifel erhabene Aspekte des gesicherten, kulturellen Wissens konstruiert.

Gleichzeitig werden durch den Gebrauch dieser Sprachideologien Ansprüche auf intellektuelle Überlegenheit und hohen Bildungsstand ausgedrückt. Dem gleichen Zweck dient eine weitere, in Mauritius verbreitete, ethno-linguistische Kulturtechnik. Hierbei handelt es sich um *code-mixing*, wenn innerhalb eines Satzes verschiedene Sprachen verwendet werden, oder *code-switching*, was der Fall ist, wenn verschiedensprachige Sätze aufeinanderfolgen (Kamwangamalu 2006[1992]: 234; Sridhar 2006[1980]: 165).

XII.2 Die Wahhabiten verbinden Bildungsideologien mit Alleinvertretungsansprüchen auf skripturale Orthodoxie

Bildung als zentrales, identitätsstiftendes Element als wahhabitische Selbst- und Fremdbild

Der mit der Ankunft der westlichen Moderne nach Mauritius gekommene Bildungsnarrativ verknüpft sich mit dem wahhabitischen Alleinvertretungsanspruch auf skripturale Authentizität. Shehzad, der älteste Sohn des Moscheechefs drückte dies wie folgt aus: „Bei der Tawhîd ist Bildung das Wichtigste“ (FN 19.3.05). Auch Reyad Bauchha, einer der Vorstandsmitglieder des Moscheevereines folgt dieser Position, wenn er sagt: „Das wichtigste in der Religion ist Bildung“ (FN 7.4.05), wobei „Religion“ hier für den „authentischen“ Islam der Wahhabiten steht.

Gemäß dem eigenen Anspruch, einer an Bildung gebundenen religiösen Ausrichtung anzugehören, versuchen einige Dorfbewohner diesen Anspruch in Bildungsbemühungen umzusetzen. Haroon Yateem meint hierzu: „Nachdem Hossen Usmanjee die *tawhîd*[/Tawhîd] nach Petite Marmite gebracht hat, haben sich die Leute dafür interessiert. Sie hatten die Erkenntnis, dass man lernen muss. Jeder auf seine Weise. Manchmal haben sie Kurse besucht; am meisten hat man aber den Koran mithilfe von Übersetzungen gelesen“ (H 7.2.05). Ähnlich äußert sich Nazrinah Cassam auf die Frage, was denn *tawhîd*[/Tawhîd] sei. Sie meint, dass mit der Ankunft der Tawhîd die Leute mehr über die Religion wissen als früher (Nazrinah 22.3.05).

Parallel zum Selbstbild der Sympathisanten von Bildung als konstitutiven Teil der wahhabitischen Identität fordern wahhabitische Prediger beständig mehr individuelle Bemühungen um religiöse Bildung. Diese Forderungen erscheinen bei den theologisch nicht geschulten wahhabitischen Sympathisanten als Stereotype, die im folgenden Beispiel dazu dienen, wahhabitische Predigtinhalte zu charakterisieren. Dies zeigt sich bei folgendem Ereignis, welches sich während einer Freitagspredigt zutrug. Bei dieser gab es einen Gastprediger, welcher von der Verantwortung des Muslims sprach. Es ging um die Verantwortung des Vaters für seine Familie, die Verantwortung des Mannes für die Frau etc. Als ich nach der Predigt Nizam Cassam, einen einfachen Sympathisanten der Tawhîd fragte, worüber denn der Prediger geredet hatte, meinte er ohne zu zögern, dass es „um die *'aqîda* [A: die rechte islamische Doktrin] und um Bildung“ ging (FN 18.3.05). Nach meiner Ansicht ging es darum gerade nicht, auch wenn die Wahhabiten gewöhnlich sehr viel Wert auf beide Themen legen. Vermutlich hatte Nizam Cassam der Predigt nicht zugehört und gab mir eine stereotype Antwort, von der er glaubte, dass sie schon stimmen werde.

Der wahhabitische Anspruch auf Bildung als kulturellen Inhalt einer exklusivistisch konstruierten Identität ist eine Kopie einer parallel dazu existierenden Ideologie in hindunationalistischen Kreisen. So legte die Arya Samaj nach Hollup lange vor Ankunft der Wahhabiten großen Wert auf Bildung, was sich frühzeitig in Forderungen nach der Alphabetisierung von Erwachsenen zeigte (1994b).

Der Anspruch auf Bildung spiegelt sich auch in mehr oder weniger polemischen Fremdbeschreibungen der Wahhabiten durch Anhänger konkurrierender, religiöser Strömungen wider. So betonte ein Sympathisant des traditionalistischen Islams der Sunna Ğamā‘at: „Die Wahhabiten denken, wenn sie ein wenig Bildung haben, können sie im Namen der Religion sprechen. Aber in der Sunna [Djamâat] ist es einfach. Man fragt den *maulānā* und hat seine Antwort“ (FN 8.2.05).

In einer weniger konfrontativen Art stellte Fawzi, einer der wenigen Aktivisten der Tabliġi Ğamā‘at in Petite Marmite zu diesem Thema einige Überlegungen an. So stellte er einen Zusammenhang zwischen der Popularität der Wahhabiten in der dörflichen Mittelschicht und deren Emphase auf Bildung her: „Die Tawhîd legt sehr viel Wert auf Bildung, weswegen sie auch bei der Mittelschicht ankommt, für die ja Bildung wichtig ist“ (FN 25.1.05).

Die Bedeutung formaler Bildung für den sozio-ökonomischen Aufstieg in Mauritius

Grundlage für die aus wahhabitischer Sicht erfolgreiche ‚Geschäftsidee‘, bei der Alleinvertretungsansprüche auf skripturale Authentizität mit Bildungsnarrativen verknüpft werden, sind gesamtmauritische Erfahrungen, wonach Bildung „the major avenue for social and economic mobility“ darstellt (Griffiths 2000: 789). Der Wert formaler Bildung für den Durchschnittsmauritier kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Am krassesten lässt er sich vielleicht an der landesweiten Selbstmordstatistik nach Bekanntgabe der Schulergebnisse ablesen. Die Zahl der Suizide derer, die mit ihren Ergebnissen nicht zufrieden sind und/oder häusliche Repressalien befürchten, steigt danach erheblich. Weniger existenziell spiegelt sich die Bedeutung der Bildung in den Kommentaren eines Englischlehrers aus dem Nachbardorf wider, welcher in der für Petite Marmite relevanten Sekundarschule arbeitet. „Der wichtigste Unterschied ist zwischen *asiatiques* [M: Indo- und Sino-Mauritier] und Kreolen [M: Afro-Mauritier]. Die

asiatiques legen sehr viel Wert auf Bildung, während die Kreolen Wert auf Körperlichkeit legen. Sie denken, man kann mit dem Sport Karriere machen“ (FN 28.3.05).

Einer der Dorfbewohner, welcher als Beispiel für den Narrativ herangezogen wird, ist Saud Eedoo, zu dem die Jugendlichen des Dorfes voller Bewunderung hinaufschauen. Er stammt aus einer armen Landarbeiterfamilie und kam durch Bildung zu Wohlstand. Nach einem sehr guten *High School Certificate* (HSC) konnte er einen Abschluss als Buchhalter ablegen und einen *white collar job* im Prestige beladenen größten Telekommunikationsunternehmen des Landes aufnehmen. Er baute sich ein Haus, das gemessen an den dortigen dörflichen Verhältnissen als Villa bezeichnet werden kann (Z 8.1.05).

Issup Cassam, ein 70 Jahre alter Besitzer eines kleinen Möbelhauses, sieht ebenfalls „Bildung als Grundlage für den Aufstieg“ (Issup 6.4.05), wobei er einer der ersten Dorfbewohner ist, welcher diesen Weg gegangen ist. Durch seinen Erfolg half er den Narrativ zu verbreiten. So erzählte er von seiner Schulzeit im Jahr 1945, als er einer von lediglich fünf Kindern aus dem Dorf war, welche zur Schule gingen. „Anfangs kannte keiner den Wert der Bildung“, so Issup Cassam, „die Leute fragten mich, ob ich denn ein Minister werden wolle“, wobei die Dorfbewohner zum Ausdruck brachten, dass für den Sohn eines Zuckerrohrarbeiters Schulbesuche in einer kolonial strukturierten Gesellschaft, in der für Indo-Mauritier grundsätzlich die Arbeit im Zuckerrohr vorgesehen war, eine genauso vernachlässigbar kleine lebensweltliche Relevanz haben, wie Träume von Ministerkarrieren. Issup ist nur durch die Gleichgültigkeit seiner Eltern in die Schule geschickt worden: „Man hat sie [die Bildung] mitgenommen, da sie kostenlos war und die Kinder zuhause nicht zum Arbeiten gebraucht wurden. Aber wenn es etwas zu tun gab, blieben die Kinder zuhause und halfen mit“ (Issup 7.4.05). Erst fünfzehn Jahre später setzte unter den Dorfbewohnern ein Bewusstseinswandel ein: „In den 1960er Jahren haben die Leute [in Petite Marmite] gelernt, dass Bildung wichtig ist. Alle, die höhere Bildung hatten, bekamen später einen guten Job. Ein Arbeiter im Zuckerrohr hatte nur wenig Geld. Aber ein Angestellter bekam 200 Rupien. Das reichte für eine achtköpfige Familie. Damit war er ein glücklicher Mensch. Den hat man sich im Dorf als Beispiel genommen und wollte ihm folgen“ (Issup 7.4.05).

Zugehörigkeit zum wahhabitischen Islam dient in Petite Marmite als Anspruch auf formale Bildung

In den Augen der wahhabitischen Sympathisanten verschmilzt ihr Anspruch auf Bildung mit dem Alleinvertretungsanspruch auf Orthodoxie. Dies geschieht selbst bei einem auch für dörfliche Maßstäbe weit unterdurchschnittlichen Schulabschluss, wie sich bei einem Blick auf die dörfliche Geschichte der wahhabitischen Konversion zeigt. Die wichtigsten frühen Unterstützer der *wahhābīya* waren Mitglieder der kleineren Familien des Ortes. Unter diesen Familien waren es vor allem solche Individuen, die gerade in jener Zeit über keinen oder nur einen geringen formalen Bildungsabschluss verfügten. So verließen sie die Schulen nach der vierten Klasse, als die großen, Land besitzenden Familienverbände einige Kinder bereits seit Jahrzehnten in die Schule schickten und einige unter ihnen bereits die Hochschulreife erworben hatten (Z 12.1.05; FN 6.4.05). Später schlossen sich diesen Sympathisanten auch jugendliche Vertreter der großen, Land besitzenden Familien an, welche die Bewegung als Opposition gegen die Generation ihrer Väter instrumentalisierten. Zu den kleineren Unterstützerfamilien zählten die Khodaboccus und Soifoo (FN 6.4.05). Abeed Soifoo beispielsweise ‚protzte‘ bei unseren Gesprächen regelmäßig mit der Bildung, welche die Mitglieder seiner Familie besitzen (FN 24.1.05). Hier ist eine Interpretation angeraten, denn weder Abeed noch seine Frau besitzen einen formalen Schulabschluss. Er ist einer derjenigen Bewohner, von dem Issup Cassam, ein wichtiger Gegner der Wahhabiten, meinte, sie hätten sich in ihrer Jugend nicht für Bildung interessiert und biegen sich die Religion zurecht, wie sie es sehen (Issup 6.4.05). Es kann davon ausgegangen werden, dass Abeed mit dem Anspruch auf Bildung seinen Sohn Muzamil meint, welcher die Dohaschule und damit die wichtigste wahhabitische Oberschule des Landes besucht (FN 31.12.04). Für Abeed bedeutet „Bildung“, der „richtigen“ religiösen Strömung anzugehören.

Der gleichen kulturellen Logik folgen andere wahhabitische Dorfbewohner, wenn sie für sich in Anspruch nehmen, gebildet zu sein. Dies wird in den Worten von Zaheer deutlich, wenn er die Moscheebesucher von Petite Marmite mit denjenigen von New Swamp vergleicht, wobei dieser Vergleich impliziert, dass er die lokalen Wahhabiten mit den Anhängern der *Tablīgī Ğamā‘at* des Nachbardorfes vergleicht. So sagte er: „hier im

Ort sind alle gebildet, auch Ziauddin und Carlos [Spitzname für einen muslimischen Jugendlichen]. Dort [bei der Tablīgī Ğamā‘at in New Swamp] gibt es aber keine richtige Erziehung. Deren Bildung ist es, Haschisch zu rauchen“ (Z 5.1.05). Zaheer schließt hier gerade Ziauddin und Carlos in den Kreis der „Gebildeten“ ein, was bemerkenswert ist, denn beide sind bei den Prüfungen zum Ende der Grundschulzeit durchgefallen, was im Dorf nur ausnahmsweise vorkommt und Ausdruck für das ist, was die Dorfbewohner als fehlende Bildung bezeichnen würden.

Interessant ist der Verweis auf das Haschischrauchen im Nachbardorf. Dies berührt einen lokalen Stereotyp, nach dem vor allem jugendliche Sympathisanten der Tablīgī Ğamā‘at mit dem Drogenkonsum in Verbindung gebracht werden. Hintergrund hierfür ist die Biographie eines dörflichen Aktivisten der Tablīgī Ğamā‘at, der aus privater Initiative während einer Missionsreise in Pakistan versuchte, Heroin nach Mauritius zu schmuggeln und dafür jahrelang im Gefängnis saß (FN 21.11.04). Weiterer Hintergrund ist die Existenz einer Jugendclique im Nachbardorf, die häufiger Haschisch raucht, als die Jugendlichen in Petite Marmite, wo der kollektive Genuss nur an den wichtigsten Feiertagen, wie zum Ramadanende, akzeptiert ist (FN 13.11.04). Auch betonen einige Jugendliche in Petite Marmite, dass unter der Tablīgī Ğamā‘at das Haschischrauchen zwar verpönt [A: *makrūh*], aber nicht verboten [A: *ḥarām*] sei.

Den Wahhabiten von Petite Marmite dienen die Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at aus dem Nachbardorf als Gegenentwurf für ihren Alleinvertretungsanspruch auf Orthodoxie, den sie mit dem Anspruch, gebildet zu sein, verbinden. Dies wird aus den Polemiken von Fareed Boodhoo deutlich, der bis 1993 Moscheechef in Petite Marmite war und um die Jahrtausendwende aus Protest über die Ankunft der Salafiten die Dorfmoschee verließ. Über diese Zeit, die er im religiösen Idiom der *ḡāhilīya* [A: mythische, vorislamische Zeit religiöser Unwissenheit] beschreibt, erzählt er wie folgt: „Hier [bei der Tablīgī Ğamā‘at] leben die Leute in der *ḡāhilīya*. Aber dort [bei den Wahhabiten] denken die Leute, sie seien gebildet, obwohl sie es nicht sind. Das ist auch eine Form der *ḡāhilīya*. Das ist mit den Leuten [den salafitischen Aktivisten] wie Shafei Djumeen gekommen“ (FN 13.3.05).

Der Anspruch der Wahhabiten, die einzige religiöse Strömung zu sein, welche Wert auf Bildung legt, zeigt sich in Aussprüchen von Hossen Usmanjee wenn er sagt: „das Problem ist, dass die Tablîghies keinen Wert auf Bildung legen“ (FN 26.10.04).

Die Einstellung zu formaler Bildung bei den mauritischen und außermauritischen religiösen Reformisten

Folgendes Beispiel zeigt, wie sehr die mauritischen Wahhabiten und Salafiten in ihren religiösen Argumentationen Wert auf formale Bildung legen und sich hierbei zum Widerspruch zur gesamtislamischen salafitischen Lehre bewegen, welche anderswo bildungsferne Positionen vertritt. Dies zeigt sich in einem Beispiel. So verwendete Shafei Djumeen in einer Freitagspredigt folgendes *ḥadīṭ*, um damit die wirtschaftliche Betätigung seiner Audienz zu kritisieren.

„Cher frer et sœur le prophet *salla allāhu 'alaihi wa sallam* dan en *ḥadīṭ* authentique rapporté par Hureir Mas'ūd *raḍi allāhu 'anhu*, li dire que *rasūl allāh salla allāhu 'alaihi wa sallam* finn dire: *inna baina yadaiy sā'a taṣrīḥ al-Hāṣṣa wa faṣṣ al-Tiġāra ḥatta tu'īnu al-mar'a zauġahā 'alā al-Tiġāra*“ (FN 8.4.05).

[M:] „Liebe Brüder und Schwestern, der Prophet sagte in einem authentischen *ḥadīṭ*, welcher von Hureir Mas'ūd übermittelt wurde ... er sagte [also], dass der Gesandte Gottes gesagt hatte: ‚es wird eine Zeit kommen, wo die Leute nur Diejenigen grüßen, die sie kennen, [eine Zeit] in der der Handel sehr verbreitet ist; [und das ist solcherart], dass sogar Ehemänner ihren Ehefrauen beim Handel helfen“.

In dem *ḥadīṭ* werden die gesellschaftlichen Zeichen für das herannahende Jüngste Gericht beschrieben, wobei eines dieser Zeichen eine sehr verbreitete Handelstätigkeit ist. Nach der dahinter liegenden Logik soll sich der Gläubige somit vom Handel fern halten, um das Jüngste Gericht nicht heraufzubeschwören. Der Prediger bezieht sich in seiner Argumentation auf eine in Mauritius verbreitete Fremd- und Selbstwahrnehmung, wonach viele Muslime im Handel tätig sind. Dies trifft gerade für Petite Marmite und dessen Umgebung zu. Nach der Logik des Predigers soll somit seine Audienz bemüht sein, in anderen Bereichen zu arbeiten, wobei *white collar jobs* ganz oben in der lokalen Wertschätzung stehen. Letztere setzen formale Bildung voraus.

Sollte diese Interpretation richtig sein, so ergibt sich folgendes interessantes Phänomen. Nach Aussagen von Ahmad Abd el-Salam (23.5. 2006), einem ägyptischen

Islamwissenschaftler wird dieses *ḥadīṭ* in Ägypten von den dortigen, den (religionsgeschichtlich gesehen) echten Salafiten (Shinar 1993) für eine bildungsfeindliche Argumentation verwendet. Denn das *ḥadīṭ* wurde in Mauritius nicht vollständig zitiert, sondern setzt sich fort mit „*wa zuḥūr al-qalam*“, [A: das Hervortreten des Schreibrohres] welches als „zunehmende Alphabetisierung der Gesellschaft“ verstanden wird. Nach den ägyptischen Salafiten ist somit universale Alphabetisierung ein Zeichen für das herannahende Jüngste Gericht und muss folglich bekämpft werden. Da Shafei Djumeen in der wahhabitischen Kadenschmiede von Medina eine profunde zehnjährige Ausbildung genossen hat, ist davon auszugehen, dass er sowohl mit dem vollständigen *ḥadīṭ* als auch seiner bildungsfeindlichen Interpretation vertraut gewesen ist. Um eine bildungsfreundliche Argumentation zu verfolgen, verschwieg er einen Teil des *ḥadīṭes* und interpretierte es entgegen dem salafitischen Verständnis.

Die letzten beiden Beispiele eröffnen auf gesamtislamischer Ebene das Bild eines ambivalenten Verhältnisses der Reformisten zu formaler Bildung. Die wenigen, hier vorliegenden Quellen können die Waagschale nicht beeinflussen, auch wenn sie eher der mauritischen Konstellation ähneln. Auf gesamtislamischer Ebene sieht Herbert, dass „Islamism’s universalist and rationalist discourses have proved attractive to educated Muslims“ (2004: 160). Ein südafrikanisches Beispiel wirft sich ebenfalls in die bildungsfördernde Waagschale. Auch im südafrikanischen Islam verfügen die Wahhabiten und Salafiten über eine erhebliche Anziehungskraft auf die bildungsnahen Schichten der indischstämmigen muslimischen Diaspora, während die ebenfalls vertretene Sunna Ğamā‘at und die Tablīgī Ğamā‘at eher im traditionellen Milieu und der Arbeiterschaft aktiv sind (Moosa 2000: 211). Auch für den schiitischen Islam im Iran gibt es indirekte, aber deutliche Hinweise, dass islamische, reformistische Aktivisten Wert auf formale Bildung legen. So beschreibt Roy für den nachrevolutionären Iran, dass die Alphabetisierungsrate der Frauen zwischen 1976 und 1996 von 28% auf 80% stieg (Roy 2002: 14).

Bildungsideologie und Emanzipation der Frauen

In Donath (2009: 146-149) wurde gezeigt, dass sich im bildungsnahen Milieu der reformistischen Aktivisten Frauen sozio-ökonomisch emanzipieren konnten. Hierbei

wurde das Beispiel der Tochter des Muezzins angeführt, welche die erste Frau des Dorfes mit einer Universitätsausbildung ist. Auch die Frau des Imams arbeitet als Zeichenlehrerin. Weiterhin können sich religiöse Aktivistinnen persönliche Freiheiten erkämpfen und gesellschaftliche Wertschätzung genießen, welche anderenfalls marginalisiert worden wären. Hierfür steht das ebenfalls publizierte Beispiel von Zaida, einer wahhabitischen Aktivistin, welche die Scheidung von ihrem Mann durchsetzte, da dieser nicht nach allgemeinen islamischen Vorstellungen lebte. Während eine Scheidung im mauritischen Islam zur Ächtung und Marginalisierung der Frau führen würde, ist Zaida durch den religiösen Kontext ihrer Entscheidung gegen Marginalisierungen immun. Gleichzeitig konnte sie durch ihre Arbeit als Arabischlehrerin sowohl ökonomisch unabhängig werden als auch soziales Kapital anhäufen, denn Arabischlehrer stehen im Ruf ‚lupenreine‘ religiöse Aktivisten zu sein (FN 8.2.05).

XII.3 Sprachideologien von Englisch und Französisch

Im vierten Kapitel dieser Arbeit wurde ausführlich auf die staatlicherseits propagierten mauritischen Sprachideologien der *ancestral languages* eingegangen. Das, was innerhalb der Sprachideologie der *ancestral languages* als „Sprache“ kommuniziert wird, ist selbst Ergebnis eines von Sprachideologien geformten diskursiven Prozesses. Innerhalb dieses Prozesses werden Sprachideologien der Standardisierung (Milroy/Milroy 1985 zitiert in Woolard 1998: 4) aktiviert, um innerhalb eines teilweise ineinander fließenden, teilweise sich überlappenden Spektrum, sprachliche Einheiten zu objektivieren. Innerhalb dieses Spektrums werden „Sprachen“ benannt, welche dann in einer Statuspyramide eingebaut werden und hierarchisch über die als „Dialekte“ bezeichneten sprachlichen Einheiten gestellt werden. „Dialekte“ werden somit zu negativen Abweichungen der sprachlichen Norm, welche durch die „Sprachen“ gesetzt wird. Die jeweiligen, als Standardsprache oder Dialekt objektivierten sprachlichen Einheiten werden indexikalisch als Symbol von sozialen Gruppen konstruiert, wobei „Dialekte“ als sprachliche Ausdrücke der Nichteliten verstanden werden (Blommaert 2006: 512-517; Bourdieu 1991: 43-49).

Der gleiche Prozess, in dem durch Ideologien der Standardisierung innerhalb eines sprachlichen Kontinuums „Dialekte“ von „Sprachen“ getrennt werden, ist auch bei der Hierarchisierung eines sprachlichen Kontinuums zugange, welches an einem Ende

von Kreolsprachen gebildet wird. Am anderen Ende des Kontinuums stehen diejenigen Sprachen, welche den Wortschatz – nicht etwa die Grammatik – für die jeweilige Kreolsprache gegeben haben. Auch Kreolsprachen werden als negative Abweichung der von den durch die Gebersprachen des Wortschatzes gesetzten Standards verstanden. Sprecher dieser Kreolsprachen werden als Nichteliten im Verhältnis zum Sprecher der Gebersprachen konstruiert.

In Mauritius wird eines dieser sprachlichen Kontinua von Standardfranzösisch und dem größtenteils aus einer französischstämmigen Lexik bestehenden Mauritius-Kreolisch, dem Morisyen, gebildet.

Die Sprachideologie, welche Morisyen in einem dialektischen Verhältnis mit dem hierarchisch höher stehenden Französisch vereint, ist in Mauritius die Grundlage für die performative Konstruktion des *französierten Morisyen*. Hierbei wird gewöhnliches Morisyen mit einer als Französisch angesehenen Aussprache versehen. Gleichzeitig werden zahlreiche, von der Audienz als Französisch gedeutete lexikalische und grammatikalische Elemente eingefügt.

Die in Mauritius verbreitete Sprachideologie der Standardisierung zeigt sich auch in folgendem ethnographischem Beispiel. Es stammt von Sabina, der Frau eines muslimischen Goldschmiedes aus dem Nachbardorf: „Englisch ist *top*, denn Bewerbungsgespräche werden auf Englisch und Französisch geführt. Dann kommt Französisch. Kreol [Morisyen] ist keine Sprache, denn damit kann man außerhalb von Mauritius und Rodriguez nichts anfangen. Auch Bhojpuri ist keine Sprache, das ist erfunden. Urdu hingegen ist eine Sprache, aber nicht so viel wert wie Arabisch“ (FN 16.11.04). Typisch für diese Sprachideologie ist die Unterscheidung zwischen (Standard)-„Sprachen“ und „Unsprachen“. Interessant ist hier die Beziehung zwischen Morisyen und Französisch sowie zwischen Bhojpuri und Urdu, wobei jeweils Morisyen und Bhojpuri auf der Seite der „Unsprachen“ stehen sowie Französisch und Urdu auf der „Sprachen“-Seite. Diese „Unsprachen“ sind hierbei nicht nur „Dialekte“ von Standardsprachen, wie Bhojpuri zumeist als Dialekt des Hindi angesehen wird, sondern auch Morisyen, bei dem es sich um ein von der Lexik her französischstämmiges Kreol handelt. Die zum Schluss erwähnten Sprachen Urdu und Arabisch betrachten die ethno-linguistische Stratifikation der Sprachen islamischer Gelehrsamkeit.

Die Sprachideologie von Englisch als Sprache des gesicherten Wissens

An dem vorangegangenen Feldbeispiel lässt sich weiterhin die ethno-linguistische Stratifikation in Mauritius illustrieren. Die vorgestellte, mauritische Statuspyramide beginnt bei Englisch und endet beim Bhojpuri. Die sozio-linguistische Position von Englisch im post-kolonialen Mauritius lässt sich in groben Zügen als eine historische Kontinuität begreifen. Innerhalb der Kolonialgesellschaft gab es eine ethnische Arbeitsteilung. Diese spiegelte sich, vermittelt durch Ideologien ethno-linguistischer Identifikation, in Form einer linguistischen Arbeitsteilung wider. Auch nach dem Ende der kolonialen Situation und einer weitgehenden Verschiebung der politischen Macht zugunsten der Indo-Mauritier besteht diese gesellschaftliche Konstellation fort.

Bemerkenswert ist der gleichermaßen hohe Status von Englisch und Französisch. Der Hintergrund hierfür liegt in einer Zweiteilung der kolonialen Elite. Eine kleine Gruppe britischer Kolonialbeamter war bemüht, durchgängig ihre Ansprüche auf politische Vorherrschaft über die mit großer sozio-ökonomischer Macht agierenden franko-mauritischen Plantagenbesitzer durchzusetzen (vgl. Allen 2001). Dies gestaltete sich unter anderem deshalb schwierig, da der Plantokratie bei der britischen Machtübernahme Anfang des 19. Jahrhunderts weitreichende wirtschaftliche, juristische und kulturelle Privilegien zugestanden worden waren (Addisson/Hazaareesingh 1984). Englisch und Französisch konkurrierten somit in Mauritius um die Funktion und Bedeutung als wichtigste Kolonialsprache. Englisch breitete sich hierbei parallel zur Reichweite der britischen Kolonialbeamten in der Politik und der höheren Verwaltung aus. Weiterhin war es im Rechtssystem und der höheren Bildung dominant.

Hierbei wurde Englisch zur Sprache der Bildung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Dies ist keine Ausnahme, sondern eher der Regelfall in der anglophonen, kolonialen Welt. Dieser Umstand hat sich im Commonwealth auch nach dem Ende der Kolonialzeit nicht geändert. So liegt beispielsweise Englisch in Nigeria an der Spitze der Sprachhierarchie und ist dort die Sprache der höheren Verwaltung, der Bildung und der höheren Gerichte (Akinnaso 1996: 46). Auf globaler Ebene verdrängte Englisch als Sprache der höheren Bildung, zusammen mit einigen anderen Sprachen, „the majority of the world’s languages as sources of knowledge“ (Mühlhäusler 1996: 274; vgl. Kachru

2006[1994]: 299f). In jenem Moment, wo Englisch, unter anderem aufgrund seiner ethnischen Neutralität, (Pakir 2006[1999]: 187) zur Nationalsprache aufsteigt, wird diese hohe Position in der postkolonialen Welt fortgeschrieben (Dorian 2004: 440; Kamwangamalu 2006[1992]: 234). Dies ist auch in Mauritius der Fall, denn dort avancierte Englisch zwar nicht *de jure*, aber *de facto* zur Nationalsprache (Rajah-Carrim 2004: 365). Diese hohe Bedeutung von Englisch an der Spitze vieler nationaler linguistischen Statushierarchien wird von Phillipson als „linguistischer Imperialismus“⁴² (2006[1997]: 287) bezeichnet.

In Mauritius sind Sprachideologien, bei denen bestimmte Sprachen mit Gesellschaftsbereichen assoziiert werden, weit verbreitet. Durch die Konkurrenz von Französisch und Englisch um die Position an der Spitze der ethno-linguistischen Statushierarchie während und nach dem Ende der Kolonialzeit konkurriert auch Französisch um diese für Englisch beschriebene Position als Sprache des gesicherten Wissens. Ähnliches lässt sich für die mauritischen Muslime beschreiben, bei denen Urdu und Arabisch um die Bedeutung als Sprache religiöser Authentizität konkurrieren. In dieser sprachlichen Konstellation bevorzugen die der arabischen Welt und ihrer religiösen Ausrichtung zugewandten Reformisten ganz klar Arabisch als Sprache der Orthodoxie. Dies wurde auch am Beispiel von Sabina deutlich. Die hinter dieser Bevorzugung liegende Sprachideologie interferiert mit einem im vierten Kapitel beschriebenen gesellschaftlichen Hintergrund, bei dem staatlicherseits Urdu als *ancestral language*, und somit als Sprache der diasporisch verstandenen, ethno-linguistischen Identifikation der mauritischen Muslime konstruiert wird.

XII.4 Englisch als Sprache des gesicherten Wissens: der gesellschaftliche Rahmen

In Mauritius gehört das Parlament zweifellos zu einem der Gesellschaftsbereiche, in dem durch politische Akte obrigkeitsbezogenes Wissen generiert wird. Hier ist Englisch laut Verfassung die offizielle Sprache, auch wenn Französisch zugelassen ist (Lallah 1997:

42 Andere Autoren sehen das hier vermittelte Bild vom Einfluss ehemaliger Kolonialsprachen auf die Entwicklung afrikanischer Kulturen als übertrieben an (Tengan 1994: 136f) oder weisen relativierend darauf hin, dass es sich bei der Persistenz von beispielsweise Englisch in den ehemaligen britischen Kolonien auch um eine Demokratisierung einer ehemals der Elite vorbehaltenen linguistischen Ressource handeln kann (Fishman 1996: 7).

20; Stein 1982: 112). Englisch ist weiterhin die Sprache der Verwaltung und somit jenes Bereiches, welcher der Verwaltung des Wissens über die soziale Ordnung dient. Kommuniziert die Obrigkeit mit sich oder mit dem Volk, wie beispielsweise durch Regierungserklärungen, so geschieht dies in Englisch (Delval 1979: 49; Veder 2004: 143; Atchia 2005: 29). In Ansätzen zeigte sich diese Bedeutung auch in Petite Marmite, als mich Fareed, ein einfacher und armer Angestellter bat, ihm einen Entschuldigungszettel für die Arbeit im Krankheitsfall zu schreiben, denn dies sei so üblich und all seine Kollegen täten dies. Da er des Englischen nicht mächtig war, bat er mich darum (FN 1.12.04).

Weiterhin ist Wissen über die bestehenden sozialen Strukturen ein wesentlicher Teil des sozialen Wissens. Dies spiegelt sich im Morisyen wider, wo fast alle Eigennamen, welche nichtstaatliche Organisationen sowie staatliche und parastaatliche Institutionen bezeichnen, aus dem Englischen übernommen wurden (Miles 1998: 240). Im journalistischen Bereich wird Wissen über die Welt transportiert. Hier werden Beiträge, welche aus ausländischen Zeitungen übernommen werden, meist in Englisch wiedergegeben, obwohl die überwiegende Anzahl der in Mauritius entstandenen Veröffentlichungen in Französisch verfasst wurde (Stein 1982: 114). Das Rechtssystem ist jener Gesellschaftsbereich, in dem über die juristische Gültigkeit sozialen Wissens entschieden wird. Hier ist Englisch die dominante Sprache. Zwar wurde es nach französischem Vorbild geformt und auch nach der Machtübernahme der Briten im Jahr 1810 von den Franko-Mauritiern dominiert (Burroughs 1976: 245), jedoch wurde im Jahr 1845 Englisch als Sprache der höheren Gerichte eingeführt (Miles 2000: 217).

Das Bildungssystem vermittelt soziales Wissen und wird in Mauritius von Englisch dominiert (Neethivanan 1995: 169). Dies trifft insbesondere für die Naturwissenschaften zu (Atchia 2005: 29). Allgemein sind ab der Sekundarstufe alle Schulbücher und Aufgabenhefte in Englisch. In Mauritius wird nach dem englischen Bildungssystem unterrichtet, die Abschlussarbeiten zum HSC [*High School Certificate*] in Englisch verfasst und in Cambridge/England korrigiert (Stein 1997: 71). Auch in Petite Marmite trägt Englisch diese Bedeutung, wie sich bei folgender Begebenheit zeigt. Ich führte mein Feldtagebuch in Deutsch, und Ziad wusste, dass ich diese Aufzeichnungen für meine Doktorarbeit verwenden werde. Er, ein aufstrebender Gymnasiast mit

Ambitionen auf ein Studium, wunderte sich und fragte mich, warum ich denn in Gottes Namen nicht auf Englisch schreibe (FN 21.12.04).

Mit dem Rechtssystem, dem Parlament, der Verwaltung und dem Bildungssystem dominiert der Gebrauch von Englisch alle relevanten Bereiche der Obrigkeit. Diese Verbreitung zeigt sich in den Anschauungen der Mauritier über diese Sprache, wie sie Atchia treffend formulierte: „Pour le Mauricien moyen, l’anglais est la langue des juristes et des enseignants“ (Atchia 2005: 37) [F: für den durchschnittlichen Mauritier ist Englisch die Sprache der Juristen und Lehrer].

Feldbeispiele

Während meines Feldaufenthaltes im Jahr 2007 besuchte ich regelmäßig die auch von Gymnasiasten gut besuchte, städtische Bibliothek von Curepipe. In die Atmosphäre des Lernens stieß eines Tages ein Afro-Mauritier, der seinem Anschein nach zum ‚Lumpenproletariat‘ gehörte, denn sowohl sein Auftreten als auch seine Kleidung wiesen auf einen ‚bildungsfernen‘ Hintergrund hin. Es war früh am Morgen, und vermutlich hatte er sich schon ein oder mehrere „ti-verre“ [M: kleine Gläschen] hinter die Binde gekippt. Er trat nun in die Bibliothek ein und begrüßte alle mit „good morning“. Dann ‚brabbelte‘ er für alle verständlich ziemlich geräuschvoll vor sich hin und meinte auf Morisyen, dass er ein Laureat eines der Elitegymnasien des Landes sei. Zwar reagierte keiner der Bibliotheksbesucher (FN 27.11.07), jedoch lag das Groteske der Situation in der Luft. Es erwuchs aus der Tatsache, dass sich in der Bibliothek zahlreiche Gymnasiasten eben dieser Eliteschulen, wie beispielsweise das 1870 gegründete Lorette-Gymnasium für Mädchen oder das 1899 aus der Hauptstadt hierher verlegte College Royal (Sewtohul 1999: 3) aufhielten. Das Groteske zeigte sich auch in einem Normbruch. Vermutlich lag seine Intention darin, seine Präsenz in der Bibliothek durch Ansprüche auf Zugehörigkeit zu derjenigen sozialen Schicht zu rechtfertigen, von der er, vollkommen korrekt, wusste oder vermutete, dass sie sich in der Bibliothek aufhielt. Nur bei der Wahl der sozialen Marker beim Beanspruchen der Zugehörigkeit vergriff er sich im sozialen Register und wählte solche Marker, die verwendet werden, um Zugehörigkeit zu einer Gruppe in Anspruch zu nehmen, welche sozio-ökonomisch noch über den Eliteschülern steht. Er wählte Englisch als Sprache der Bildung – aber eben auch als

Sprache der auf die globale Ebene zielenden Elite – in einem Kontext, wo es unter den Gymnasiasten als schick gegolten hätte, Französisch zu verwenden (Sewtohul 1999: 20). Dies liegt unter anderem daran, dass sich die Bücherei im kulturellen Zentrum der Stadt befindet, in dem traditionell die frankophone franko-mauritische Mittel- und Oberschicht konzentriert war. In der Nähe des Hauses gab es zahlreiche, hochmoderne Modeboutiquen, in denen oft nicht das als ordinär angesehene Morisyen gesprochen wird, sondern Französisch.

In dem Bedeutungskomplex wird Englisch auch unter den mauritischen Muslimen verwendet. Dies zeigte sich bei einem Besuch von Tariq Ramadhan, einem international erfolgreichen islamischen Aktivist mit einer aus Sicht der meisten mauritischen Muslime modernistischen Prägung. Er hielt in der Stadthalle von Port-Louis einen Vortrag auf Französisch vor der hauptstädtischen muslimischen Mittelschicht. Es folgte eine Diskussionsrunde, wobei der Audienz die Möglichkeit gegeben wurde, Beiträge auf einen Zettel zu schreiben und sie ans Podium weiter zu geben. Als der Aktivist einen solchen Zettel mit einer französischen Frage bekam, wies sein Zögern das Publikum darauf hin, dass er sie nicht unmittelbar verstand. Der Fragende erhob sich daraufhin und wiederholte die Frage für alle vernehmbar auf Englisch (FN 5.8.07). Die Wahl dieser Sprache diente hierbei nicht der besseren Kommunikation mit dem Missionar, welcher aus der frankophonen Schweiz kommt.

Englisch als Sprache des Kommerz und des globalen Imperialismus

Neben der Sprachideologie von Englisch als Sprache des gesicherten Wissens kann die Sprache auch Ausdruck der ökonomischen Globalisierung sein. Je nach Perspektive zeigt sie sich dann in der Bedeutung von Englisch als Sprache der Werbung und des Konsums. Dies wurde beispielsweise beim Besuch von Shoprite deutlich, wobei es sich um einen der großen Supermärkte am Rande des Städtegürtels im Hochland handelt, wo im Einkaufsradio durchaus Werbekampagnen unter dem Slogan „buy one, get one free“ zu vernehmen sind (FN 16.11.07).

Aus Sicht der verschiedenen Globalisierungskritiker kann Englisch die Bedeutung des „Neoimperialismus“ und damit der kolonialen und post-kolonialen Unterdrückung annehmen. Dies zeigte sich beispielsweise bei einer Freitagspredigt, wo ein prominenter

wahhabitischer *ḥaṭīb* diese Sprachideologie aktivierte und von Morisyen auf Englisch wechselte, um in die Rolle des „globalen Imperialisten“ zu schlüpfen (FN 3.9.07; vgl. Atchia 2005: 41).

Hintergrund für die Existenz dieser Sprachideologie ist die Funktion und Bedeutung von Englisch als tendenziell einzige Sprache der globalen Wirtschaft (Pakir 2006[1999]: 189), deren Kenntnis gerade für eine global vernetzte, räumlich jedoch weit abseits gelegene Insel wie Mauritius wichtig ist (Atchia 2005: 39; Stein 1997: 73). Diese Funktion nimmt Englisch auch in Mauritius an, wo in den Chefetagen der ausländischen Investoren Englisch gesprochen wird (Atchia 2005: 29) und Fachbegriffe aus dem Finanzwesen und den kommerziellen Bereichen aus dem Englischen ins Morisyen übernommen werden (Miles 1998: 241).

Die Wahhabiten aktivieren die Sprachideologie von Englisch als Sprache der skriptural verankerten Orthodoxie

Von den mauritischen Wahhabiten wird vor allem die Sprachideologie von Englisch als Sprache des kulturell gesicherten Wissens aktiviert. Derlei Sprachideologien werden auf performativer Ebene verwendet, um unter ihren Anhängern Alleinvertretungsansprüche auf skripturale Überlegenheit durchsetzen zu können (vgl. Kapitel neun dieser Arbeit). Dies wird deutlich in einem Beispiel von Celh Meeah, einem der landesweit wichtigsten wahhabitischen Aktivisten. Die Aufnahme stammt aus dem Jahr 1998:

„Nou alle plis divant. Nou dire *ma'āna al-Tauba*. Oune fini oune gagne ene l'idée lors signification *tauba* a travers kitsoz mone fek explik ou. La nou pe guette encore banne kitsoz qui pe gagne encore ladans. Li dire: ‚**through sin men turn away from god**‘. A travers banne pecher dimoune ine detourner ine alle loin avec allah. ‚**And by repentance he returns from sin and returns to the path of god**‘. A travers la repentance li tourne le dos avec pecher et li retourne vers simen allah. Sa tout sa la signification *tauba*“ (FN 19.3.05).

[M:] „Wir werden ein Stück weiter [im Text] gehen und nun über die Bedeutung der religiösen Reue [A: *tauba*] reden. Sie haben nun bereits in dem, was ich ihnen gerade erklärt habe, eine Vorstellung über die Bedeutung der *tauba* bekommen. Jetzt schauen wir uns noch einmal an, was sich noch dahinter verbirgt. Es steht da: ‚**durch Sünden wendet sich die Menschheit von Gott ab**‘. Durch Sünden hat sich der Mensch von Gott abgewandt, hat sich von Gott entfernt. ‚**und durch [den Akt der] Reue kehrt er sich von den Sünden ab und auf den Pfad Gottes zurück**‘. Durch Reue wendet er den Sünden den Rücken zu und kehrt auf den Pfad Gottes zurück. Das alles ist die Bedeutung von islamischer Reue“.

Die englischen Passagen sind in der Transkription und der Übersetzung **fett** formatiert.

Die Aufnahmesituation ist so, dass Celh Meeah mit einem englischen Lehrbuch vor einer Audienz steht, einzelne englische Sätze vorträgt, sie ins Morisyen übersetzt und kommentiert. Celh Meeah musste davon ausgehen, dass sich seine Audienz zum überwiegenden Teil aus ungebildeten Landarbeitern zusammensetzte, von denen ein Großteil sogar aus Analphabeten bestand. Wenn Dorfbewohner eine der Landessprachen Englisch oder Französisch verstehen, dann ist dies Französisch, welches dem von der Lexik her französischstämmigen Morisyen sehr nahe steht und sogar Mischformen bilden kann. Aus Gründen des Verständnisses hätte Celh Meeah den relevanten Inhalt des Buches auch unmittelbar ins Morisyen übersetzen und so auf die englische Übersetzung verzichten können. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund der wahhabitischen Polemiken gegen die Aktivisten des traditionalistischen Islams zu sehen, denen vorgeworfen wird, mit Urdu eine für die meisten Muslime unverständliche Sprache in ihren Predigten zu verwenden (FN 1.4.05).

Die Wirksamkeit dieser Sprachideologien wurde durch den performativen Akt noch unterstrichen: Er führe sein Wissen für alle sichtbar auf einen geschriebenen Text zurück. Dieser geschriebene Text, vermutlich eines aus Saudi-Arabien stammenden wahhabitischen Lehrwerke, ist aus der Perspektive der Audienz identisch mit den authentischen, skripturalistischen Grundlagen der *sunna* und des Korans. Dies ist vor allem im Licht einer Polemik relevant, in welcher der theologischen Konkurrenz vorgeworfen wird, ungesichertes Wissen, Lügen, Märchen und „fromme Geschichtchen“ zu kolportieren.

Die theologischen Nachfolger von Celh Meeah übernahmen seinen Vortragsstil und hierbei insbesondere den Gebrauch von englischen Sprachideologien. Dies trifft vor allem für die wahhabitischen Aktivisten der zweiten Generation zu. Im Folgenden ein bereits weiter oben vorgestelltes Beispiel aus einer der Freitagspredigten von Shafei Djumeen. Die Situation ähnelt derjenigen im vorhergehenden Beispiel. Shafei Djumeen steht mit einem englischen Buch, der Übersetzung von ausgewählten *ḥadīṭen*, auf der Kanzel und baut die arabischen Texte wie auch die englischen Übersetzungen der *ḥadīṭe* in die *ḥuṭba* ein. Das Thema dieser *ḥuṭba* kreist um die Zeichen und Symbole, welche nach islamischer Überlieferung das Kommen des Jüngsten Gerichtes ankündigen.

„Cher frer et sœur le prophet *salla allāh 'alaihi wa sallam* dan en *ḥadīṭ* authentique rapporté par Hureir Mas'ūd *raḍī allāhu 'anhu*, li dire que *rasūl allāh salla allāh 'alaihi wa sallam* finn dire: ‚*inna baina yadaiy sā'a taṣrīḥ al-Ḥāṣṣa wa faṣṣ at-Tiğāra ḥatta tu'īnu al-mar'a zauğahā 'alā at-Tiğāra*‘ E parmi kitchose le prophet *salla allāh 'alaihi wa sallam* pe dir dan sa *ḥadīṭ* la ‚**there will be special greetings**‘; sa dire salam ‚**relating to those who are known**‘ – salam seulement pu li ki konn etre zot –, **spread of trading, business**‘. Commerce, li vinn en kitchose ki pu rempli. Sa dir beaucoup dimunn pu lance zot dan commerce, ziska tel point ‚**even a wife will assign her husband to trade for her**‘– ziska mem un madam li pu dir so misieu: ‚li bon tu pe fer commerce ensem avec moi‘. Li dir ‚mem bann madam zot pe commence faire commerce pareil cuman zot misieu‘. Li montre nu ki point tu dimunn pu interesse pu fer commerce“ (FN 8.4.05).

[M:] „Liebe Brüder und Schwestern, der Prophet sagte in einem authentischen *ḥadīṭ*, welcher von Hureir Mas'ūd übermittelt wurde: Er sagte [also], dass der Gesandte Gottes gesagt hatte: ‚es wird eine Zeit kommen, wo die Leute nur diejenigen Grüßen, die sie kennen, [eine Zeit] in der der Handel sehr verbreitet ist; [und das ist solcherart], dass sogar Ehemänner ihren Ehefrauen beim Handel helfen‘. Unter den Sachen, von denen der Prophet in seinem *ḥadīṭ* geredet hat: ‚**es wird spezielle Grüße geben**‘, das heißt Grüße ‚**welche sich auf diejenigen beschränken, die man kennt**‘. Grüße nur für diejenigen, die einander kennen, [es wird geben] ‚**eine Ausweitung des Handels**‘. Handel, das wird etwas werden, welches sehr verbreitet ist. Das heißt viele Leute werden sich bis zu dem Punkt in den Handel stürzen, dass ‚**selbst eine Ehefrau ihren Gatten beauftragt, für sie Handel zu treiben**‘, dass selbst eine Ehefrau ihrem Ehemann sagt: ‚es ist gut, wenn Du mit mir zusammen Handel treibst‘. Das zeigt uns, bis zu welcher Stufe alle Welt daran interessiert ist, Handel zu treiben“.

Im Textbeispiel und der Übersetzung sind die englischen Passagen **fett** formatiert. Shafei Djumeen ist ein sehr intelligenter und gebildeter Mann, welcher als Oberstufenlehrer und trainierter Freitagsprediger keinerlei Schwierigkeiten mit freien Vorträgen hat. Hinzu kommt, dass sein zehnjähriges Studium in Saudi-Arabien das Auswendiglernen einer bedeutenden Anzahl von prophetischen Überlieferungen beinhaltete. Weiterhin spricht er fließend Hocharabisch. Er hat es gelernt auch und gerade das prophetische Arabisch exakt zu übersetzen. Ihm wäre es leicht gefallen, die arabischen *ḥadīṭe* auswendig zu rezitieren und sie auch *ad hoc* ins Morisyen zu übersetzen. Trotzdem entschied er sich dafür, die englische Übersetzung aus einem Buch vorzulesen und diese dann zu übersetzen.

Die von Celh Meeah und Shafei Djumeen vorgestellten Sprachbeispiele bilden unter wahhabitischen Predigern bezüglich des aktiven Gebrauchs der Sprachideologien von Englisch – aber auch von Arabisch (vgl. viertes Kapitel dieser Arbeit) – den Standard, der allseitig angestrebt wird.

Es gilt jedoch zu betonen, dass dieser Standard ausschließlich für den performativen Gebrauch bestimmt ist. Der Versuch, diese Sprachnorm im nichtperformativen Kontext durch religiöse Laien zu kopieren, wird in Petite Marmite als

Normbruch angesehen. Dies zeigt sich am Beispiel von Muhammad Ali, einem Unterstufenlehrer für Mathematik und Französisch, der unter den religiösen Sympathisanten von Petite Marmite eine Sonderrolle einnimmt. Er wird als sehr intelligent angesehen, wobei ihm gleichzeitig die Rolle eines schlaun Narren zugewiesen wird (vgl. Schnepel 2001). Hier eine Sprachprobe:

„Alors quand nous, Allah *subhānahu wa ta'āla* nous a épargnés de cette catastrophe-là... Seulement, pourquoi il nous a épargnés ? Pour notre observation, pour tirer des leçons. **Any time any where, any thing may happen again against us: a catastrophe.** Alors quand Allah *subhānahu wa ta'āla* nous a dit: Toi, tu vas faire l'affirmation. Alors quand on a dit ça, qu'est ce qu'on attend? La mort! La mort a pris forme là-bas à Sumatra. Mais encore, il y a selon les scientifiques, les astronautes, les astrologues... On nous dit que dans 15–20 ans, en 2015–2020 dans ce siècle-là, il y aura peut-être de la pluie de roches des gigantesques astéroïdes“ (FN 21.1.05).

[F:] „Als Allah uns diese Katastrophe erspart hat ... Nur, warum hat er uns verschont? Damit wir beobachten und [aus dem Beobachteten] Schlüsse ziehen. **Jederzeit, überall kann uns etwas zustoßen: eine Katastrophe.** Als nun Allah uns gesagt hat: du wirst es [die Ankündigungen] bestätigt finden. Als man uns das gesagt hat, was erwarten wir nun? Den Tod! Der Tod hat sich da unten, in Sumatra manifestiert. Es gibt aber nach den Wissenschaftlern, den Kosmonauten, den Astronomen ... Man hat uns gesagt, dass es in fünfzehn bis zwanzig Jahren, etwa 2015 bis 2020 – in diesem Jahrhundert – vielleicht einen Steinregen aus riesigen Asteroiden geben wird“.

Den thematischen Hintergrund dieses Vortrages bilden das Seebeben und der darauf folgende Tsunami zur Jahreswende 2004/05 in Südostasien. Dieses Ereignis baute Muhammad Ali in millenaristische Narrative ein, um schließlich im weiteren Verlauf seines Monologes auf die Einhaltung ritueller Vorschriften drängen zu können. Auch hierbei kopiert er Vortragsstrategien der wahhabitischen Prediger.

Der Ruf des Narren liegt darin begründet, dass er zwar bezüglich der im Dorf als elitär angesehenen Kulturtechnik der wahhabitischen Vorträge eine hohe Meisterschaft erlangt, aber andere, grundlegende kulturelle Normen bricht oder ignoriert. Einer dieser Normbrüche besteht im Ort des Vortrages, aus dem diese Sprachprobe stammt. Es ist eine Terrasse vor einem geschlossenen Krämerladen, welcher von den Jugendlichen als religionsfreier Raum etabliert und verteidigt wird. Dass er dieses Thema gegen den allgemeinen muslimischen Brauch im privaten Gespräch anschnidet, obwohl es für gewöhnlich auf Freitagspredigten beschränkt ist, stellt einen weiteren Normbruch dar.

XII.5 „Code-mixing“ und „code-switching“ in Mauritius

Die vorgestellten wahhabitischen Predigtmitschnitte stellen eine aus Perspektive der Audienz gekonnte Sprachmischung dar, welche als Zeichen intellektueller Überlegenheit und hohen Bildungsstandes gedeutet wird. Ursache für diese Einschätzung seitens der Audienz ist eine durch den Sprecher erreichte, geschickte Koppelung von Sprachideologien von Englisch durch bestimmte Kulturtechniken mit Bildungsnarrativen. Diese Bildungsnarrative werden aktiviert, um Alleinvertretungsansprüche auf skripturale Orthodoxie durchzusetzen. Bei den Kulturtechniken handelt es sich um ein miteinander Verweben von mehreren Sprachen. Sridhar beschreibt das *code-mixing* und *code-switching* als ein „... legitimate, highly structured bilingual communicative device“ und ein „... highly sophisticated cognitive skill requiring an interactional bilingual competence“ (Sridhar 2006[1980]: 165; vgl. Kamwangamalu 2006[1992]: 234). Es ist eine Kulturtechnik, deren aktives Beherrschen als Zeichen kultureller Gewandtheit und intellektueller Überlegenheit angesehen wird⁴³ (Dorian 2004: 447).

In dieser Bedeutung wird *code-mixing* und *code-switching* auch in Mauritius praktiziert und estimiert, wie aus folgendem Zitat eines indo-mauritischen Autors hervorgeht: „Somebody may be carrying on a conversation in Creole [Morisyen], French, English or Hindi and suddenly switches off to outpourings of Bhojpuri, like spices which one added to make food savoury and delicious“ (Boodhoo 1999: 36). Diese Kulturtechnik zeigt sich auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft. So zum Beispiel in der mauritischen Presse, wo nicht nur auf einer Zeitungsseite englische neben französischen Beiträgen veröffentlicht werden, sondern auch innerhalb eines Beitrags die Sprache gewechselt wird. Miles hat dieses Phänomen als „Frenghish“ beschrieben (1998). Atchia (2005: 30) publizierte ein besonders markantes Beispiel. Hierbei handelt es sich um eine Parlamentsdebatte zwischen Berenger und Duval, zwei Spitzenpolitikern, bei dem beide Sprecher innerhalb eines kurzen Dialoges zwischen Englisch, Französisch und Morisyen wechselten.

Auch in Petite Marmite wird *code-mixing* und *code-switching* mit der gleichen Bedeutung praktiziert. So erhielt beispielsweise Zaheer, der 2007 eine Lehrerausbildung absolvierte, von einer Kommilitonin folgende SMS: „whats up honey, mo pena role, je

43 Ausnahmen hierbei siehe Myers-Scotton (2006[1989]: 214).

dois réviser“ [E: was geht ab Süßer, M: bei mir ist nichts los, F: ich muss lernen], wobei mir Zaheer versicherte, dass sich zusätzlich auch Fragmente von Urdu und Bhojpuri dazu gesellen können (FN 11.11.07).

Die Vitalität dieser Kulturtechnik bekommt beständige, außermauritische Impulse aus Südasien, wo sie ebenfalls sehr verbreitet ist (Kachru 2006[1994]: 299). Das wichtigste Einfallstor nach Mauritius ist hierbei der unter Indo-Mauritiern allgegenwärtige, nordindische Film (Bollywood), wo in die in Hindi (bzw. Hindustani) gehaltenen Dialoge massiv englische Einsprengsel eingebaut werden.

XII.6 Sprachideologien von Französisch

Das auf sozio-linguistischer Ebene beschriebene Verhältnis zwischen Standardsprache und Dialekt ist vergleichbar mit dem zwischen Kreolsprache und Gebersprache ihrer Lexik

Hintergrund für die Existenz der Sprachideologie von Französisch ist die auf mehreren analytischen Ebenen bestehende, enge Beziehung zwischen dem von der Lexik her französischstämmigen Mauritius-Kreolisch [Morisyen] und Standardfranzösisch. Die meisten Mauritier sehen zwischen beiden sprachlichen Ausdrucksformen ein sprachliches Kontinuum. Aktivisten der nach Frankreich ausgerichteten ethno-linguistischen Ideologie der *Frankophonie*, wie auch die meisten Mauritier, sehen Morisyen als hierarchisch tiefer stehenden *patois* [F: gebrochenes Französisch] der „elitären“ Gebersprache Französisch an (Benoît 1985: 41).

Bei all den äußerlichen Ähnlichkeiten zwischen der Ideologie der Standardisierung, welche Standardsprachen mit als Dialekten bezeichneten sprachlichen Ausdrucksformen verbindet, und der Beziehung zwischen Französisch und Morisyen, würden sich soziolinguistische Aktivisten dagegen wehren, das Konzept der Sprachideologie der Standardisierung auf diese Beziehung zu übertragen. So würden sie anführen, dass es sich bei Morisyen um eine standardisierte Sprache handelt; zumindest um eine, deren Standardisierungsprozess sehr weit fortgeschritten ist. Hier gibt Stein (2006: 171) einen kurzen Überblick über diesen Prozess. Hookoomsing (2004) erstellte im Auftrag der mauritischen Regierung eine standardisierte Variante von Morisyen,

welche vier jeweils von Sprachaktivisten, christlichen Missionaren und Linguisten erstellte Vorgängerversionen vereint. Auch würden die Aktivisten darauf verweisen, dass sich Linguisten aus systemlinguistischer Perspektive auf Grund der besonderen Grammatik, die sich während des Kreolisierungsprozesses gebildet hat, einig sind, dass es sich bei Kreolsprachen um eigenständige Sprachen handelt (Reutner 2005: 35).

Mauritische Sprachaktivisten könnten sogar versucht sein, das Konzept der Sprachideologie der Standardisierung selbst als eine „imperialistische Ideologie“ zu bezeichnen, da sie implizit von einer als etymologisch bezeichneten kulturellen Beziehung zwischen einer „hierarchisch tief stehenden“ Variante gegenüber der „Elitesprache“ ausgeht. So beispielsweise Richon, wenn er schreibt: „[E]tymology...when used to accord French ‚roots‘ to words in Kreol Morisyen, ...betrays historical truth, denies a holocaust, and pretends there is social continuity where there is an historical break“ (2004: 13). Richon argumentiert hier vor dem Hintergrund der kulturellen Entwurzelung der auf die Insel gebrachten afrikanischen Sklaven. Vielmehr könnten Sprachaktivisten wie Richon am mauritischen Beispiel darauf hinweisen, dass die Grammatik des Morisyen weitgehend identisch mit afrikanischen Bantugrammatiken und hier insbesondere dem Swahili ist (Ingram 1932, zitiert in Benoît 1985: 46-50). Vermutlich würden es Sprachaktivisten bevorzugen, von einer Sprachideologie der ethno-linguistischen Stratifikation innerhalb einer als sprachliches Kontinuum konstruierten Beziehung zwischen (mindestens) zwei sprachlichen Ausdrucksformen zu sprechen.

Innerhalb dieser als Kontinuum konstruierten Beziehung zwischen Morisyen und Französisch gibt es ein über weite Strecken fließendes Spektrum sprachlicher Ausdrucksformen. Diese Formen wurden von Linguisten als „acrolectal creole“ (Chauderson 1993: 427), „mesolect“ (Rickford 1997: 252), „interlangue“ (Hazaël-Massieux 1996) oder „continuum créole-français“ (Hookoomsing 2002: 218) bezeichnet⁴⁴.

44 Eriksen schlägt für Mauritius weiterhin den Begriff „post-creole continuum“ vor (2002: 12). Ein Konzept, welches er möglicherweise von DeCamp (1971; zitiert in Mühlhäusler 1986: 11) übernommen hat. Dieses Konzept geht davon aus, dass die wortschatzgebende Sprache das Kreol direkt zu beeinflussen beginnt und als Ergebnis ein sprachliches Kontinuum zwischen Kreol und Gebersprache entsteht. Eriksen bezieht sich dabei auf Beispiele aus Trinidad. Mühlhäusler fügt ergänzend ein Englisch-basiertes Kreol in Surinam und „Negerhollands“ auf den früheren Dänischen Antillen hinzu (Mühlhäusler 1986: 11). Dieser

Eine der sprachlichen Ausdrucksformen zwischen Morisyen, also das, was viele Mauritier als „Kreol“ bezeichnen, und Französisch wurde von Baker als *French influenced Creol* bezeichnet. Es wird von Mauritiern mit Französisch als Muttersprache gesprochen. Zu diesem Spektrum gesellt sich das *Refined Creol* derjenigen, deren Muttersprache zwar Morisyen ist, die jedoch das *French influenced Creol* als sozial erwünscht ansehen und es deshalb zu imitieren versuchen (Baker 1972: 39). Dies betrifft

„the use of French words ... not commonly used ... in Creole. This also includes ... lexical items commonly thought to be Creole, but which are seen as resembling their French synonyms much more than alternative expressions more commonly used in Creole (lamaison-lacase) ... on the other hand certain phonetic variations in the context of the introduction of French phonemes not ... part of the ‚normal‘ ... Creole“ (Eisenlohr 2002c: 28).

Anstelle von *Refined Creol* und *French influenced Creol* soll in dieser Arbeit jedoch von *französisiertem Morisyen* gesprochen werden. Hierfür gibt es gewichtige sprachpolitische Gründe. Zum einen ist „Creol“ in Mauritius von seiner Funktion und Bedeutung her hinreichend dominant, um als Nationalsprache bezeichnet werden zu können. Diese Position vertreten auch zahlreiche Sprachpolitiker und mauritische Aktivisten mit einer anti-ethnischen Agenda (Richon 2004; vgl. Hookoomsing 2004: 5). Daher soll „Creol“ durch „Morisyen“ ersetzt werden. Die Bezeichnung „refined“ impliziert sozio-linguistische Hierarchien, welche zwischen Französisch als kulturell vollständig „verfeinert“ und Morisyen als „unverfeinert“ unterscheiden. Diese Hierarchien sind zwar in Mauritius weit verbreitet (Benoît 1985: 41), sollen aber in dieser Arbeit als Nachklang der kolonialen Vergangenheit angesehen und deshalb aus der analytischen Betrachtungsebene ferngehalten werden.

Die gesellschaftlichen Hintergründe für die Existenz der Sprachideologie von Französisch

Analog zur Sprachideologie von Englisch existiert in Mauritius die Sprachideologie von Französisch als die Sprache der kulturellen Elite, des sozio-kulturellen Prestiges und der kulturellen Verfeinerung (Baker 1972: 15; Miles 1998: 239; Miles 2000: 217; Veder

Begriff ist jedoch in der Linguistik umstritten, da er davon ausgeht, dass aufgrund nachträglicher Beeinflussung des Kreols durch die entsprechende Gebersprache ein Dekreolisierungsprozess einsetzt. Dies wird von einigen Autoren bestritten. Eine Zusammenfassung der Diskussion siehe Rickford (1997).

2004: 144). Die Sprachideologie wird vor allem durch die spezifische Verbreitung dieser Sprache in der mauritischen Gesellschaft geformt. So ist die Sprache vor allem in der Presse und Literatur verbreitet. In der mauritischen Presse wird Französisch verwendet, wenn über lokale Ereignisse berichtet wird (Mehta 2004: 197). Auch die Muslime bilden hier keine Ausnahme, denn die meisten religiösen Publikationen des 20. Jahrhunderts sind in Französisch (Jaha 2002a: 117). In den Buchläden ist Französisch die Sprache der fiktionalen Literatur (Stein 1997: 72f). In den Chefetagen der meisten mauritischen Firmen wird Französisch bevorzugt, und Bankangestellte sind angehalten, ‚besser gekleideten‘ Kunden gegenüber Französisch zu sprechen (Atchia 2005: 29f).

Der wichtigste Grund für die massive Verbreitung dieser mauritiusweiten Sprachideologie von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung liegt in der kolonialen Geschichte und postkolonialen Gegenwart des Landes, wo Französisch die Muttersprache der franko-mauritischen Großgrundbesitzer war und ist. Diese zahlenmäßig kleine Gruppe konnte ihre ökonomische Macht auch nach der Unabhängigkeit aufrecht erhalten. Jene Gruppe schaute nach Stein auf den Rest der Bevölkerung herab (1982: 139). Sie teilt die Einstellung vieler Frankreich-Franzosen über ihre Sprache: „it is seen as universal, pure and lucid, the proper and appropriate medium of the values of humanism – the language of civilization par excellence“ (Schiffmann 1996: 22). Gleichzeitig schaut der Rest der Mauritier zu ihnen hinauf (Stein 1982: 139). Kultur und Sprache der Franko-Mauritier übten auf weite Kreise der mauritischen Bevölkerung eine enorme Anziehungskraft aus. Dies betrifft insbesondere die *gens de couleur* [F: Farbige], welche historisch aus der Gruppe der freigelassenen Sklaven hervorgegangen sind und neben französischen kulturellen Normen auch Französisch als Muttersprache übernommen haben. Ein vergleichbarer Prozess der sozialen Stratifikation der Nachkommen ehemaliger Sklaven durch Sprachwandel weg zu einem auf einer Kolonialsprache basierenden Kreolisch hin zur Kolonialsprache beschreibt Reutner für die französischen Antillen. Dieser Prozess der *Autodekreolisierung* (Reutner 2005: 38) bedeutet die Annahme einer Sprache, welche gesellschaftlichen Aufstieg ermöglicht.

Der Einfluss Frankreichs auf die Sprachideologie

Die Einstellung der Metropole zu den Kreolsprachen mit vornehmlich französischstämmiger Lexik fördert die Sprachideologie von Französisch als elitäre Sprache und der Kreolsprachen als *patois*. So gewährte das französische Mutterland diesen Kreolsprachen erst Ende 2000 den rechtlichen Status von Regionalsprachen, was wichtig für deren Aufwertung beispielsweise im Unterricht ist (Reutner 2005: 64-74). Auch die in Mauritius massiv präsenten französischen Auslandsvertretungen fördern durch ihre linguistischen Praktiken diese Ideologie. Die mauritische *Alliance Française* ist die älteste ihrer Art außerhalb Frankreichs (Atchia 2005: 38). Hinzu kommt das von der französischen Botschaft finanzierte *Centre Culturel Charles Baudelaire* (Dinan 1999: 92). Beide Institutionen sind aktiv daran beteiligt, die Sprecher von Morisyen in den Orbit der *Frankophonie* zu ziehen und aktivieren hierbei auf der Insel verbreitete Sprachideologien, wonach Morisyen eine, wenn auch minderwertige, Variante des Französischen ist (Eisenlohr 2002c: 32).

Die Sprachideologie von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung:

Gesamtmauritische Feldbeispiele

Die Sprachideologie von Französisch zeigt sich auch in folgendem Beispiel. So lernte ich Cinthy, eine Afro-Mauritierin aus einem verarmten Vorort von Port-Louis kennen. Sie sympathisierte mit Sprachaktivisten, denn sie forderte mich immer wieder auf, mit ihr und ihren Freunden Morisyen zu sprechen. Dies war deswegen bemerkenswert, da ich unter den Muslimen von Petite Marmite keinem besonderen Druck ausgesetzt war, Morisyen zu sprechen. Vielmehr wurde ich von den Männern und denjenigen Frauen, die sich für gebildet hielten, fast selbstverständlich auf Französisch angesprochen. Lediglich die einfachen Frauen und älteren Männer, die kein Französisch sprachen, redeten Morisyen mit mir. Als ich jedoch mit Cinthy ein Café in einem der schicken Einkaufscenter der Hauptstadt besuchte, gab sie ihre Bestellung auf Französisch auf und kommentierte dies auf mein Nachfragen: „an Orten wie diesen muss man Französisch sprechen“. Als ich hinzufügte „und auf der Straße Kreol“ – ich verwendete hierbei die in Mauritius verbreitete Bezeichnung für Morisyen – nickte sie zustimmend (FN 17.10.07).

Ein weiteres Beispiel für die Sprachideologie von Französisch betrifft deren Verwendung in höheren Bildungseinrichtungen; nicht nur als Unterrichtssprache, wo überall Englisch und Französisch gesprochen werden (vgl. Griffiths 2000: 793), sondern auch außerhalb des Unterrichts. So ist von Sewtohul ein bildhafter Kommentar eines gestressten Schulmanagers überliefert, welcher lediglich ganz pragmatisch seine Schule betreiben möchte und den sozialen Druck, das muttersprachliche Morisyen der Schüler anstelle einer „edleren“ Sprache aufzugeben, wie folgt beschreibt:

„Avec le temps, on exigeait même qu'on se communiquât en anglais ou en français dans l'enceinte du collège. L'engouement politique pour le créole apporterait de l'âpreté dans les années soixante et soixante-dix contre ces deux langues mais celles-ci finiront par avoir le dernier mot“ (Sewtohul 1999: 20).

[F:] „Mit der Zeit forderte man sogar, dass man sich auf dem Schulgelände in Englisch oder Französisch unterhält. Die politischen Einlassungen in den 1960er und 1970er Jahren zugunsten des Kreol [Morisyen] und gegen diese beiden Sprachen haben zwar damals ihre Wirkung nicht verfehlt, aber diese [Englisch und Französisch] haben schlussendlich das letzte Wort gehabt“.

Wie hoch der Status von Französisch gegenüber dem Morisyen ist, lässt sich auch auf performativer Ebene beobachten. So wird im Rahmen des *polyethnischen Mauritianismus* das Weihnachtsfest als performativer Ausdruck der afro-mauritischen Bevölkerungsgruppe konstruiert und von staatlichen sowie „parastaatlichen“ Akteuren organisiert (siehe hierzu erstes Kapitel dieser Arbeit). Auf der Bühne von Caudan Waterfront, dem üblichen Austragungsort für solche ethnischen Feiern, wurde 2007 ein Wettbewerb des Weihnachtsliedersingens organisiert. Die übergroße Mehrheit der Festbeiträge bestand aus choralen Liedern und wurde erwartungsgemäß in Morisyen gesungen, denn Morisyen ist die für christliche Gesänge geläufige Sprache. Einen weit überproportionalen Raum nahm jedoch der Auftritt des Vorjahressiegers ein. Hierbei handelte es sich um eine Tanzgruppe, welche die Geschichte der Geburt Jesu als Musical in Französisch vortrug (FN 16.12.07).

XII.7 Die Sprachideologie von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung

In religiösen Performanzen in Petite Marmite übernimmt *französiertes Morisyen* die Rolle von Französisch

Alleinvertretungsansprüche auf skripturale Orthodoxie werden im wahhabitischen Islam durch die performative Verwendung von Sprachideologien von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung ausgedrückt. Im ländlichen Mauritius wie beispielsweise Petite Marmite werden diese Ansprüche nicht durch den Gebrauch von Standardfranzösisch artikuliert, sondern das *französierte Morisyen* übernimmt diese Rolle. Aus der Perspektive der Audienz wird Französisch und *französiertes Morisyen* aufgrund der Sprachideologie der konzeptionellen Verschleifung von Französisch und Morisyen mit Französisch gleichgesetzt. Hierbei gibt es nur wenige Ausnahmen, wie bei einem Schüler von Pervez Kurremun, der in Trou D'Eau Douce als Imam einer kleinen wahhabitischen Moschee tätig ist. Er entschied sich, seine Freitagspredigten nicht in Morisyen zu halten, sondern in Französisch. Dies rechtfertigt er mit folgenden Worten: „Créole [Morisyen], c'est le patois grossier, ce n'est pas bon. Il y a des gens qui parlent urdu, mais moi je parle le français. Tout le monde comprend le français“ (FN 5.3.05) [F: Morisyen (Kreol) ist eine plumpe, gebrochenes Französisch, das ist nicht gut. Es gibt einige, die reden Urdu, aber ich rede Französisch. Französisch versteht jeder].

Die wahhabitischen Freitagsprediger waren es auch, die diese Kulturtechnik im wahhabitischen Islam einführten. Soweit dies noch feststellbar ist, war es möglicherweise Celh Meeah, einer der Gründerväter der mauritischen *wahhābīya*, der in seinen religiösen Vorträgen und Freitagspredigten als erster diesen Vortragsstil etablierte. Im folgendem ein Beispiel aus dem Jahr 1998:

„L'homme retourne et li pe tourne vers allah et **en s'abstenant veut dire li reste loin** avec seki allah fine dire pas faire. Dimoune li pe faire plaisir so *rabb*. Li pe retourner li pe rapproche li vers so *rabb*. Donc mo definir tout sa la comme la repentance. Et mo dire pli grand action pli grand *wāğib* pli grand obligation lors ene *mu'min* **qui raisonne qui comprend** qui vraiment content allah c'est *tauba*. Et pena **pli grand jouissance veut dire pli grand plaisir** lors la terre pou ene *mu'min* quand li faire ene erreur li arriver reconnaître sa erreur la“ (FN 19.3.05).

[M:] „Der Mensch kehrt um und er wendet sich Allah zu **in dem er sich enthält, das heißt, in dem er fern bleibt** von dem, was Allah ihm verboten hat. [Damit] macht er seinem Herrn Freude. Das lässt ihn umkehren und ihn seinem Herrn annähern. Dies alles definiere ich als Reue. Und ich sage, die größte Tat, die größte religiöse Pflicht, die größte Verpflichtung eines Gläubigen, **der nachdenkt, der versteht**, der Allah wirklich liebt, das ist die Reue. Und es gibt für den Gläubigen kein **größeres Vergnügen, das heißt keine größere Freude** auf der Erde, wenn er einen Fehler gemacht hat, diesen Fehler einzugestehen“.

Das in diesem Fragment verwendete *französierte Morisyen* wird von seinen Zuhörern als stark mit französischen Einsprengseln durchsetzt angesehen. Auch der Aktivist ist sich bewusst, dass sich die sprachliche Form seines Vortrages vom gewöhnlichen Morisyen unterscheidet. Deswegen sieht er sich an mehreren Stellen genötigt, den ungeläufigen Ausdruck mit einen geläufigeren zu paraphrasieren. Diese Stellen sind **fett** formatiert. Beim Blick auf die ebenfalls **fett** formatierte Passage „qui raisonne qui comprend“, [M, F: der reflektiert, der versteht], sind zwei Interpretationen möglich. Hier könnte es sein, dass der Autor „comprend“ als Variante in Morisyen für das als französisch intendierte „raisonne“ nachgeschoben hat. Es ist aber auch eine Lesart möglich, in der es sich hier um zwei in den Augen des Sprechers gleichwertige Elemente einer Aufzählung handelt.

Diese Sprachideologien entfalten auch in Petite Marmite ihre Wirkung. So wird Celh Meeah als der landesweit fähigste, intelligenteste und eloquenteste Wahhabit angesehen (FN 16.1.05). Einige Anhänger schreiben ihm in diesem Zusammenhang geradezu charismatische Fähigkeiten zu (FN 23.10.04).

Der durch die Verwendung besagter Sprachideologie vermutlich von Celh Meeah etablierte Standard für als gut und intelligent angesehene Predigten wird vornehmlich von den Salafiten aktiviert (zur Genese der mauritischen *wahhābīya* siehe siebentes Kapitel). Hier ist es vor allem Shafei Djumeen, der am intensivsten davon Gebrauch macht. Bei ihm findet sich eine Verdichtung von französischen Sprachideologien als Sprache der kulturellen Verfeinerung und von Arabisch als Sprache der Orthodoxie. Seine Freitagspredigten sind so elaboriert, dass sie, sogar nach Meinung einiger seiner Sympathisanten, für die „einfachen Moscheegänger“ [M: simple *musallī*], wie man im mauritischen Islam sagt, kaum noch verständlich sind. Es folgt ein Beispiel aus einer *huṭba* aus dem Jahr 2005:

„Dans *ṣalāt* **pendant la nuit de** ramadan [dan lanuit ramadan], **pendant** [dan] la nuit qui nou faire, nou faire **lecture** [lir] coran. Alors [lerla] guette **le jour de** [zur] *qiyāma* qui recompense banne dimoune qui fine **accepter** [dakor] faire *ṣalāt*. Zot fine sacrifier zot someil zot fatigue zot fine sacrifier banne **contrainte**, banne kitsoz qui ti pe empeche zot. **Donc** [lerla] tou sala **chers freres** [banne precie frers] pou montrer nou qui valeur faire *ṣalāt* dans banne **la nuit de** [la nuit] ramadhan. Coumense faire *ṣalāt* apres ishâ li aller même ziska ene digit avant **la rentrer de l'aube** [ki lizur vini]“ (FN 15.10.04).

[M:] „Im *Gebet während der Nacht des Ramadan*; **während** der Nacht, die wir dabei verbringen, **lesen** wir den Koran. Schaut also am Tag *des Jüngsten Gerichtes*, welche Kompensation diejenigen [bekommen], welche damit einverstanden *sind*, zu beten. Sie haben ihren Schlaf geopfert, ihre Müdigkeit, sie haben die **Hemmnisse** geopfert, diejenigen Sachen, die sie davon abgehalten haben. **Also** das alles, **liebe Brüder**, zeigt uns, welchen Wert das *Gebet in den Nächten des Ramadans* hat. Beginnt mit dem *Gebet* nach dem Nachtgebet; das geht dann bis kurz vor dem **Beginn der Morgendämmerung!**“

Diese *huṭba* wurde wenige Tage später von Zaheer ungefragt mit den Worten kommentiert: „Das war kein reines Kreol [Morisyen], sondern ein stark französisch angereichertes, sozusagen ein Edelkreol“ (FN 19.10.04). Ich legte die Transkription dieser Freitagspredigt einem Afro-Mauritier und Morisyen-Muttersprachler aus der Mittelschicht vor und bat ihn, die aus seiner Perspektive französischen Passagen **fett** zu formatieren. Zusätzlich fügte er das seiner Ansicht nach normale Morisyen in [eckige] Klammern hinzu. Die arabisch-islamischen Fachbegriffe sind *kursiv*.

In Petite Marmite hat Shafei Djumeen Bewunderer und Nachahmer. Hierbei handelt es sich vor allem um Khaliq Cassam, welcher für einige Zeit von der Moscheeführung als Nachwuchsprediger aufgebaut wurde. So erhielt er die Chance, im Jahr 2003 die wichtigste Predigt des Jahres zum Fest des Fastenbrechens zu halten. Die Dorfbewohner sind sich einig in der Beurteilung, dass Khaliq den Salafiten Shafei Djumeen imitiert (FN 21.12.04). Als ich Khaliq über seine Strategie der Vortragsvorbereitung fragte, meinte er, dass er im Internet Texte sucht, die er aus dem Englischen ins Morisyen übersetzt. Jedoch gibt es viele Ausdrücke, die er lieber ins Französische überträgt, da ihm Morisyen nicht exakt genug erscheint (FN 18.12.04).

XII.8 Morisyen als neutrale und ‚bedeutungslose‘ islamische

Vortragssprache

Aus der Perspektive von Französisch wird Morisyen von den meisten Mauritiern als *patois*, als nichtstandardisierte „Unsprache“ angesehen. Dies führt nicht etwa zur Ablehnung von Morisyen im religiösen Kontext, sondern im Gegenteil zu einem unbekümmerten und kreativen Gebrauch. Morisyen wird aufgrund seines geringen symbolischen Wertes jeglicher Bedeutung, positiv oder negativ, religiös oder sakral, entledigt und auf seine bloße Funktionalität reduziert.

Morisyen hat sich als Vortragssprache im islamischen Kontext erst in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt, denn vorher behandelten die Apologeten von Urdu den Gebrauch von Morisyen als „die Sprache der Christen“ als Sakrileg (Delval 1979: 70; Rajah-Carrim 2004: 366). Heute ist diese Einstellung selten geworden, und Widerstände gegen den Gebrauch von Morisyen lassen sich nur noch vereinzelt feststellen. So wurde nur ausnahmsweise in einer ländlichen Moschee der Gebrauch mit einer gegen die Ahmadiya gerichteten Polemik verknüpft. Dort wurde die Verwendung von Morisyen in der *huṭba* mit der Übertragung derselben auf einer Videoleinwand verglichen (FN 19.10.04). Die Anspielung ist deutlich, da in Mauritius häufig die Freitagspredigten des im Ausland weilenden Kalifen der Ahmadiya auf Bildschirmen übertragen werden.

Bis auf wenige Ausnahmen ist Morisyen in ganz Mauritius die Sprache der Freitagspredigten und religiösen Vorträge (Rajah-Carrim 2004: 366). Nur die am engsten mit dem Staat kooperierenden Institutionen des Staatsislams bilden hier eine Ausnahme. Diese Bewegung stellt in ihren zentralen Institutionen gerne südasiatische Imame ein, welche Urdu als Vortragssprache verwenden. Auch Akteure aus dem Umkreis des traditionalistischsten Flügels der Tablīgī Ğamā‘at benutzen Urdu in der *huṭba* als Vortragssprache.

Dieser neutrale Charakter von Morisyen trifft auf die in Mauritius verbreitete Kulturtechnik der Sprachmischung. Dabei dient Morisyen, wie die letzten Beispiele gezeigt haben, als Substrat für die Aufnahme von Fragmenten anderer Sprachen, welche wiederum Träger verschiedener Sprachideologien sind. Eine davon ist im muslimischen Kontext vor allem die staatlich propagierte Sprachideologie der *ancestral languages* von Urdu als Sprache des südasiatischen Islams und damit der mauritischen Indo-Muslime. Auch der wahhabitische Gegendiskurs zu dieser Sprachideologie spiegelt sich im neutralen Morisyen wider. Er findet sich in der Sprachideologie von Arabisch als orthodoxer *ancestral language* (vgl. viertes Kapitel) sowie von Urdu als Ausdruck der Heterodoxie. Auch die mauritiusweit verbreiteten Sprachideologien von Englisch und Französisch lassen sich im Morisyen der wahhabitischen *huṭbas* ausmachen.

XII.9 Verhältnis der Sprachideologien von Englisch und Französisch

Die Sprachideologien von Englisch und die von Französisch decken jeweils zwei verschiedene kulturelle Felder ab. Kantowski drückt dies mit folgenden Worten aus: „Schließlich ist ja Englisch die Amts- und Französisch die Kultursprache von Mauritius“ (2002b: 28). Hierbei sind diese kulturellen Felder nicht hermetisch voneinander getrennt, sondern eher überlappend und einander ergänzend.

Hintergrund für diese Überlappung ist eine gewisse Variabilität in der Sprachwahl innerhalb derjenigen offiziellen Institutionen, welche maßgeblich zum Entstehen der jeweiligen Sprachideologien relevant sind. So wird zwar im Parlament für gewöhnlich Englisch gesprochen, jedoch bevorzugen die Afro- und Franko-Mauritier Französisch (Stein 1982: 112ff). In elitären Kreisen, wie dem Rotary-Club wird die Wahl zwischen Englisch und Französisch vom momentanen Präsidenten oder den Vorlieben eines eventuell anwesenden Ehrengastes entschieden (Atchia 2005: 31).

Vor diesem strukturellen Hintergrund ist es in Petite Marmite durchaus denkbar, dass auch Französisch als Sprache der Obrigkeit gesehen wird. So bat mich bisweilen Fareed, ein einfacher und armer Angestellter, ihm Entschuldigungszettel auf Englisch zu schreiben. Bei meinem zweiten Feldbesuch im Jahr 2007/08 erbat er jedoch „der Abwechslung wegen“ ein in Französisch geschriebenes Exemplar (FN 13.11.07).

Zusammenfassung: Die Aspekte des Performanzbegriffes am mauritischen Beispiel

Auf den folgenden Seiten sollen herausragende soziale Gegebenheiten der mauritischen Gesellschaft, so wie sie in der Arbeit vorgestellt wurden, zu einem neuen Erzählstrang vereinigt werden. Als roter Faden für diesen Strang soll der Performanzbegriff dienen, denn von allen mir bekannten theoretischen Begriffen erscheint mir seine Verwendung besonders lohnenswert, da er zum einen neues Licht auf einige Aspekte des Performanzbegriffes wirft und zum anderen auch innerhalb des vorgestellten Materials Zusammenhänge schafft, welche anderweitig unberücksichtigt blieben würden.

Darüber hinaus wird gezeigt, dass sich durch die simultane Verwendung mehrerer Performanzaspekte die mauritischen Felddaten tiefgründiger lesen und verstehen lassen, im Gegensatz zu einer Betrachtung, die nur auf einer der vielen Performanzaspekte fußen würde. So sind beispielsweise Trennungen, wie sie einerseits mit Butlers ‚feministischen‘, und andererseits mit einem ‚altmodischen‘, ‚indischen‘ Performanzbegriff Singers vorgenommen werden, vor dem Hintergrund der mauritischen Daten wenig fruchtbringend. Nur unter der gleichzeitigen Zuhilfenahme dieser und hier noch vorzustellender weiterer Aspekte der Performanz lassen sich meine Feldforschungsdaten zielführend lesen. Zunächst jedoch soll ein kurzer Blick in die Literatur zum Thema der Performanz, die u.a. hier verwendet wird, den Ursprung und den Weg zeigen, den die bisherige Diskussion des Begriffs u.a. in der Anthropologie genommen hat, um anschließend verschiedene Facetten des Performanzbegriffs mit den Daten zu verweben, die aus den aufgenommenen Felddaten in Mauritius stammen.

Performanz: Ursprünge und Diskussionen eines Begriffs

Wie Dinge mit Worten gemacht werden, diskutierte der britische Philosoph und Begründer der Sprechakttheorie John Langshaw Austin in seinem von Urmson erst im Jahr 1962 veröffentlichten Beitrag „How to do things with Words“ (Austin 1962), der bislang als der große Meilenstein in der Performanztheorie gesehen wird. Austins Vorlesungen, die er seit den 1930er Jahren in Oxford zum Thema Performanz hielt, und

deren Abdrucke schließlich 1962 veröffentlicht wurden, richteten sich seit den 1950er Jahren entschieden gegen die bis dahin in der Philosophie verbreitete Lehrmeinung, dass bei der Betrachtung von Aussagen allein das konstative Moment beachtet wird und Performativität bis dahin in der Betrachtung des Wahrheitsgehalts von Aussagen „assimiliert“ war, und somit ebenso die reine Aussage von Sätzen betraf (vgl. White 1963: 59f). Der Forschungsgegenstand der Philosophie achtete folglich bis dahin allein auf die Richtigkeit des Aussageinhalts und unterschied daher einzig zwischen „wahren und falschen“ Aussagen, wie es u.a. White und Cerf in ihren postumen Reviews zu Austins Beitrag notierten (White 1963: 58; Cerf 1966: 262). Austin erweiterte den Blick auf (Aussage-) Sätze und prägte mit dem Begriff des „performativen Satzes“ die Performanzdiskussion bis ins 21. Jahrhundert hinein⁴⁵. Damit vollzog er die bedeutende Trennung des bis dahin in der philosophischen Analyse bestehenden Paradigmas, dass Aussagen (ob performiert oder nicht) reine Inhalte widerspiegeln. Die Absicht der performativen Sätze ist es, im Sinne Austins, hingegen nicht, etwas Wahres oder Falsches auszudrücken, sondern eine Handlung performiert zu präsentieren (Austin 2003: 94). Solche sprachlichen Handlungen sind beispielsweise Akte, durch die Versprechen, Schwüre, oder auch Namensgebungen (ebd.: 93) ausgedrückt werden. Die Aufgabe solcher Sätze ist dabei also nicht, ‚nur‘ etwas zu sagen, sondern mit dem Gesagten im selben Moment etwas zu tun (vgl. White 1963: 59), sie besitzen illokutive Kraft, um mit dem Begriff aus der linguistischen Pragmatik zu sprechen. Diese Kraft fokussiert den Handlungsaspekt einer Aussage (Bauman/Briggs 1990: 62). Da jedoch bei diesem Blick auf den Sprechakt das konstative vom performativen Moment nicht (mehr) trennbar ist – durch das Gesagte wird etwas getan und im Gesagten liegt daher bereits die Handlung – enthält Austins Perspektive ebenso eine Ablehnung der dualistisch geprägten Dichotomie konstativ vs. performativ, und den damit alles entscheidenden Hinweis darauf, dass jede Aussage zu einem gewissen Grad performativ und konstativ zugleich ist, und nicht nur als „richtig oder falsch“, also als rein konstativ oder rein performativ eingestuft werden könne, wenngleich einige Aussagen fast rein performativer Natur sind und gleichzeitig als ‚wahre Aussagen‘ gelten können, z.Bsp. „Ich taufe Dich auf den Namen ...“ oder

45 Die meisten der hier verwendeten Artikel und Monographien beziehen sich innerhalb der Darstellung ihrer Perspektive auf Performanz ausdrücklich auf Austins Argumentation.

„Hiermit bestätige ich, dass...“. Diese (graduelle) Performativität könne, so Austin, daher mit dem Attributspaar „gelungen–mislungen“ charakterisiert werden (vgl. Austin 1962: 55, 91; Cerf 1966: 263).

Der Folklorist und Anthropologe Richard Bauman bezieht sich später in seinem Werk „Verbal art as performance“ (1975), und in seinem Artikel aus dem Jahr 1987 „The role of performance in the ethnography of speaking“ explizit auf Austin und weist in diesem Zusammenhang unisono auf den performativen Fakt der Sprache als *soziale Aktion* hin. Die damit einhergehende reflexive Kapazität der Performanz manifestiert sich, so Bauman und Briggs in ihrem Artikel⁴⁶ aus dem Jahr 1990, in einer „metalingual function“, mit Hilfe derer sich die Performanz selbst zu ihrem eigenen Thema macht, sich vom reinen (Aussage-)Inhalt löst und damit ihren Diskurs auto-objektiviert. Die formalen Strukturen des (performierten) Diskurses rücken somit in den Vordergrund und liefern dem Publikum den „interpretativen Rahmen“, in dem es die Performanz ‚verstehen‘ soll. Performanz als solche, so schlussfolgert das Autorenteam, potenziert durch sich selbst seine eigene Dekontextualisierung (Bauman/Briggs 1990: 73).

An die Teilnehmer einer Performanz sind deshalb gleich drei Aufgaben gestellt: sie werden angehalten, die Handlung als Text (insbesondere durch die Textform) zu verstehen, den Text also zunächst zu enttextualisieren und zu dekontextualisieren, und das Verstandene in ihr eigenes (kulturelles) Setting zu (re-) integrieren, den Performanzgehalt also schlussendlich zu rekontextualisieren. Die Enttextualisierung kann bereits auf der Seite des Performers stattfinden, beispielsweise durch den Gebrauch fremder und mit Wissen assoziierter unverständlicher (Ritual-)Sprachen. Mit der Dekontextualisierung wird der Inhalt der Aussagen vom Ergebnis der Performanz gelöst, und mit der Rekontextualisierung schließlich, wird das kulturelle Verstehen des Erlebten (durch Reinterpretation der Handlung im Gesprochenen) in den Alltagskosmos und das Alltagsverhalten der Teilnehmer neu oder erneuert eingebunden. Implizit drücken Bauman und Briggs hier aus, dass der anthropologische Blick auf Performanz daher stets das Denken, das Sprechen und das Handeln simultan fokussieren sollte. Hinweise darauf,

⁴⁶ Dieser Beitrag liefert eine überaus ausführliche Darstellung der Diskussionsstränge zur Performanz, von seinen Anfängen, bis in die letzten 1980er Jahre hinein. Besonders als theoretischer Übersichtsartikel stellt er für meine Kurzeinführung einen Fundus an diskutierter bzw. dargelegter Diskurse und Literaturreflexionen dar.

dass der (ethnographische) Blick auf Sprache und Gesprochenes sowohl das eine, als auch das andere berücksichtigen muss, finden sich jedoch bereits in Malinowskis Beitrag zum Sammelband „The Meaning of Meaning“ (Ogden/Richards 1923) wieder (vgl. Malinowski 1923: 297f). Des Weiteren reflektierte der britische Anthropologe französischer Abstammung, Maurice Bloch in seinem frühen Werk „Political language and oratory in traditional societies“ (1975) die starke Bedeutung des *rhetorischen Stils* des Redners auf die linguistische Form, der zwar die Kreativität des Redners erheblich einschränkt, doch dadurch seine performativen Möglichkeiten erweitert (vgl. Bloch 1975). Anhand der madagassischen Daten, die Elinor Keenan in der Zeit der Ersten Republik in Madagaskar (1958-1975) aufgenommen hat, verweist Bauman in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von *kabary*, einer kunstvollen Ausdrucksweise, die einen „focal point of tradition and [...] a focal point of artistic expression“ sei. Die „*kabary performances*“, so Bauman, seien „platforms for exhibiting knowledge of traditional oratory“ (Keenan 1973: 226f, 229 zitiert in Bauman 2003: 37). Der amerikanische Anthropologe Milton Singer ging weit darüber hinaus und bezeichnete Performanzen als „elementary constituents“ einer Kultur, die folglich für die Anthropologie als die „ultimate units of observation“ seien (Singer 2003: 61). In ihrem Beitrag zum Lexikon der Theatertheorie reflektiert Umathum (2005) unter dem Stichpunkt „Performance“, dass der Begriff der *kulturellen Performanz* letztendlich auf Singer zurückzuführen ist. Sie unterstreicht des Weiteren, dass es sich im Sinne Singers dabei um „Aufführungen [handelt], in denen eine Kultur ihr Verständnis von sich selbst und die von anderen öffentlich präsentiert“ (Umathum 2005: 223f).

Der Begriff der Performanz selbst ist mittlerweile weit verbreitet, facettenreich perzipiert sowie weitgehend diskutiert, und damit schwer in einer einzigen Definition zu fassen. Die Theaterwissenschaftler Gabriele Klein und Wolfgang Sting betonen daher in ihrer Einleitung zum Sammelband „Performance“ (2005), dass sich eine Definition für Performance zwar nicht finden ließe, doch was ein „kleiner gemeinsamer Nenner“ der Performanzen sei, könne, laut Klein und Sting, mit Hilfe Hans-Thies Lehmanns Beitrag „Postdramatisches Theater“ (2001) wie folgt benannt werden: Performance sei das „was von denen, die es zeigen, als solche angekündigt wird“ (Lehmann 2001: 245 zitiert in Klein/Sting 2005: 10).

Die Sprachwissenschaftler Ronald Pelias and James VanOosting argumentieren in ihrem Beitrag im „Quarterly Journal of Speech“ im Jahr 1987, dass Performanz eine Art der „ästhetischen Kommunikation“ sei (Pelias, R. J./VanOosting, J. 2003: 216f). Diese *ästhetische Qualität* in der Kommunikationsform der Performanzen durchsetzt und bestimmt, gemeinsam mit den bisher gezeigten weiteren Performanzaspekten, die Struktur der Performanz als solche. Und aus dieser Struktur, so der Soziologe und Anthropologe Robert Sidharthan Perinbanayagam, entstünden *ritualisierte soziale Dramen*, wie Perinbanayagam sie in seinem Artikel aus dem Jahr 1981 anhand von Felddaten aus Sri Lanka aufzeigt, die die „moral boundaries of a community“ bestätigen und wider-bestätigen können (Perinbanayagam 1981: 42). In den bisherigen Absätzen widerspiegeln sich gleich drei bedeutende Elemente der Performanzdiskussion: das Element des Sprechaktes als solchen, das des Einflusses auf das Publikum durch die der Performanz innewohnende Theatralität, und das der (moralischen) Grenzziehung einer Gemeinschaft. Diese Aspekte sind für meine Felddaten von vordergründiger Bedeutung, da sie für die erhobenen Daten und meine Lesart das Deutungsrepertoire darstellen, wie im zweiten Teil dieses Abschnitts dargelegt werden wird.

Das angesprochene Theatralische der Performanz und seine funktionale Signifikanz der Wirkung auf das Publikum (bei Perinbanayagam die soziale Gemeinschaft) sind bedeutende Aspekte, der seit Goffmans Abhandlung „The presentation of self in everyday life“ (1959) die (westlich geprägte) Diskussion eingehend bestimmt haben. Dort erscheint diese Wirkung auf das Publikum im Zusammenhang mit dem Begriff der *Rolle*. Diese Rolle, die wir laut Goffman alle spielen würden, fordere den Zuschauer auf, diese Rolle ernst zu nehmen. In der deutschen Übersetzung „Wir alle spielen Theater“ (2003) heißt es dazu:

„Die Zuschauer sind aufgerufen zu glauben, die Gestalt, die sie sehen, besitze wirklich die Eigenschaften, die sie zu besitzen scheint, die Handlungen, die sie vollführt, hätten wirklich die implizit geforderten Konsequenzen, und es verhalte sich überhaupt alles so, wie es scheint“ (Goffman 2003: 19).

Jene fraglose Annahme der inhaltlichen und der formalen Form der Performanz lässt sich ebenso in meinen Daten wieder finden: Weder die englische noch die französische Version des gesprochenen Wortes könnten von der Mehrheit der theologisch

ungeschulten Mitgliedern im Publikum nachvollzogen, oder auf ihre Exaktheit hin überprüft werden. Auch sie vertrauen blind dem, was ihnen durch den wahhabitischen Prediger beigebracht und berichtet oder eben rezipiert wird.

Goffmans alltägliche Theatralität jeder Person erweiterte den bisherigen Diskurs zur Performanz um das wesentliche Moment seiner Reflexivität und damit seiner Wirkung auf das Publikum. Dieses Publikum war bis zu dem Zeitpunkt vorrangig als eine homogen-ideale Masse, etwas Passives und Gegebenes angesehen worden. Die Information/Performanz richtete sich von einem Sprecher/Performer als alleinigen Akteur an jene ideale, homogen-passive Zuhörerschaft. Jedoch wird in späteren Arbeiten immer wieder bestätigt, dass das absolut passive Publikum ein Ergebnis einer Imagination ist, und damit etwas praktisch Unmögliches darstellt (vgl. u.a. Kershaw 2000: 137). Die Diskussion über Performanz, die bis dahin also eher als eine diskursive Einbahnstrasse gesehen werden kann, wurde mit Goffmans Perspektive daher um einen bedeutenden Aspekt erweitert, woran seither geistes- und kulturwissenschaftliche Abhandlungen partizipieren.

Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte⁴⁷ widmet beispielsweise in ihrer Einführungsabhandlung zum Begriff Performativität (2012), dem Begriff der Theatralität besondere Aufmerksamkeit und stellt in diesem Zusammenhang die Frage „Theatralität oder Performativität?“ (Fischer-Lichte 2012: 27). Fischer-Lichte hebt in ihrem Kapitel ausdrücklich die Bedeutung des russischen Schauspielers, Theaterconferenciers und -direktors Nikolai Nikolayevich Evreinov hervor (1879–1953), der den Begriff der Theatralität in seiner zuerst 1908 veröffentlichten Schrift „Apologie der Theatralität“ prägte. Evreinov versteht ihn, ähnlich wie Pelias und VanOosting (2003), als „ein ästhetisches Verhalten“, das „auch außerhalb des Theater als Institution den Alltag der Menschen bestimmen und verändern könne“, ein „präästhetischer Instinkt“, wie ihn Evreinov später nannte (vgl. Fischer-Lichte 2012: 27). Zwar wurden seine Schriften zu seiner Zeit im Westen nicht rezipiert, doch seine Theorie „im vorrevolutionären Russland heiß diskutiert“, die allerdings nach seiner Emigration im

⁴⁷ Zum Zeitpunkt des Verfassens vorliegender Dissertation leitete Erika Fischer-Lichte das Internationale Forschungszentrum „Interweaving Performance Cultures – Verflechtungen von Theaterkulturen“ (gegr. 2008) an der Freien Universität Berlin. (vgl. http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/en/v/interweaving-performance-cultures/about-us/academic_staff/index.html [29. August 2013])

Jahr 1925 in Vergessenheit geriet (ebd.: 27). Die Parallelität zum Rollenbegriff Goffmans ist hier augenscheinlich, denn auch Goffmans Argumentation bezog sich auf die Rolle, die das alltäglich Soziale prägt, ja, es sogar ausmacht – die Rolle wird zu einer Maske, die durch ihre eigene Wirkung auf ihren Träger rückbezüglichen Einfluss hat oder gar den gesamten sozialen Kontext bestimmt (vgl. Goffman 2003).

Der Performanzbegriff erfährt in der (westlichen) Theaterwissenschaft relativ spät seine Konjunktur: in den 1990er Jahren, als es darum ging, „den Aufführungscharakter von Kultur genauer zu beschreiben“, um Fischer-Lichte ein weiteres Mal zu zitieren. Zur Trennung der Begrifflichkeiten Theatralität und Performativität nimmt die Autorin Bezug auf die der Performativität innewohnenden „Selbstbezüglichkeit von Handlungen und ihre wirklichkeitskonstituierende Kraft“ gegenüber der Theatralität. Letztere hingegen beziehe „sich auf den jeweils historisch und kulturell bedingten Theaterbegriff [...] und [fokussiert] die Inszeniertheit und demonstrative Zurschaustellung von Handlungen und Verhalten“ (Fischer-Lichte 2012: 29). In der Anthropologie hingegen war der Performanzbegriff in den 1990er Jahren bereits weit diskutiert und erfuhr in dieser Zeit gleich zwei wesentliche Einflüsse: zum einen den der Geschlechterforschung, als Antwort auf die weltweite Individualisierung und auf die aufblühende Genderfrage, und zum anderen die wiedererstarrende Diskussion von Staatlichkeit und „nation-building“, gerade auch durch die aufkommenden Diskussionen und kriegerischen Auseinandersetzungen in den postsozialistischen Gebieten. Natürlich waren die soziokulturellen Auswirkungen des Zerfalls des Blockstaatendenkens auch in anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Sektoren spürbar.

In der angloamerikanischen Diskussion legte sich der Komplex der Macht in die anhaltende Debatte zum Begriff, der sowohl politische als auch soziostrukturelle Facetten beinhaltet. „Culture can be employed as a means of class control“ argumentieren beispielsweise einleitend Case und Reinelt im Jahr 1991 (Case/Reinelt 1991: xvii). Explizit verweisen die Herausgeber des Bandes „The Performance of Power“ dabei auf den illuminierenden Beitrag Janice Carlisle „Spectacle as Government“ (ebd.), in dem das Verhalten des Publikums in den Fokus rückt, über das durch die Performanz Kontrolle ausgeübt wird. Auch am mauritischen Beispiel zeigt sich, wie wahhabitische Predigten konstitutiv beim Aufbau einer alternativen religiösen Hierarchie wirken. Case

und Reinelt perzipieren ihrerseits im Detail die privilegierte Sprecherseite als einen Raum, von dem aus das Publikum nicht nur gesehen, sondern auch beobachtet werden kann, und von dem aus daher die Andersartigkeit der Natur des Publikums konstruierbar sei (vgl. ebd.). Carlisle referiert in ihrem Beispiel über einen Theaterbesuch Charles Dickens in den 1860er Jahren im Londoner Britannia-Theater, mit dem sie zeigt, dass die Beziehung zwischen dem Entertainer und den Zuschauern, dem Verhältnis zwischen einem Regierenden und Regierten gleicht (vgl. Carlisle 1991: 164). Das Publikum wird dort einer Kontrolle unterzogen, durch „providing the standards of behavior, the moral and social laws, by which its members are expected to abide“ (ebd.). Bestechend klar formuliert Carlisle die (Macht-)Beziehung, in die beide Seiten der Performanz (Publikum und Performer in einem Theater) involviert sind wie folgt:

„The theater, therefore, might have served as a source of illusion, but only in the traditional sense that acting is deception, but also in the disciplinary sense that the institution offered the members of its audience the illusion of voluntary participation in a culture to which they were, in fact, subjected“ (ebd: 176).

Wenn das Publikum der Kultur des Performers unterworfen ist – folgt man dieser Argumentation – so ist innerhalb der Performanz nicht nur ein Wissens- und damit Machtgefälle diagnostizierbar, sondern auch ein Ideologietransfer, eine *ideologische Transaktion*, wie sie der Performanzforscher und Theaterwissenschaftler Kershaw (2000) benennt. Diese Ideologie ist, im Sinne Kershaws, die Quelle der Möglichkeiten, einen *common sense* der Zeichen und Symbole zu entwickeln, die in der Performanz eingesetzt werden. Und folglich handelt es sich für Kershaw dann um Performanz, wenn es „‘about’ the transaction of meaning“ geht, „a continuous negotiation between stage and auditorium to establish the significance of the signs and conventions through which they interact“ (ebd: 137). Im Zusammenhang dessen steht der Begriff der Kultur bei Kershaw im Zeichen eines „signifikanten Systems“, das als Zeichensystem verstanden werden muss, über das Gruppen einander wahrnehmen und über das diese Gruppen miteinander kommunizieren (ebd.: 140), ein Aspekt, auf den ich weiter unten mit Hilfe von Schlee (2001) nochmals zurückkommen werde.

Auch in der jüngeren Diskussion wird der Performanzbegriff weiterhin häufig bedient, beispielsweise bei der Betrachtung von mediengestützten Wahlen, wie der

Anthropologe McLeod in seinem Artikel „The Socialdrama of Presidential Politics“ (1999) argumentiert. Am Beispiel der US-Präsidentenwahlen 1992, in denen sich das demokratische Duo Clinton/Gore um das Präsidentenamt bemühte, zeigt McLeod, wie sich deren (Bus-) Wahlkampagne im mittleren Westen der USA zu einem „rituellen Soziodrama“ entwickelte: Diese Tour, so McLeod, verband die „average American with a wider symbolic universe and served the function of disarticulating ordinary working people from the Republican campaign“ (vgl. McLeod 1999: 363). Der Wahlkampagne ihrer Konkurrenten, der republikanischen Seite, so konstatiert McLeod, fehlte „[t]he emotional appeal to those in the country who were economically less fortunate“ (ebd.). Die Zeichen, die Clinton in diesem Sinne verwendete, schufen entsprechend jene Verbindung zur wählenden Durchschnittsbevölkerung. Das verwendete Zeichensystem gleicht in diesem Falle einer Brücke, über die jener, zwischen ihnen und der Regierung bestehender, ökonomischer und machtpolitischer Graben, den Austausch ermöglicht: „by riding the bus throughout the Mid-west, Clinton and Gore managed to identify themselves with the economic woes of the country“ (ebd: 363). Der Soziologe und Politologe David E. Apter notiert schlussfolgernd zu seinem Beitrag „Politics as theater“ aus dem Jahr 2006, dazu wie folgt:

„If it is true that political theater is only one factor in the relation of power, insofar as it helps to establish communities, that is discource communities, it sets them apart from others“ (Apter 2006: 226).

Der Aspekt, durch Performanzen Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft herzustellen, steht auch in meinen Daten, wie ich sie im nächsten Abschnitt diskutiere, im Blickfeld, denn wie Apter notierte, bieten Performanzen (im Sinne des politischen Theaters) den politischen (in meinem Fall den religiösen) Führern die Möglichkeit, nicht nur die Loyalität der Mitglieder von bestimmten Gruppen aufrecht zu erhalten. Sie können Individuen ebenso dazu veranlassen, zu einem Kollektiv zu gehören, um sich dadurch gleichzeitig, wie oben zitiert, von anderen Gruppen oder Gemeinschaften zu distanzieren (vgl. ebd.: 249). Diesbezüglich werden im nächsten Abschnitt u.a. Arbeiten von Postlewaith und Davids (2003), sowie die von Ursula Rao (2005) zitiert, die nicht nur darauf hinweisen, dass Nationen durch theatralische Performanzen imaginiert werden

können, sondern, dass staatliche Performanzen wirkliche Machtkonstellationen verbergen können. Letzter Aspekt, des Verbergens von Machtkonstellationen ist auch bereits aus den bisherigen Ausführungen weitestgehend hervorgegangen (vgl. Postlewaith und Davis 2003; Rao 2005).

Der Blick in jüngere Arbeiten zum Thema der Aspekte von Performanzen soll diesen Abschnitt schließen und zeigen, wie sich die Diskussion derzeit u.a. entfaltet. Wiederum handelt es sich dabei um eine Interpretation von Handlungen, die auf politischer Ebene stattfinden: die von Bill Clinton und von Jiang Zemin, anhand deren Beispiele das Autorenkollektiv Kwai Hang Ng und Jeffrey Kidder zu einer Theorie der *emotiven Performanz* aufrufen. Die beiden Fallstudien zeigen, wie (präsentierte) Emotionen die Situation des Sprechers gegenüber dem Publikum verbessern können. Dabei argumentieren die Autoren, dass Emotion eine Domäne darstellt, die kulturspezifische Narrationen und Rhetoriken beinhaltet, deren Beachtung einen größeren Anteil in der Diskussion um Performanzen besitzen sollte. Damit, so die Autoren, müsse der zukünftige Forschungsfokus auf „people's experiences, interpretations, and deployments of emotions in social life“ hervorgehoben werden (Hang Ng und Kidder 2010: 193). Ein weiterer Fokus auf Performanz wird durch die Monographie „News as Culture“ von der Ethnologin Ursula Rao geliefert, in der sie den Blick der Ethnologie auf Medien und Journalisten und deren *performative Macht* lenkt, die in der Ethnologie weitgehend unbeachtet war (Rao 2010: 73). Auch Rao betont die Bedeutung Austins Perspektive auf den Sprechakt und bezieht in ihrer Diskussion wesentlich Bourdieus Begriff des *symbolischen Kapitals* und Butlers Argumentation, dass erfolgreiche, oder eben gelungene Performanzen – um den Begriff Austins zu benutzen – ein subversives Potential in sich tragen, mit ein: Performanzen gelten als gelungen, obwohl oder sogar weil sie mit etablierten Regeln brechen (vgl. Butler 1997 zitiert in Rao 2010: 74). Das Gemeinsame der beiden Herangehens- und Betrachtungsweisen der Performanz läge darin, so Rao, dass sie den Blick auf die autorisierenden Strategien lenken, die notwendig sind, „to make performative acts effective“ (ebd.). Explizit verwebt Rao in ihrer Monographie Medien, insbesondere News (als *agency*), die Rolle der Journalisten mit deren Bedeutung für die indische Führungsriege. In Indien sei politische Macht und performative Politik seither von zentraler Bedeutung, notiert die Ethnologin:

„There is ethno-historical evidence for the role of temple rituals for royal authority. [...] Today party leaders also invoke deities, undertake pilgrimages, attend temple festivals or organise devotional events as part of their (electoral) campaigns“ (ebd.: 53f.).

Diese Perspektive geht über das bereits Gesagte hinaus und zeigt, an welchen neuralgischen Punkten sich die heutige Performanzdiskussion anlagern lässt und wohin die Ethnologie eingeladen ist, die Diskussion weiter zu forcieren: an den Punkten, an denen öffentliche Performanzen (beispielsweise durch digitale Medien) soziales Verhalten (passiv oder aktiv) lenken, und an den Punkten, an denen sie hierarchische Systeme (re-)etablieren. Denn öffentliche Performanzen, so soll hier geschlussfolgert sein, folgen einem bestimmten „cultural model“ und sind das Instrument der Politik, wie Rao es notiert. Weiter heißt es dort:

„They [public performances] introduce and create powerful individuals and highlight their position within political hierarchies, serve party mobilisations and express the demands of those who lack privileged positions in society“ (Rao 2010: 80).

Fassen wir an dieser Stelle kurz zusammen: Unter dem rein sprachlich-linguistischen Aspekt, der die Wahrheit/Unwahrheit von Aussagen betrachtete, entwickelte sich eine Diskussion um den performativen Charakter von Aussagen, der schnell Einzug hielt in die Kultur- und Sozialwissenschaften des letzten Jahrhunderts. Die mittlerweile große Anzahl von unterschiedlichsten Aspekten der Performanzbegrifflichkeit macht eine genaue Kennzeichnung oder Definition schier unmöglich. Abgesehen von dieser breit angelegten Debatte, die recht schnell die Passivität des Publikums aufhob und deren Reaktionen mit einbezog, sowie den kulturellen Fokus auf seine gemeinschaftsbildenden Qualitäten schärfte, fiel durch unterschiedliche Zeitfaktoren immer häufiger der theatrale Aspekt (Theater und Performativität) mit dem politischen (Performanz und Politik) und dem kulturellen (Performanz und Kulturausdruck) zusammen, wie auch mit den beiden jüngsten Literaturbeispielen verdeutlicht werden konnte. Sowohl die Sprachwissenschaft, die Soziologie, die Theaterwissenschaft als auch die Ethnologie und die Politikwissenschaften nahmen die verschiedensten Aspekte der Diskussion zum Anlass, den Fokus auf ihre (Feld-) Daten neu zu justieren. Die oben vorgestellten Beiträge stammen aus diesen Forschungsrichtungen. Wenngleich die vorliegende kurze

Vorstellung keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzt, zeigt sie dennoch die Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit der Foki auf, unter denen die Begrifflichkeit der Performanz bis heute debattiert wurde. Zugleich ist aus dieser Kurzdarstellung klar hervorgegangen, dass ein allein stehender Performanzaspekt zwar einen kleinen Anteil des Beobachtbaren detailliert reflektieren kann, dass jedoch beim Einnehmen einer breiteren Perspektive oder gar einer Metaperspektive verschiedene Diskussionszweige einzubeziehen sind, um Daten wie in meinem Fall auszuwerten und um deren Gehalt breit angelegt zu reflektieren.

Die explizit ausgedrückten Forderungen zweier der hier zitierten Beiträge zum Thema sollen aufzeigen, in welche Richtung die (ethnologische) Forschung gehen sollte, wenn Ergebnisse diesbezüglich erneuert und Daten neu erhoben und gelesen werden. So stellt der Zusammenhang von „Form-Funktion-Bedeutung“ für Bauman und Briggs (1990: 80) einen wesentlichen Anteil dessen dar, was Performanzforschung in der Anthropologie leisten sollte: Den Zusammenhang abzubilden und zu erklären, der für Morris (1995) zwischen „Unterschiedlichkeit und Normativität, zwischen Gesellschaft und Individuum und zwischen Geschichte und ihrer Transzendenz“ besteht (Morris 1995: 587, m. Ü.). Für Bauman und Briggs besteht beim Rückblick auf die bisherigen Debatten zum Thema daher die Herausforderung darin, die bereits notierten drei Komponenten der Performanz, die die Teilnehmer an einer Performanz zu leisten haben, in den Untersuchungsrahmen einzubeziehen, um der produktiven und reproduktiven Kraft von Performanzen für das soziale Leben zu begegnen. Wörtlich heißt es dort:

„Building upon the accumulated insights of past performance analysis, the investigation of the interrelated processes of entextualization, de-contextualization (decentering), and recontextualization (recentering) opens a way toward constructing histories of performance; toward illuminating the larger systemic structures in which performances play a constitutive role; and toward linking performances with other modes of language use as performances are decentered and recentered both within and across speech events-referred to, cited, evaluated, reported, looked back upon, replayed, and otherwise transformed in the production and reproduction of social life“ (Bauman/Briggs 1990: 80).

Wie Dinge mit Worten gemacht werden, war die Frage, der anfänglich Austin nachging. An dieser Frage bzw. ihrem Kern hat sich an dem in der Vergangenheit produzierten, theoretischen Diskurswerk zum Thema Performanz kaum etwas verändert. Die Facetten der Frage wurden über die Jahre dekonstruiert und analysiert, erfuhren epistemologischen

Input von vielen sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlichen Denkrichtungen und, besonders durch die Ethnologie, fruchtbringende Daten. Schlussendlich könne behauptet werden, die Diskussion zur und über Performanz performiert sich selbst immer wieder neu, gerade auch im beginnenden Zeitalter der Virtualität (sozialen und individuellen Lebens) via Internet, das verschiedenste Bereiche des Sozialen durchsetzt und ständig darauf aus ist, Informationen zu tauschen und diese sozial relevant werden zu lassen. Eine Kultur der News, wenn man so will, die sich abseits der dominanten globalen Eliten und abseits der Hegemonialmacht des Marktes entwickelt (vgl. Rao 2010: 201).

Performanz und die mauritischen Felddaten

Wie bereits gezeigt, lässt sich beispielsweise an den Arbeiten von Milton Singer ein wichtiger Bedeutungsstrang des Performanzbegriffes (1972: 61, 67) illustrieren. Bei ihm ist die Idee der Bühne und des Theatralischen, die die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes prägte, noch erkennbar, auch wenn sie stark erweitert wurde und zur Analyse solch divergenter kultureller Formen wie Rituale, Sport, Tanz, politische Ereignisse und ähnlichem herangezogen wird (vgl. Reinelt 2003: 154, 160; Klein 2003: 232; Bryman 2004: 103; Bailey 1996: 1). Singer sieht *kulturelle Performanzen* als zentralen Inhalt dessen, was in Indien als „Kultur“ verstanden und kommuniziert wird. Hierbei handelt es sich um Musikaufführungen, religiöse Rituale, Liedaufführungen und Theaterstücke mit einer Bühne, einer Audienz und einem zeitlichen Rahmen.

Diese Anschauung, wonach kulturelle Performanzen ein zentrales Moment indischer Kultur darstellen, lässt sich auch auf das mauritische Beispiel übertragen. Im ersten Teil der hier vorliegenden Arbeit konnte gezeigt werden, dass der mauritische Staat, sowie auch die Akteure des Hindunationalismus, massiv kulturelle Performanzen nutzen, um die Ideologie aufzubauen, Mauritius sei Kleinindien [*little India*; Eisenlohr 2006b] und somit Teil eines hinduistisch dominierten, indischen Kulturraumes. *Ancestral cultures* bevorzugen solcherlei kulturelle Ausdrucksformen, die sich als *kulturelle Performanzen* auf staatlichen oder von ethnischen Akteuren errichteten Bühnen vorführen lassen. Gemäß der Ideologie der *ancestral cultures* werden alle indo-mauritischen Gruppen, einschließlich der Muslime als Teil einer indischen Diaspora und somit Träger einer indischen Kultur, konstruiert. Hier spiegelt sich die oben bereits

angesprochene Theorie wider, dass die Nation, als etwas Unwirkliches, durch theatralische Performanzen erst imaginiert und dadurch geschaffen wird (Postlethwaith/Davis 2003: 29).

Staat und staatsnahe Religion sind hierbei symbiotisch durch kulturelle Performanzen verbunden. Indem sich der Staat auf kultureller Ebene als Ausrichter für religiöse Performanzen betätigt, schafft er gleichzeitig die Bühnen, auf denen er seine Nationalideologie zu den mächtigsten, mauritischen Lobbygruppen, den ethno-religiösen Aktivisten, transportiert. Religiösen Strömungen wird durch die Bereitstellung staatlicher und staatsnaher Bühnen in einem Kontext hoher religiöser Zersplitterung ein hohes Aufmerksamkeitspotenzial, offizielle Anerkennung und besondere Förderung zuerkannt. Die islamischen Traditionalisten als kulturelle und spirituelle Erben der indomuslimischen Oberschichtenkultur sehen sich performativ als Teil der indischen Kultur und sehen sich somit legitim vom mauritischen Staat vertreten und repräsentiert.

Die islamischen Reformisten lehnen die Politik der performativen Konstruktion des *polyethnischen Mauritianismus* ab. So betrachten beispielsweise die Wahhabiten aus Petite Marmite sowohl die kulturellen Inhalte dieser Performanzen als auch die kulturellen Performanzen als solche als Teil der „indischen Traditionen“, welche in einem Gegennarrativ als unauthentisch konstruiert werden. Mit den Theoretikern des Performanzbegriffes, und bezüglich Fragen der sozialen Funktionen und Bedeutungen von Performanzen, würden sie die staatlichen Performanzen als „Maske, hinter der die wirklichen Machtkonstellationen verborgen bleiben“ bezeichnen (Rao 2005: 195; vgl. Reinelt 2003: 158; Postlewait/Davis 2003: 4; Wulf/Zirfas 2001: 342; Stephen 1988: 126, zitiert in Enders 2003: 40). Die Reformisten würden kritisieren, dass hinter der performativen Konstruktion einer multikulturellen Gesellschaft die tatsächlichen Machtverhältnisse verborgen bleiben, wonach die politische Macht in den Händen der nordindischen Hindus und die wirtschaftliche Macht bei den Franko-Mauritiern liegt. Oder sie würden gegen die islamischen Traditionalisten argumentieren, dass ihre Performanzen mit Marx das Opium des Volkes seien, welches ausgegeben wird, um den Gläubigen vom Zugang zu den heiligen Schriften abzuhalten.

Die wahhabitischen Reformisten sind gegen das Performative, da es ein grundlegendes Instrument des staatlich anerkannten, traditionalistischen, islamischen

Establishments und des *polyethnischen Mauritianismus* darstellt. Sie sind dagegen, da die muslimische Kultur nach den Vorgaben der Traditionalisten und der Hindunationalisten in einer indischen und damit für die Reformisten untragbar unauthentischen Art essenzialisiert wird.

Bei der Dekonstruktion der staatlichen Akteure und der Vertreter des traditionalistischen Islams bedienen sich die Reformisten paradoxerweise ebenfalls kultureller Performanzen, wobei hier Freitagspredigten eine ganz herausragende Rolle spielen. So werden innerhalb dieser Predigten performativ Sprachideologien von Arabisch als Sprache der religiösen Authentizität aktiviert, welche als Gegenentwurf zu den staatlich konstruierten Sprachideologien von Urdu als religiöse Sprache der Muslime dienen (siehe viertes Kapitel dieser Arbeit). Auch konstruieren die Reformisten die „Traditionen des Propheten“ als authentischen Gegenentwurf für die staatlicherseits geförderten „indischen Traditionen“, welche in Mauritius als *ancestral cultures* bezeichnet werden (drittes Kapitel).

Die von einigen Theoretikern des Performanzbegriffes als altmodisch verstandene Konzeption von Performanzen als „Maske, hinter der die wirklichen Machtkonstellationen verborgen bleiben“⁴⁸ (Rao 2005: 195) lässt sich immer noch mit Blick auf die kulturellen Performanzen der Wahhabiten fruchtbringend am mauritischen Beispiel aktivieren. So dienen diese Performanzen nicht nur zur Dekonstruktion des *polyethnischen Mauritianismus* und der offiziellen, im Staatsislam geförderten muslimischen Kultur, sondern sie schaffen selbst eine Maske, hinter der eine gegenteilige Realität verborgen wird: Die Maske oder Illusion, dass die Reformisten einen legitimen Alleinvertretungsanspruch auf skripturale Authentizität besäßen. Wie im Kapitel sechs gezeigt werden konnte, nehmen die mauritischen Wahhabiten für sich in Anspruch, ausschließlich und als alleinige Gruppe skripturalistische Prinzipien für die Konstruktion ihrer islamischen Identität gelten zu lassen. Dieser Anspruch wird vor allem von den als Salafiten bezeichneten Vertretern erhoben (Kapitel sieben). Vergleicht man nun mithilfe des im achten Kapitel entwickelten Skripturalismusbegriff den Anspruch der Wahhabiten mit der Realität, so zeigt sich folgendes Paradoxon: Diejenige religiöse Gruppe, der von

⁴⁸ Geertz drehte diese funktionale Sichtweise auf Performanzen um und argumentierte am balinesischen Beispiel, dass Performanzen auch Selbstzweck des Staates sein können und nicht immer Instrument des Machterhaltes sein müssen (Geertz 1980: 13).

den Wahhabiten am lautesten jede skripturalistische Autoritätskonstruktion aberkannt wird, praktiziert das höchste, skripturalistische Niveau des mauritischen Islams.

Versucht man dieses Paradoxon zu erklären, so zeigt sich, dass im traditionalistischen Islam, dem der Skripturalismus seitens der Reformisten abgesprochen wird, skripturalistische Diskurse von einer gelehrten Akademie geführt werden, während einfache Gläubige tendenziell von der Teilnahme an skripturalistischen Debatten ausgeschlossen werden. Demgegenüber steht der reformistische Islam, in dem skripturalistische Debatten tendenziell demokratisch verteilt sind und so von allen Gläubigen geführt werden dürfen. Während die Debatten der Traditionalisten somit den Stempel einer gelehrten Akademie tragen, werden diejenigen der Reformisten nur wenig von einer religiösen Elite kontrolliert (Kapitel neun). Hintergrund für die spezifische Debattenkultur unter den Reformisten ist die tendenziell demokratische Kontrolle der Moscheeprediger durch religiöse Laien, welche in der Regel fachlich nicht in der Lage sind, die skripturale Qualität der Vorträge zu beurteilen (elftes Kapitel).

Gleichzeitig besteht aber unter den Dorfbewohnern ein Anspruch auf höchste skripturale Authentizität. Als Folge dieser Konstellation hat sich unter den wahhabitischen Predigern ein besonderer Predigtstil entwickelt und verbreitet. Dieser Stil und seine Wirkung auf die theologisch ungeschulten Sympathisanten der Bewegung bilden das zentrale Moment des wahhabitischen, mauritischen Islams. Die Protagonisten dieses Predigtstils setzen auf die performative Konstruktion skripturaler Authentizität. Hierzu werden mauritische, kulturelle Narrative wie Bildungsideologien und Sprachideologien von Englisch als Sprache der Bildung und des gesicherten Wissens, von Französisch als Sprache der kulturellen Verfeinerung sowie von Arabisch als Sprache skripturaler Authentizität aktiviert (Kapitel zwölf dieser Arbeit).

Dieses Paradoxon soll in einem letzten Beispiel demonstriert werden, welches bereits im letzten Kapitel präsentiert wurde. Hierbei handelt es sich um den Besuch einer von Shafei Djumeen gehaltenen Freitagspredigt. Nach salafitischer Art trug der Aktivist eine *ġubba* [A: langes, weißes, auch in Saudi-Arabien verbreitetes Gewand], in deren Brusttasche deutlich sichtbar ein Kugelschreiber steckte. Seine Predigt war in einem stark französisierten und mit arabisch-islamischen Termini versehenen Morisyen gehalten. In der Hand hielt er eine als Buch vorliegende *ḥadīṭ*-Sammlung, aus der er den arabischen

Originaltext zitierte. Diesen Text las er mit der gesamten Überliefererkette sowie mit den Referenzen in den seitens der Wahhabiten als authentisch angesehenen *ḥadīth*-Sammlungen. Danach las er die im Buch vorliegende englische Übersetzung vor. Daraufhin übersetzte er das Englisch in ein stark französisiertes Morisyen, um es dann noch einmal mit gewöhnlichem Morisyen zu paraphrasieren (FN 8.4.05).

Die Art, wie Shafei Djumeen performativ Ideologien skripturaler Authentizität erzeugt, führt zu einem weiteren Strang des Performanzbegriffes, dessen analytische Tragweite ganz erheblich erweitert wurde. Der Wahhabit aktiviert *performative Akte*, wobei es sich mit Judith Butler um beständig wiederholte Handlungsroutinen handelt. Diese Handlungsroutinen können auch solche sozialen Situationen einschließen, die unter dem vorgestellten Performanzbegriff konzeptionalisierbar sind. Sie umfassen beispielsweise „not just the performing arts, but also suffrage demonstrations and pageants, lectures, a courtroom trial, a practical joke, the performance of gender in the practice of everyday life“ (Farfan 2004: 3). In diesem Zusammenhang schreibt Butler von einer „stillschweigenden Performativität des körperlichen ‚Sprechens‘“ und von einer „Performativität des Habitus“ (Butler 1998: 201; vgl. Butler 1993: 2). Sie zeigt am Beispiel der performativen Konstruktion von Geschlechterrollen (*gender*), dass diese Art von Performanzen grundlegend zur Bildung kultureller Identitäten beitragen kann (Clough 2000: 760).

Bei Shafei Djumeen wird durch die stillschweigende, und bisweilen beredte, Performativität des körperlichen Sprechens eine wahhabitische Identität konstruiert, welche Alleinvertretungsansprüche auf skripturale Authentizität erhebt. So gilt Shafei Djumeen unter seinen Bewunderern, wie auch unter Vertretern der theologischen Konkurrenz, als einer der fähigsten und intelligentesten Wahhabiten. Diese Überzeugung erzeugt er durch den geschickten Sprachwechsel zwischen französisiertem Morisyen und Englisch. Beide Sprachen sind mit Sprachideologien der kulturellen Verfeinerung und des Wissens verbunden, wie auch der Sprachwechsel selbst als Zeichen von Eloquenz und Bildung verstanden wird. Einen vergleichbaren Effekt hat der Stift in seiner Tasche, der ihn als Vertreter der Gelehrsamkeit erscheinen lässt. Seinen Ruf als Vertreter der Orthodoxie begründet er durch die Verwendung von Sprachideologien von Arabisch als Sprache der skripturalen Authentizität. Die Tatsache, dass er auf der Kanzel stehend ein

Buch zitierte, untermauert seinen Ruf und seinen Anspruch, einzig authentische islamische Quellen zur Authentizitätskonstruktion zuzulassen. Zu dem gleichen Zweck dienen die zahlreichen Referenzen zu authentischen *ḥadīṭ*-Sammlungen.

Zusammenfassend vereinigen sich im mauritischen Beispiel die verschiedenen, anderswo zum Teil nur sehr lose miteinander korrespondierenden Performanzaspekte. Im mauritischen Islam bildet das analytische Feld dieses Begriffes die vereinigende Metaebene, auf der sich mauritische Nationalisten sowie religiöse Traditionalisten und Reformisten positionieren und miteinander kommunizieren. So wie Schlee am Beispiel der Hochlandburma zeigte, sind auch in Mauritius sich als grundverschieden verstehende Gruppen durch ein auf der kulturellen Metaebene identisches Zeichensystem miteinander vereint (Schlee 2001: 19). In Mauritius wird dieses System durch die verschiedenen Aspekte des Performanzbegriffes gebildet. Die Akteure des traditionalistischen Islams konstruieren in Anlehnung an ihr indisches kulturelles Erbe und parallel zu den Akteuren der mauritischen Nationalideologie *kulturelle Performanzen* als wesentlichen Sitz ihrer kulturellen Identität (siehe zweites Kapitel). In Abgrenzung hierzu lehnen die reformistischen Muslime wie Shafei Djumeen *kulturelle Performanzen* in der von Singer als „indisch“ beschriebenen Form als „falsche Repräsentation“ und somit als legitimen Ausdruck ihrer Identität ab (Reinelt 2003: 158). Gleichzeitig bedürfen sie jedoch der von Butler beschriebenen „stillschweigende Performativität des körperlichen ‚Sprechens‘“ (Butler 1998: 201) um im Schatten der realen skripturalen Überlegenheit des traditionalistischen Islams ihren Alleinvertretungsanspruch auf skripturale Überlegenheit durchzusetzen (siehe neuntes Kapitel).

Aus einer um die Entwicklung des Performanzbegriffes bemühten Perspektive gilt es somit nicht zwischen einem ‚altmodischen‘, einem ‚indischen‘ (Singer 2003[1972]), und einem ‚feministischen‘ (Butler 1998) Strang zu trennen. Vielmehr sind zum Verstehen des mauritischen Materials alle vorgestellten Aspekte des Performanzbegriffes nützlich und notwendig.

ANHANG

1 Häufig genannte Bewohner von Petite Marmite

Fareed Boodhoo

Fareed Boodhoos Vater heiratete in die große, Land besitzende Familie Cassam ein. Er ließ sich somit als *ambassadeur* in Petite Marmite nieder und bildete im Dorf den Kern einer neuen, kleinen Familie. Ein *ambassadeur* praktiziert im Gegensatz zur üblichen Patrilokalität eine matrilocale Wohnfolge. Gründe sind meist Konflikte mit den Schwiegereltern und/oder beengte Wohnverhältnisse. In seiner Jugend Ende der 1960er Jahre arbeitete er zusammen mit Issup Cassam als Krankenpfleger in England. Dort führte eine prägende Erfahrung, die er als individuelle Deislamisierung beschreibt, dazu, dass er in Kontakt zu pakistanischen Aktivisten der Tablīgī Ğamāʿat trat. In den 1970er Jahren kehrte er ins Dorf zurück und ging Anfang der 1980er Jahre, wie einige Dorfbewohner auch, als ungelernter Arbeiter für einige Jahre nach Saudi-Arabien, wo er unter anderem Pervez Kurremun und Celh Meeah kennenlernte, die damals an der islamischen Universität von Medina studierten. Nach seiner Rückkehr wurde Fareed Boodhoo der wichtigste Akteur bei der Errichtung der 1983 gegründeten Dorfmoschee. Zusammen mit Issup Cassam leitete er sie bis zum Beginn der 1990er Jahre. Danach übernahm Tibye die Führung der Moschee, der sie Ende der 1990er Jahre nach demokratischen Wahlen der Moscheeführung an Reyad Noorally weitergab. Letzterer öffnete den Salafiten die Moscheetür. Daraufhin verließ Fareed Boodhoo aus Protest die Moschee und zog sich vollständig aus dem öffentlichen Leben des Dorfes zurück. Seither frequentiert er die von der Tablīgī Ğamāʿat kontrollierte Moschee des Nachbardorfes New Swamp und unterstützt in Petite Marmite die wenigen Aktivisten der Bewegung. So verkaufte er Samad Permeswar eine Parzelle, auf dem die Masdjid Tôle errichtet wurde.

Haroon Yateem

Haroon Yateem war in den 1990er Jahren, wie damals viele Dorfbewohner auch, als Fuhrunternehmer mit einem eigenem LKW tätig. Die schlechte Auftragslage zwang ihn jedoch zum Verkauf. Seit Anfang des neuen Millenniums betreibt er in Fleur Rouge ein Ladengeschäft und verkauft Hühnchen und Fisch. Seine Frau und eine Cousine beschäftigt er als Angestellte. An mehreren Tagen arbeitet er als ambulanter Händler in der weiteren Umgebung des Dorfes. Haroon Yateem hat drei jugendliche Kinder. Er begann sich erst mit der Ankunft der Salafiten für Religion zu interessieren. Er ist Mitglied des Moscheevereins und sehr aktiv. So nahm er im Namen der Moscheeverbände der Nachbardörfer Verhandlungen mit der Fleur Rouge Sugar Estate über den preisgünstigen Verkauf einer Parzelle Land auf, um darauf einen Platz für islamische Festgebete [U: 'īdgāh] einrichten zu können. Die anderen Mitglieder des Vereins belächeln ihn häufig wegen seiner etwas schwerfälligen Art.

Hossen Usmanjee

Hossen Usmanjee stammt aus Curepipe und ist ein Sohn eines verarmten Zweiges einer aus Gujarat stammenden Surti-Händlerfamilie. Er arbeitete als junger Mann Ende der 1980er Jahre als Imam in einer Moschee in Curepipe, wo er unter den Einfluss des gerade aus Saudi-Arabien zurückgekehrten Celh Meeah kam. Als er begann, das Gebetsritual nach saudi-arabischem Vorbild zu praktizieren, wurde er von der traditionalistisch geprägten Moscheeführung entlassen. Kurz danach lernte er Fareed Boodhoo kennen, der ihn Anfang der 1990er Jahre aufgrund seiner Arabischkenntnisse als Imam nach Petite Marmite holte. Dort arbeitete er ein Jahr und trat danach aufgrund massiven Widerstandes eines einflussreichen Teils des Moscheevereins zurück. Ausschlag für den Widerstand war die Einführung des saudi-arabischen Gebetsritus. Nach seinem Rücktritt verließ er nicht wie sonst üblich das Dorf, sondern übernahm die Leitung der Koranschule, die er seitdem innehat. Er ließ sich in Petite Marmite nieder, wobei ihm das Bauland von sympathisierenden Dorfbewohnern geschenkt wurde, welche sich auch beim Hausbau beteiligten. Kurz nach der Jahrtausendwende begann er, als Arabischlehrer an der Grundschule im Nachbardorf New Swamp zu arbeiten, welche auch von den Dorfkindern besucht wird. Ab 2003 arbeitete er als Arabischlehrer in der neu errichteten

Doha-Sekundarschule, dem inoffiziellen Zentrum des wahhabitischen Islams in Mauritius. Im Jahr 2006 begann er über diese Schule ein Fernstudium an der Universität Khartum/Sudan in Arabisch zu absolvieren. Ein Jahr später schickte er seinen ältesten Sohn zum Studium des islamischen Rechts nach Kuwait.

Issup Cassam

Issup Cassam wurde 1939 geboren und brachte als Sechsjähriger regelmäßig Milch zum Aufkäufer ins Nachbardorf Fleur Rouge, wodurch er frühzeitig in Kontakt zu den dörflichen Entscheidungsträgern trat und sehr früh Einblick in die lokalpolitische Landschaft bekam. Später gehörte er zusammen mit vier weiteren Jungen zu den ersten Burschen aus Petite Marmite, die eine formale Schulbildung aufnahmen. Aufgrund seines Schulabschlusses konnte er in den späten 1960er Jahren zusammen mit Fareed Boodhoo als Krankenpfleger nach England gehen. Nachdem er ins Dorf zurückgekehrt war, brachte er sich in den 1980er und frühen 1990er Jahren aktiv in die Moscheepolitik ein. Er war der wichtigste Vertreter des traditionalistischen Islams und ärgster Widersacher von Hossen Usmanjee. Ende der 1990er Jahre zog er nach Fleur Rouge, wo er seitdem ein florierendes Möbelhaus betreibt. Aufgrund dieses Umzuges, seiner schrumpfenden Anhängerschaft im Dorf und der Öffnung der Moschee für die Salafiten zog er sich zu dieser Zeit aus der Dorfpolitik zurück.

Khaliq Cassam

Der jugendliche Khaliq Cassam war zwischen 2002 und 2005 ein glühender Verehrer der Salafiten und aktives Mitglied der Moscheegemeinde. Er wurde von der Moscheeführung unter Reyad Noorally unterstützt und erhielt beispielsweise 2003 zum Ende des Ramadans die Erlaubnis, die Festpredigt und damit die aus dorfpolitischer Sicht wichtigste Predigt des Jahres zu halten. In dieser Zeit betrieb er eine massive Propaganda gegen die *Tablīgī Ğamāʿat* und war maßgeblich daran beteiligt, ihr Projekt zur Gründung einer *madrasa* in der Masdjid Tôle aufgrund fehlender Schüler scheitern zu lassen. Im Jahr 2006 heiratete er in einem Alter von zwanzig Jahren, wobei es sich gemessen an den Verhältnissen des Dorfes um eine sehr frühe eheliche Bindung handelt, und zog sich daraufhin aus dem aktiven Moscheeleben zurück. Er übernahm die Dreherei seines

Cousins, die dieser erfolgreich bis zu seiner Emigration nach Kanada im Jahr 2005 betrieben hatte.

Noora Noorally

Sie ist die Ehefrau von Shehzad Noorally aus einem Dorf in der Nähe von Mahébourg. Durch den Reichtum ihres Mannes lebt sie in relativem Luxus. So bleibt ihr ein großer Teil der sonst üblichen Hausarbeit erspart, da sich die Familie eine Haushaltshilfe leisten kann. Auch muss sie nicht wie viele Frauen im Dorf aus finanziellen Gründen im Geschäft ihres Mannes mitarbeiten oder Heimarbeit für die Textilindustrie erledigen. Sie liebt es, zum Abendessen und zum Shoppen in eines der großen Einkaufszentren im Landsinneren zu fahren. Noora selbst ist religiös wenig interessiert und hat wie ihr Ehemann eine modernistische Einstellung.

Als eingeeiratete Schwiegertochter unterhält sie wie viele Schwiegertöchter einen intensiven Kontakt zur Familie ihrer Eltern. Seitdem ihre Schwester mit Ehemann und Kindern nach Konflikten im Haus des Ehemanns nach Petite Marmite gezogen sind, um sich als *ambassadeur* niederzulassen, pflegt sie eine enge Bindung zu deren Familie. Das von der Schwester bewohnte Haus kaufte der Schwiegervater einem überschuldeten Onkel ab. Dieser Onkel wurde aufgrund seiner als Konversion zum Hinduismus gedeuteten Duldung einer hinduistischen Erziehung seiner Kinder von der Familie Noorally teilweise enterbt. Nooras Schwager arbeitet als einer von lediglich zwei muslimischen Dorfbewohnern im Tourismus und ist im Zimmerservice in einem Fünfsternehotel tätig. Er ist religiös wenig interessiert, geht selten beten und pflegt in der Öffentlichkeit auch keinen religiösen Habitus. Gleichwohl kokettiert er mit den auf gesamtislamischer Ebene popularisierten Symbolen des militanten, religiösen Widerstandes und nannte beispielsweise als einziger Dorfbewohner seinen kurz nach dem 11. September 2001 geborenen Sohn Ussama.

Reyad Noorally

Reyad Noorally ist der Vater von Shehzad und von Shariyad. Letzterer ging 2007 nach Australien, wo er nur zum Schein eine Ausbildung an einer privaten Schule aufgenommen hat. Reyad besitzt ein florierendes Goldschmiedegeschäft in Fleur Rouge,

geht jedoch zunehmend seinem Hobby nach, dem Angeln. Er ist ein tiefreligiöser Mann und wurde 1999 zum Chef des dörflichen Moscheevereins gewählt, wo er den salafitischen Predigern Zugang zur Moscheekanzel [A: *minbar*] gewährte. In der Folge dieser Entscheidung zogen die wenigen Anhänger der Tablīgī Ğamā‘at Ende 2003 aus der Dorfmoschee aus. Im Jahr 2006 wurde er bei einer neuen Wahl aufgrund von Untätigkeit abgewählt.

Samad Permeswar

Samad gehört zu einer der drei großen alteingesessenen, Land besitzenden Familien von Petite Marmite. Er war wie sein Bruder Ferooz Busbesitzer und arbeitete 2004/05 auf der Busstrecke Mahébourg-Curepipe. Busfahrer wie er tragen die strengen Regeln der dörflichen Moral weit über die Dorfgrenze hinaus, welche tendenziell den gesamten Süden des Landes und Teile der Hauptstadt erfassen. Mit dem Anstieg der Schrottpreise begann er 2007/08 als Schrotthändler zu arbeiten. Während sich sein Bruder als führendes Mitglied der wahhabitischen Moscheeführung engagiert, ist Samad einer von drei im Dorf verbliebenen Aktivisten der Tablīgī Ğamā‘at. Vor Ort ist er der wichtigste Mann der Bewegung und unterhält weit reichende Kontakte zum mauritischen Hauptquartier. Er organisiert beispielsweise Besuche von meist südasiatischen Missionarsgruppen der Tablīgī Ğamā‘at. Samad Permeswar ist auch im Ausland aktiv. So schickte er als einziger Dorfbewohner seine Tochter an eine Koranschule der Bewegung in Pakistan. Er selbst hielt sich für einige Zeit im pakistanischen Hauptquartier der Tablīgī Ğamā‘at auf. Auch unternahm er eine Anzahl von Missionsreisen, die ihn für jeweils einige Wochen nach Madagaskar, Südafrika und Réunion brachten. In Réunion bekam er einen Diamantring als Spende, den er an seinen theologisch gesehen ärgsten Widersacher im Dorf Reyad Noorally verkaufte und mit dem Erlös dazu beitrug, den Bau der Masjid Tôle zu finanzieren.

Shehzad Noorally

Shehzad Noorally ist der älteste Sohn von Reyad Noorally und lebt mit seiner Familie im gleichen Haus wie sein Vater. Er ist Mitte dreißig, verheiratet und hat zwei kleine Töchter. Die meiste Zeit verbringt er in Fleur Rouge im Goldschmiedegeschäft der

Familie, welches vor kurzem auf seinen Namen übertragen wurde, als sich der Vater zunehmend aus dem Alltagsgeschäft zurückgezogen hat. Shehzad Noorally hegt in seinem Inneren eine weitgehend säkulare und modernistische Einstellung, hat sich aber wie fast alle Dorfbewohner eine der dörflichen Moral entsprechenden Fassade zugelegt. So versteht er sich als Anhänger der Tawhîd, geht aber den islamischen, rituellen Verpflichtungen nur zu einem aus Sicht der Dorfbewohner absoluten Minimum nach, da er nur einmal in der Woche zum Freitagsgebet die Moschee besucht. Auch schickt er seine große Tochter in den neu eingerichteten Grundschulzweig des wahhabitischen Doha-Gymnasiums.

„Tibye“ Fazlurrahman Goolamkhan

Tibye (ausgesprochen „Tschibay“; B: kleiner Bruder) ist der Vater von Zaheer. Er ist Gebrauchtwagenhändler und war von 1993 bis 1999 Chef des Moscheevereins. Danach wurde er in der ersten, demokratischen Wahl des Dorfes von Reyad Noorally abgelöst, um dann ab 2006 wieder zum Moscheechef gewählt zu werden. Er hat den Ruf eines ‚Machers‘. So richtete er in seiner ersten Amtszeit unter wahhabitischem Einfluss in der Moschee einen Frauenflügel ein, um den Frauen den Besuch des Freitagsgebetes zu ermöglichen. In seiner zweiten Amtszeit begann er, einen Parkplatz einzurichten. Tibye unterstützt bedingungslos Pervez Kurremun und dessen Schüler und ging bei seiner zweiten Wahl auf Distanz zu den Salafiten, um die Versöhnung zwischen den Muslimen im Dorf voranzutreiben.

Zaheer Goolamkhan

Zaheer Goolamkhan hat zwei Schwestern und einen großen Bruder, welcher im Gebrauchtwarengeschäft seines Vaters Tibye einstieg. Zaheer ist in der Moscheegemeinde sehr aktiv, arbeitet als Lehrkraft in der Koranschule und organisiert Unternehmungen der Gemeinde wie ein gemeinsames Fastenbrechen der Moscheejugend im Ramadan am Strand. Er versteht sich als glühender Verehrer der Tawhîd. Zaheer besuchte den Sekundarschulzweig der *Aalemiya*-Schule, an der auch Imame des traditionalistischen Islams ausgebildet werden. Er war 2004/05 beschäftigt, die Prüfungen der Sekundarstufe abzuschließen. Danach begann er am *Mahatma Gandhi Institute*

(MGI) ein Lehrerstudium für Urdu. Parallel dazu absolviert er ein Fernstudium für Lehrer in *Islamic Studies* an einer südafrikanischen Universität.

2 Der Zugang zum Feld

Mein Interesse für die mauritischen Muslime wurde von Professor Schnepel geweckt, der mir anbot, über die muslimische Gesellschaft auf der Insel zu promovieren. Für diese Arbeit unternahm ich zwei Feldaufenthalte von jeweils sechs Monaten. Der erste von Oktober 2004 bis April 2005 und der zweite von August 2007 bis Ende Januar 2008. Die Feldforschung stand in einer langen Reihe von längeren und kürzeren Aufenthalten in muslimischen Gesellschaften, wobei mich die islamische Religion und muslimische Kultur faszinierten, wenngleich ich sie immer von außen betrachtete. Die erste Feldforschung war mein erster Besuch in Mauritius, wobei meine erste Anlaufstelle aus einem Hotel in Mahébourg bestand, von wo aus ich auf die Suche nach einem geeigneten Ort für die Feldforschung ging.

Am ersten Abend in Mauritius spürte ich, vielleicht die einmalige Chance im Leben zu bekommen, diese Perspektive als Außenstehender zu ändern und das Innenleben des Islams kennen zu lernen. So entschied ich mich spontan dazu auszuprobieren, als Muslim zu leben. Ich legte mir als Teil meiner neuen Identifikation eine Konversionsgeschichte zu, deren wichtigste Station mein an einer islamischen Universität in Jordanien absolvierter, halbjähriger Studienaufenthalt im Jahr 1997/98 war. Mit dieser Identität ausgerüstet, ging ich in die nächstbeste Moschee zum Abendgebet. Auf der Suche nach einem geeigneten Forschungsort kam ich nach Plaine Bas, wo ich in einer von der Tablīgī Ğamā‘at kontrollierten Moschee von meinem Forschungsprojekt erzählte. Man lud mich ein, dort zu übernachten, und ich zog mit meinem gesamten Gepäck in die Moschee ein. Am Abend zückte ich als ‚frischgebackener‘ Ethnograph meine Unterlagen, um Feldnotizen zu schreiben. Dieser Umstand und einige Fehler im Gebetsdetail, erregten das Misstrauen der Moscheeverwaltung, weswegen ich am nächsten Tag ‚rausgeworfen‘ wurde. Glücklicherweise hatte ich noch am gleichen Tag einen muslimischen Goldschmied kennen gelernt, der mir bei einem Verwandten in Petite Marmite ein leerstehendes Haus vermittelte, was ich für die Dauer meiner Feldforschung anmieten konnte. Dieses Dorf wurde somit Ausgangspunkt für meine Forschung.

In Petite Marmite wurde ich mit offenen Armen empfangen. Ich hatte Glück, denn das Dorf lag im ‚Cliché‘ mit dem Nachbardorf, welches von der kulturell nach Südasien blickenden Tabliġi Ġamā‘at kontrolliert wurde. Außerdem hatte sich Petite Marmite dem arabischen Islam zugewandt. Mein Äußeres und mein Studienaufenthalt in Jordanien erinnerten an den im Dorf beliebten, modernistischen Missionar Tariq Ramadhan, der häufig als Vortragsredner zu Gast auf der Insel weilte, weswegen ich als ein zweiter reformistischer Missionar angesehen wurde. Diese Rolle wollte und konnte ich nicht ausfüllen. Einladungen, das Gebet zu führen und religiöse Vorträge zu halten, lehnte ich ab. Mit der Zeit stellten die Dorfbewohner und auch ich fest, dass mir einige für sie entscheidende religiöse Details nicht bekannt waren. So erregte ich Zweifel mit meiner muslimischen Identität, die ich wenigstens in den ersten Monaten aufrichtig und aus ganzem Herzen auszufüllen versuchte. Während meines zweiten Feldaufenthaltes wohnte ich wieder in Petite Marmite. Diesmal wurde mir meine muslimische Identität zunehmend lästig. Ich reduzierte das Maß der Moscheebesuche und ging nur noch zwei bis dreimal wöchentlich zum Gebet, wobei das von der dörflichen Moral für junge Erwachsene geforderte Mindestmaß den Besuch des Freitagsgebetes umfasst.

Spätestens zum Ende des ersten Forschungsaufenthaltes hatten mir die meisten Dorfbewohner das Label „kein richtiger Muslim“ verpasst, womit ich ganz zufrieden war, denn es schloss prinzipiell alle Muslime ein, welche nicht ihrem exklusivistisch definierten Identitätsbegriff entsprachen und keiner der drei großen, islamischen Strömungen Sunna Ġamā‘at, Tabliġi Ġamā‘at und *wahhābīya* angehören. Hierunter fallen im mauritischen Kontext vor allem Aktivisten der islamischen Mystik, Schiiten, Ahmadiyahs und ausländische Muslime.

Andere sahen in mir einen Spion, wobei diese Verschwörungstheorie vor allem von der Tabliġi Ġamā‘at aus dem Nachbardorf ausging und mit ihrer Begegnung zu Anfang der Forschung zusammenhing. Diese Vorwürfe gipfelten drei Monate nach meiner Ankunft in einem Ereignis, welches mit einem Besuch der Freitagspredigt im Nachbardorf New Swamp begann. Der dortige Imam gehörte zu einem besonders aktivistischen Kreis der Tabliġi Ġamā‘at, der mit den Symbolen des gesamtislamischen *ġihāds* kokettierte und wenige Jahre nach dem 11. September 2001 aus der kulturellen Nähe zum pakistanischen – und somit auch afghanischen – Islam religiöses Kapital

schlug. Gerade der traditionalistische Flügel der Tablīgī Ğamā'at und hier vor allem diejenige Gruppe, die den *ğihād* auf ihre Agenda gehoben hat, verfolgt eine ans sektiererische grenzende, exklusivistische Identitätspolitik, welche sich beispielsweise im fast vollständigen Fehlen publizistischer Aktivitäten zeigt. Weiterhin werden dort entgegen gesamtmauritanischen Gepflogenheiten nicht einmal die Namen der von der Bewegung kontrollierten Moscheen an den Fassaden angebracht. Am gleichen Abend des Freitagsgebetes, nach dem Nachtgebet, beschuldigte er mich öffentlich, ein Spion zu sein und warnte alle Dorfbewohner vor einer Zusammenarbeit mit mir. Daraufhin hatte ich große Mühe, die wenigen Aktivisten der Tablīgī Ğamā'at in Petite Marmite davon zu überzeugen, mir beizustehen und den Imam zum Einlenken zu bewegen. Dies gelang mir zum Glück, und er nahm in der kommenden *huṭba* seine Vorwürfe zurück. Was blieb, war ein angespanntes Verhältnis zur Tablīgī Ğamā'at. Um dieses Verhältnis nicht noch weiter zu belasten, mied ich von nun an die Institutionen der Tablīgī Ğamā'at. Erst bei meinem zweiten Feldaufenthalt baute ich die Kontakte zur Bewegung aus. Hierbei half es mir, dass der Imam mittlerweile entlassen wurde.

Auf sprachlicher Ebene gelang es mir mit meinen Französischkenntnissen recht bald, das im öffentlichen, dörflichen Raum dominierende Morisyen zu verstehen. Schwierigkeiten bereitete mir die hohe Sprachgeschwindigkeit der Jugendlichen, was jedoch durch ihre höhere Bereitschaft und Fähigkeit, Französisch zu sprechen, kompensiert wurde. So kam es, dass ich mit den Jüngeren und Gebildeten hauptsächlich Französisch sprach. Die etwa über vierzigjährigen Dorfbewohner sprachen als erste Sprache Bhojpuri, beherrschten aber ausnahmslos auch Morisyen. Ihr Morisyen war für mich leichter verständlich, da sie es als Fremdsprache benutzten. So sprach ich mit den älteren Dorfbewohnern Morisyen, was ich nach einigen Wochen soweit beherrschte, um einfache Gespräche führen zu können.

Der erste Feldaufenthalt wurde im Rahmen eines zweijährigen Forschungsprojektes von der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung finanziert, der ich sehr dankbar dafür bin. Als dieses Stipendium auslief, empfahl mich mein Professor Burckhard Schnepel bei Günther Schlee, dem Direktor des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung in Halle/Saale. Er ermöglichte mir im Rahmen einer zweijährigen Anstellung als Doktorand einen zweiten, sechsmonatigen

Feldaufenthalt. Auch ihm möchte ich herzlich für das entgegengebrachte Vertrauen und die großzügige Unterstützung danken.

Bei meinem ersten Feldaufenthalt versuchte ich, so tief wie möglich in die muslimische Gesellschaft von Petite Marmite einzudringen. Neben meinen täglichen Feldnotizen, deren Material hauptsächlich aus unverbindlichen Konversationen bei Rundgängen im Dorf, aus Gesprächen mit den Jugendlichen an der Ecke und bei Einladungen zum Abendbrot stammte, wollte ich Interviews führen und ging auf die Suche nach geeigneten Interviewpartnern. Nach vier Wochen erklärte sich Zaheer Goolamkhan dazu bereit, der gerade auf die Ergebnisse seiner Abschlussprüfung wartete und somit viel freie Zeit zur Verfügung hatte. In den kommenden sechs Monaten führte ich über einhundert Interviews mit ihm. Nach drei Monaten fragte mich Haroon Yateem, mit dem ich wie mit vielen hin und wieder geplaudert hatte, ob ich denn die ganze Zeit nur „mit den Bengeln zusammen arbeiten möchte“. Haroon war recht unterbeschäftigt, da seine Frau das Ladengeschäft betreute, und er sichtlich Gefallen daran hatte, dass ich mit meinem Laptop in seinem Laden saß und ihn vor den Augen seiner Kunden interviewte. Mit der Zeit kamen noch gut zwei Dutzend Dorfbewohner verschiedenen Geschlechts, Alters und sozioökonomischer Stellung hinzu, welche ich zum Zwecke der Führung von formalen Interviews besuchen konnte. Als sehr aufschlussreich haben sich hierbei beispielsweise die Interviews mit Issup Cassam und Fatima Permeswar erwiesen. Bei Issup handelt es sich um einen alten Besitzer eines Möbelhauses, der drei Jahre vor meinem Feldbesuch von seiner in England lebenden Enkelin im Rahmen einer Seminararbeit formal interviewt wurde und ebenfalls, im Sessel sitzend, das Interview auf offener Straße genoss. Auf der Seite der älteren Frauen steuerte Fatima, die älteste, geistig noch aktive Bewohnerin von Petite Marmite, wertvolle Erkenntnisse über die Dorfgeschichte bei. So kamen im Dorf über zweihundert formale Interviews zustande, zu denen dreihundert eng und verkürzt verfasste, maschinengeschriebene Seiten Feldnotizen und etwa sechzig Stunden Tonaufnahmen hinzukamen.

Während meines zweiten Feldaufenthaltes 2007/08 wandelte sich der Charakter meiner Forschung, und ich untersuchte nun vor allem den offiziellen, traditionalistischen Islam sowie die Interaktion zwischen Staat und Muslimen. Ich besuchte zahlreiche staatliche und offizielle religiöse Performanzen sowie eine Reihe öffentlicher und

halböffentlicher religiöser Vorträge. Von großer Hilfe war mir hierbei Shameer aus Plaine Verte, der als muslimischer Kameramann und Aktivist des traditionalistischen Islams Zugang zu deren religiösen Performanzen hatte und dort schwer erhältliche Drehgenehmigungen für Videoaufnahmen einholen konnte. So entstanden etwa vierzig Videos. Hinzu kamen zahlreiche Besuche von Freitagspredigten in vielen verschiedenen Moscheen aller religiösen Strömungen.

die folgenden drei Seiten: rausnehmen und durch die Landkarten ersetzen

4 Glossar

Ahmadiya	Von der Mehrheit der Muslime als häretisch angesehene islamische Reformbewegung südasiatischen Ursprungs, die im 19. Jahrhundert entstand.
‘Aqīda	Theologische Lehrmeinung; [A: Doktrin, Glaubensfundament].
Bid‘a	Unerlaubte, religiöse Neuerung, in reformistischer Lesart auch als Ketzerei verstanden; vgl. <i>bid‘a ḥasana</i> [A: theologisch erlaubte Neuerung].
Bonné	Im Morisyen Bezeichnung für die von Muslimen getragene Schädelskappe.
Cassée du ghoon	Der wichtigste Teil der Feierlichkeiten im islamischen Monat <i>muḥarram</i> , bei dem Repliken von Husains Grab zeremoniell aus dem Stadtviertel Plaine Verte herausgeführt werden; [M: Zerschlagen des <i>ghoons</i>].
Āḥīdār	Indisches Gewand, welches in Mauritius früher vornehmlich als muslimisches Kleidungsstück angesehen wurde, heute aber aufgrund des Einflusses des nordindischen Films auch bei anderen indo-mauritischen Frauen beliebt ist; [U:]
Dār al-‘Ulūm	Ausbildungsstätte für Imame; [A: Haus der Wissenschaft].
Da‘wa	Islamische Propaganda bzw. Bekehrungsbemühung.
Dārgāh	Aus Südasien stammende, verbreitete Bezeichnung für Heiligengrab; [U: Heiligengrab].
Dīn	Islamische Religion, die religiösen Aspekte des Lebens.
Ġōr	Zusammenkünfte von Anhängern der Tabīghī Djamāat; [U: Versammlung].
Du‘ā’	Islamisches Bittgebet; im Gegensatz zu <i>ṣalāt</i> , dem islamischen Pflichtgebet.
Dunyā	Die diesseitigen, nichtreligiösen Aspekte des muslimischen Lebens; [A: Diesseits, Welt].
‘Īdgāh	Im südasiatischen Islam verbreitete Bezeichnung für einen außerhalb der Moschee gelegenen Platz, wo islamische Festgebete stattfinden; [U: Festplatz]

Fatwā	Islamisches Rechtsgutachten.
Ĝāhiliya	Mythische, vorislamische Zeit; [A: Zeit der Ignoranz].
Ĝalābīya	In der arabischen Welt verbreitetes kittelartiges Männergewand.
Ghazal	In Südasien vom mystischen Islam entwickeltes, devotionales Genre. Auch mit Instrumentalbegleitung in liedhafter Form vorgetragen. Entweder mit profanem Inhalt oder sakral, wobei sich göttliche Verehrung hinter Liebesallegorien verbirgt; vgl. <i>ġazal</i> [A: (altarabische) Liebespoesie].
Ghoon	In Mauritius übliche Bezeichnung für eine islamische Zeremonie des alidischen und schiitischen Islams zu Ehren des Martyriums von Husain.
Ĝilbāb	Islamischer Überwurf für Frauen.
Ĝubba	In der arabischen Welt verbreitetes kittelartiges Gewand der Männer; fast identisch mit <i>ġalābīya</i> .
Ḥadīṭ	Überlieferung prophetischer Aussprüche und Taten.
Ḥifẓ	Das Memorisieren von Teilen des Korans; vgl. <i>ḥāfiẓ</i> [A: Der den Koran auswendig rezitieren kann].
Ḥiġāb	Islamisches Kopftuch für Frauen.
Ḥuṭba	Freitagspredigt; vgl. <i>ḥatīb</i> [A: Freitagsprediger].
‘Ibāda	Islamische, gottesdienstliche Handlung; religiöse Pflicht.
‘Īd al-Aḍḥā	Islamisches Opferfest in Erinnerung an das Opfer von Abraham. In Mauritius <i>bakrī ‘īd</i> [U: Rinderfest] genannt.
‘Īd al-Fiṭr	Das Fest nach dem Ramadanende.
Iḥṭār	Das Fastenbrechen im Ramadan nach Sonnenuntergang.
‘Iṣā’	Das Nachtgebet etwa zwei Stunden nach Sonnenuntergang.
Kāfir	Ungläubiger; vgl. <i>kufṛ</i> [A: Unglauben].
Ḥatm	Im südasiatischen Islam religiöse Zeremonie mystischer Prägung; vgl. <i>ḥatm</i> [A: Siegel].

Laškar	Heute in Mauritius verbreitete, abwertende Bezeichnung für Muslime. Ursprünglich auf der Insel Bezeichnung für die erste Welle der muslimischen Einwanderer südindischen Ursprungs; [U: Soldat]; vgl. <i>al-ʿAskar</i> [A: das Militär].
Madrasa	Islamische Koranschule.
Mahdi	Millenaristische Gestalt des Welterneuerers, bei dessen Erscheinen die Endzeit eingeläutet wird.
Manqabat	Teil der <i>qavvāl</i> -Performanz oder unabhängiger Vorträge, bei denen die frommen Taten religiöser Heiliger hervorgehoben werden; [U: Heiligenlegenden]; vgl. <i>manāqib</i> [A: Erzählungen frommer Taten].
Maulānā	Im südasiatischen Islam formaler Gelehrtentitel. Darüber steht der Mufti; <i>maulānā</i> [A: unser Schutzgewährender].
Miadji	In Mauritius Bezeichnung für eine hierarchisch tief stehende, lokal ausgebildete, islamische Autorität.
Muḥarram	Erster Monat des islamischen Mondkalenders.
Naat	Im südasiatischen Islam Teil des <i>qavvāl</i> , bei dem Loblieder auf den Propheten gesungen werden. In Mauritius gesungene Loblieder auf den Propheten ohne die beim <i>qavvāl</i> übliche Instrumentalbegleitung; vgl. <i>naʿt</i> [A: Beschreibung].
Namāz	Im südasiatischen Islam Bezeichnung für Pflichtgebet; [U:] siehe <i>ṣalāt</i> .
Pančatan pāk	Die fünf zentralen Figuren des alidischen und schiitischen Islams: Muhammad, seine Tochter Fatima, sein Schwiegersohn Ali sowie die Enkel Muhammads namens Hasan und Husain; [U: die fünf Reinen]; vgl. <i>ahl al-Kisāʾ</i> [A: Leute des (prophetischen) Mantels].
Pīr	Im südasiatischen Islam Bezeichnung für einen lebenden oder verstorbenen Heiligen; [U:].
Qavvāl	In Südasien verbreitetes Genre devotionaler Musik des mystischen Islams. Wird mit Instrumentalbegleitung gesungen; [U:] vgl. <i>qawwāl</i> [A: Volkssänger].
Qirāʾat	Koranrezitation; vgl. <i>qāriʾ</i> [A: Koranrezitator].
Qurānīyūn	Extreme, islamische, reformistische Splittergruppe, welche parallel zu den Wahhabitenn zwar auch die Authentizität der prophetischen

	Überlieferungen hinterfragt, aber hierbei die Gesamtheit der Überlieferungen als unauthentisch ablehnt. In Mauritius als häretisch deklariert; vgl. <i>qur'āniyūn</i> [A: Anhänger des Korans].
Ratīf	Martyriumsinstrument in Form einer Schusterahle, um die Leiden der Märtyrer von Kerbela zu durchleben. Die Aktivisten des <i>ghoons</i> stechen sich damit scheinbar oder tatsächlich in den Unterbauch.
Razvīya	Südasiatischer Sufi-Orden, der in Mauritius zusammen mit anderen Sufi-Bruderschaften Teil des traditionalistischen Establishments bildet.
Salaf	Die Nachkommen der Prophetengefährten, welche nach reformistischer und damit auch wahhabitischer Meinung eine exemplarische, islamische Kultur praktizierten, während alle nachfolgenden Generationen als dekadent angesehen werden.
Šahīh	Eine der höchsten, theologischen Kategorien, um die Glaubwürdigkeit einer prophetischen Überlieferung auszudrücken; [A: richtig].
Šalāt	Islamisches Pflichtgebet.
Šawāb	Islamische, gute Taten, welche quasi-mathematisch aufgerechnet werden, um als jenseitswirksame Pluspunkte auf der Gerechtigkeitswaage den Weg ins Paradies ebnet zu helfen.
Šafā'a	Theologisches Konzept des traditionalistischen Islams, was islamischen Heiligen oder übernatürlichen Wesen Macht zuschreibt, erfolgreich Fürsprache bei Allah für den Gläubigen einzulegen; [A: Fürsprache, Fürbitte].
Širk	Rechtliche Kategorie, welche zum <i>kufir</i> [A: Unglauben] führen kann; [A: Idolatrie].
Sunna	Korpus der Taten und Aussprüche des Propheten; in einer zweiten Bedeutung steht Sunna als Gegensatz zur Schia und bezeichnet auf gesamtislamischer Ebene die religiöse Ausrichtung der Mehrheit der Muslime.
Sunna Ğamā'at	Die religiöse Ausrichtung dieser Bewegung vereint das traditionalistische islamische Establishment in Mauritius. Sie geht in Indien auf Ahmad Reza Khan Bareilli zurück. Ihr Konzept, wonach der Prophet omnipräsent und allsehend ist [U: <i>hāzīr-o nāzīr</i>], unterscheidet sie von anderen islamischen Bewegungen; Kurzform für <i>ahl al-Sunna wa-l-Ğamā'a</i> [A: Vertreter der Sunna und der Gemeinschaft (des Propheten)].

Tablīgī Ġamā‘at	Transnationale, aktivistische und anti-intellektualistische Bewegung mit Ursprung in Nordindien zu Beginn den 20. Jahrhunderts. Heute zweitstärkste islamische Strömung in Mauritius; vgl. <i>ġamā‘a al-Tablīg</i> [A: Gemeinschaft der islamischen Propaganda].
Tawhīd	Konzept des Monotheismus in Abgrenzung zu polytheistischen Strömungen. In Mauritius von den Wahhabiten der zweiten Welle eingeführte Selbstbezeichnung; vgl. Tawhīd als Selbstbezeichnung der mauritischen Wahhabiten; <i>tawhīd</i> [A: Monismus-Bekenntnis].
Čus	Frauenhosen; [U:] indisches, islamisches Gewand unter dem Čūrīdār getragen.
‘Ulamā’	Islamische Gelehrte; vgl. Singular <i>‘ālim</i> [A: Gelehrter].
Wahhābīya	Transnationale, islamische Strömungen, die auf Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb im heutigen Saudi-Arabien des 18. Jahrhunderts zurückgeht; <i>wahhābīya</i> [A: Bewegung von Wahhāb].
Waṣīla	Theologisches Konzept des traditionalistischen Islams, was islamischen Heiligen oder übernatürlichen Wesen Macht zuschreibt, um erfolgreich als Mittler zwischen Allah und den Gläubigen fungieren zu können; <i>waṣīla</i> [A: Mittlerrolle]; siehe <i>šafā‘a</i> .
Yaum Nabī	In Mauritius Bezeichnung für den Geburtstag des Propheten. Daneben existieren mit der gleichen Bedeutung die Begriffe <i>eid milād</i> bzw. <i>eid milān</i> ; vgl. <i>yaum al-Nabī</i> [A: Tag des Propheten].
Yaum al-qiyāma	Tag der Wiederauferstehung der Toten und des Beginns des Jüngsten Gerichtes; [A: Tag der Wiederauferstehung].

LITERATURVERZEICHNIS

1 Sekundärliteratur

- Anonym I. (1984). *Diksyoner Kreol-Angle*; Port Louis: Ledikasyon pu travayer.
- Anonym II. (1991). Malang; S. 228-29. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* VI(XII). Leiden: Brill.
- Addison, J./K. Hazareesingh. (1984). *A new history of Mauritius*; Stanley/Mauritius: Edition de l'Océan Indien.
- Ahmad, A. (1986). Hind. Islamic culture; S. 438-40. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* III(XII). Leiden: Brill.
- Ahmed, I. (1999). South Asia; S. 212-52. In: D. Westerlund/I. Svanberg (Hg.): *Islam outside the Arab world*. Richmond: Curzon.
- Ahmed, M.D. (1996). Bangladesh; S. In: U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H.Beck.
- Akbarzadeh, S. (2006). General introduction; S. 1-14. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization. Critical concepts in Islamic studies* I(IV). London: Routledge.
- Akinnaso, F.N. (1996). Vernacular literacy in Nigeria; *International Journal of the Sociology of Language* 119, S. 43-68.
- Algar, H. (2002). *Wahhabism: A critical essay*; Oneonta: Islamic Publications International.
- Alladin, M. (1986). Economic development in a plantation economy: The decline of the sugar industry in Mauritius; *Studies in Comparative International Development* 21, S. 88-106.
- Allan, J. (1990). Khâtam; S. In: E.v. Donzel et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- Allen, R.B. (2008). Mauritius; S. 504-08. In: J. Middleton (Hg.): *New encyclopedia of Africa* III(IV). Detroit: Gale.
- . (2001). Licentious and unbridled proceedings: The illegal slave trade to Mauritius and the Seychelles during the early nineteenth century; *Journal of African History*

- 42, S. 91-116.
- . (1991). Lives of neither luxury nor misery: Indians and free colored marginality on the Ile de France; *Revue française d'histoire d'outre-mer* 78, S. 337-58.
- Amara, M.H. (1999). Hebrew and English borrowings in Palestinian Arabic in Israel: a sociolinguistic study in lexical integration and diffusion; S. In: Y. Suleiman (Hg.): *Language and society in the Middle East and North Africa*: Curzon.
- Ammigan, T. (1989). *Tamils in Mauritius*; Port-Louis: Proag Printing.
- Anwar, Z. (2002). Multi-fundamentalism and feminist resistance in Mauritius; S. 163-74. In: A. Samiuddin/R. Khanam (Hg.): *Muslim feminism and feminist movement. South-East Asia*. Delhi: Global Vision.
- Appadurai, A. (1996[1990]). Disjuncture and difference in the global cultural economy; S. 27-47. In: A. Appadurai (Hg.): *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Apter, D.E. (2006). Politics as theatre: an alternative view of the rationalities of power; S. 218-256. In: J.C. Alexander, B. Giesen, J.L. Mast (Hg.): *Social Performance*. Cambridge: University Press.
- Askari, S.H. (1989). *Islam and Muslims in medieval Bihar*; Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library.
- Atchia-Emmerich, B. (2005). Die Sprachsituation auf Mauritius. Die neuesten Entwicklungen in der Kenntnis und Verwendung des französischen Kreols und konkurrierender Sprachen im Spiegel einer empirischen Untersuchung: Friedrich-Alexander-Universität.
- Austin, J.L. (2003[1975]). Lecture in *How to do things with words*; S. 91-96. In: P. Auslander (Hg.): *Performance. Critical concepts in literary and cultural studies* I(IV). London: Routledge.
- . (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Axel, B.K. (2004). The context of diaspora; *Cultural Anthropology* 19, S. 26-60.
- Badran, M. (2005). Understanding Islam, Islamism, and Islamic feminism; S. 258-63. In: H. Moghissi (Hg.): *Women and Islam. Critical concepts in sociology* III(III). London: Routledge.
- Bailey, F.G. (1996). Cultural performance, authenticity, and second nature; S. 1-17. In:

- Parkin (Hg.): *The politics of cultural performance*. Oxford: Berghahn.
- Baker, P. (1972). *Kreol. A description of Mauritian Creole*; London: C. Hurst & Company.
- Barth, F. (1996[1969]). Ethnic groups and boundaries; S. 75-82. In: J. Hutchinson/A.D. Smith (Hg.): *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Basu, H. (2005). Geister und Sufis: Translokale Konstellationen des Islams in der Welt des Indischen Ozeans; *Zeitschrift für Ethnologie* 130, S. 169-93.
- Bauman, R. (2003[1975]). Verbal Art as Performance, S. 32-60. In: P. Auslander (Hg.): *Performance. Critical concepts in Literary and cultural studies*, Vol. III. London: Routledge.
- . (1987). The role of performance in the ethnography of speaking; *Working Papers and Proceedings of the Centre for Psychosocial Studies* 1, S. 3-12.
- Bauman, R./Briggs, C.L. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life, *Annual Reviews Anthropology* 19, S. 59-88.
- Beejadhur, A. (1997[1935]). *Les Indiens a l'Île Maurice*; Port-Louis: M. Gaud & Cie.
- Bellinger, G.J. (2002). *Knaurs Lexikon der Mythologie*; Augsburg: Weltbild.
- Benoît, G. (1985). *The Afro-Mauritians. An essay*; Moka – Mauritius: Mahatma Gandhi Institute.
- Berling, J.A. (1995a). Orthodoxy and heterodoxy; S. 124-32. In: M. Eliade (Hg.): *The encyclopedia of religion* XI(XVI). New York: Macmillan.
- . (1995b). Orthopraxy; S. 129-32. In: M. Eliade (Hg.): *The encyclopedia of religion* XI(XVI). New York: Macmillan.
- Bhuckory, S. (1988). *Hindi in Mauritius*; Stanley. Mauritius: Editions de L'Océan Indien.
- Bloch, M. (Hg.) (1975). *Political Language and Oratory in Traditional Society*. New York: Academic.
- Blommaert, J. (2006). Language ideology; S. 510-22. In: K. Brown (Hg.): *Encyclopedia of Language & Linguistics* VI(XIV). Amsterdam: Elsevier.
- Boas, F. (1911[2000]). Race and language; S. 378-85. In: L. Burke/T. Crowley/A. Girvin (Hg.): *The routledge language and cultural theory reader*. London: Routledge.
- Boodhoo, S. (2002). Religious and cultural traditions of Biharis in Mauritius; S. 133-50.

- In: M. Carter (Hg.): *Across the Kalapani. The Bihari presence in Mauritius*. Port-Louis: Centre for Research on Indian Ocean Societies.
- . (1999). *Bhojpuri traditions in Mauritius*; Cassis. Mauritius: Mauritius Bhojpuri Institute.
- Bosworth, C.E. et al. (Hg.) (1991ff). *Encyclopaedia of Islam* VI-XII(XII); Leiden: Brill.
- Boudet, C. (2006). Une minorité ethnique dominante et son identité face à la décolonisation: l’émigration franco-mauricienne en Afrique du Sud (1947-1968); *Journal of Mauritian Studies* 3, S. 26-44.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*; Cambridge: Polity Press.
- . (1989). Social space and symbolic power; *Social Theory* 7, S. 14-25.
- . (1997[1972]). *Outline of a theory of practice*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouvat, L. (1907). Un journal musulman à l’île Maurice; *Revue du Monde Musulman* 3, S. 375-79.
- Brah, A. (1998). Diaspora, border and transnational identities; S. 178-210. In: A. Brah (Hg.): *Cartographies of diaspora*. London/New York: Routledge.
- Braukämpfer, U. (2002). *Islamic history and culture in Southern Ethiopia*; Hamburg: Lit.
- Brenner, L. (2000). *Controlling knowledge. Religion, power and schooling in a West African Muslim society*; London: Hurst & Co.
- Brookfield, H.C. (1959). Problems of monoculture and diversification in a sugar island: Mauritius; *Economic Geography* 35, S. 25-40.
- Brown, D. (1996). *Rethinking tradition in modern Islamic thought* (Cambridge Middle East Studies); Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryman, A. (2004). *The Disneyization of society*; London: Sage.
- Burroughs, P. (1976). The Mauritius rebellion of 1832 and the abolition of British colonial slavery; *Journal of Imperial and Commonwealth History* 4, S. 237-65.
- Burrun, B. (2002). *Histoire des Religions des Iles Maurice et Rodrigues*; Stanley, Mauritius: Éditions Le Printemps.
- Butler, J. (1998). *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*; Berlin: Berlin-Verlag.
- . (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of „sex“*; New York: Routledge.

- Cader, H. (2002). *Tracing my family history: The search for the Indian immigrant*; Royal Holloway, University of London.
- Calder, N. (1998). *Usûl al-Fikh*; S. 931-34. In: T. Bianquis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam X(XII)*. Leiden: Brill.
- (1995). *Sharî'a*; S. 321-26. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam IX(XII)*. Leiden: Brill.
- Carlisle, J. (1991). *Spectacle as Government. Dickens and the Working-Class Audience*; S. 163-180. In: Case, S.-E./Reinelt, J. (Hg.): *The Performance of Power. Theatrical Discourse and Politics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Carroll, B.W./T. Carroll. (2000). *Accommodating ethnic diversity in a modernizing democratic state: Theory and practice in the case of Mauritius*; *Ethnic and Racial Studies* 23, S. 120-42.
- (1999). *The consolidation of democracy in Mauritius*; *Democratization* 6, S. 179-97.
- Carroll, T. (1994). *Owners, immigrants and ethnic conflict in Fiji and Mauritius*; *Ethnic and Racial Studies* 17, S. 301-24.
- Carter, M. (2002). *Across the Kalapani. The Bihari presence in Mauritius*; Port-Louis: Centre for Research on Indian Ocean Societies.
- (1998). *Consolidating the rainbow*; Stanley/Mauritius: Centre for Research on Indian Ocean Societies.
- Cerf, W. (1966). *Review on: How to Do Things with Words*; *Mind, New Series*, Vol. 75, No. 298, S. 262-285. Oxford University Press.
- Chatterjee, K. (1996). *Merchants, politics, and society in early modern India: Bihar: 1733-1820*; Leiden: Brill.
- Chelkowski, P. (1998). *Taziya*; S. 406-08. In: T. Bianquis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam X(XII)*. Leiden: Brill.
- Clifford, J. (1994). *Diasporas*; *Cultural Anthropology* 9, S. 302-38.
- Clough, P.T. (2000). *Judith Butler*; S. 754-73. In: G. Ritzer (Hg.): *The blackwell companion to major social theorists*. Malden: Blackwell.
- Cohen, R. (1997). *Global diaspora: An introduction*; London: UCL Press.
- Conner, W. (1986). *The impact of homelands upon diasporas*; S. 16-45. In: G. Sheffer

- (Hg.): *Modern diasporas in international politics*. London: Croom Helm.
- Cohen, R. (1997). *Global diasporas: An introduction*. London: UCL Press.
- Crapanzano, V. (1999). Directed reflections: pragmatic and metapragmatic coralling. The pragmatic turn in psychological anthropology; *Ethos* 27, S. 536-49.
- De Bruijn, J.T.P. (1990). Iran. Religions; S. 43-52. In: E.v. Donzel et al. (Hg.): *The Encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- De Jong, F. (1996). Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam; S. 646-62. In: U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H.Beck.
- DeCamp, D. (1971). Toward a generative analysis of a post-creole speech continuum; S. 349-70. In: D. Hymes (Hg.): *Pidginization and creolization of languages*. London: Cambridge University Press.
- Deerpalsingh, S. (2002). *Desî roots. Diaspora looking back*; Moka/Mauritius: Mahatma Gandhi Institute.
- Delon-Bas, N.J. (2004). *Wahhabi Islam. From revival and reform to global Jihad*; Oxford: Oxford University Press.
- Delval, R. (1979). La communauté musulmane de l'Île Maurice; *Annuaire des pays de l'Océan Indien* 6, S. 49-78.
- Dhahabî, S.a.-D.a. (1992). *Kitâb al-Kabâ'ir*. Beirut: Dâr al-kutub al-sha'biyyah.
- Dickinson, E. (1998). Usûl al-Hadith; S. 934-35. In: T. Bianquis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* X(XII). Leiden: Brill.
- Dietrichs, C.L. (2005). Reliquientheater. Die Weisung der Reichskleinodien in Nürnberg, oder: Performative Patina mittelalterlicher Kunst; S. 211-29. In: E. Fischer-Lichte/C. Horn (Hg.): *Diskurse des Theatralen*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Dinan, P. (2005). *La république de Maurice en marche, 1980-2030. Rétrospective et perspectives*; Port-Louis/Mauritius.
- Donath, F. (2009). Islamic fundamentalism and Western modernity among Muslims in Mauritius; S. 135-61. In: V.Y. Hookoomsing/R. Ludwig/B. Schnepel (Hg.): *Multiple identities in action. Mauritius and some Antillean parallelisms*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Dorian, N.C. (2004). Minority and endangered languages; S. 437-59. In: T.K. Bhatia/W.C. Ritchie (Hg.): *The handbook of bilingualism*. Oxford: Blackwell.

- Dumont, L. (1980[1966]). *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*; Chicago: Chicago University Press.
- Eaton, R. (2003). Who are the Bengal Muslims? Conversion and islamization in Bengal; S. In: R. Rowena/S. Clarke (Hg.): *Religious conversion in India. Modes, motivations, and meanings*. Oxford: Oxford University Press.
- Eickelman, D.F. (2006[1998]). Inside the Islamic reformation; S. 15-25. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization. Critical concepts in Islamic studies I(IV)*. London: Routledge.
- Eickelman, D.F./J. Piscatori. (1996). *Muslim politics*; Princeton: Princeton University Press.
- Eisenlohr, P. (2006b). *Little India: Diaspora, time, and ethnolinguistic belonging in Hindu Mauritius*; Berkeley: University of California Press.
- (2006a). The politics of diaspora and the morality of secularism: Muslim identities and Islamic authority in Mauritius; *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, S. 395-412.
- (2002b). Mediating diasporas across the Indian ocean: Conflicting projects of ethno-linguistic purification in Mauritius; Online im Internet: <http://www.international.ucla.edu/jscasc/programs/IOWPapers/Eisenlohr.doc>. Paper to be presented at conference on „Cultural Exchange and Transformation in the Indian Ocean World“, UCLA, 5-6 April 2002.
- (2002a). Temporalities of community and the ethnicization of language in Mauritius; Online im Internet: <http://cas.uchicago.edu/workshops/semiotics/eisenlohr.doc>.
- Emrith, M. (2006). *Sir Abdul Razack Mohamed. His life and times*; Vacoas/Mauritius: Editions le Printemps.
- (1994). *History of the Muslims in Mauritius*.
- Ende, W. (2002). Wahhâbiyya; S. 39-47. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam XI(XII)*. Leiden: Brill.
- Enders, J. (2003). Performing miracles: the mysterious mimesis of Valenciennes (1547); S. 40-64. In: T.C. Davis/T. Postlewait (Hg.): *Theatricality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Eriksen, T.H. (2002). Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian creole and the concept of creolization. In *Transnational Connections*. Oxford: Online unter: <http://folk.uio.no/geirthe/Creoles.html>.
- . (1997). Ethnicity, race and nation; S. 33-42. In: M. Guibernau/J. Rex (Hg.): *The ethnicity reader. Nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge: Polity Press.
- . (1990). Linguistic diversity and the quest for national identity: the case of Mauritius; *Ethnic and Racial Studies* 13, S. 1-24.
- Ernst, C./J.O. Hunwick. (1998). Tasawwuf; S. 313-40. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The Encyclopaedia of Islam X(XII)*. Leiden: Brill.
- Farfan, P. (2004). *Women, modernism, and performance*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer-Lichte, E. (2012). *Performativität. Eine Einführung*. Bielefeld: Transcript.
- Fishman, J.A. (1996). Introduction: Some empirical and theoretical issues; S. 3-12. In: J.A. Fishman/A.W. Conrad (Hg.): *Post-imperial English. Status change in Former British and American colonies, 1940-1990*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Fokeer, A.F. (1922). The negroes in Mauritius; *The Journal of Negro History* 7, S. 197-205.
- Foucault, M. (2007[1977]). Truth and power; S. 201-08. In: C. Calhoun (Hg.): *Contemporary sociological theory*. Malden: Blackwell.
- Froerer, P. (2006). Emphasizing ‚others‘: the emergence of Hindu nationalism in a central Indian tribal community; *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, S. 39-59.
- Gaffaray, F. et al. (1998). Iran; S. 191-221. In: D. Rubin (Hg.): *The world encyclopedia of contemporary theatre V(VI)*. London: Routledge.
- Gangoo, O.N. (2004). *The Arya Samaj Movement in Mauritius and South Africa*; Triolet/Mauritius: AVS.
- Gautham, M.K. (2002). Between Ummah and home country. The Indian transnational Muslim diaspora in the Caribbean countries; S. In: J. Meuleman (Hg.): *Islam in the era of globalization. Muslim attitudes towards modernity and identity*. London: Routledge.

- Geertz, C. (1988). *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*; Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1980). *Negara. The theatre state in nineteenth-century Bali*; Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, E. (2007[1981]). Flux and reflux in the faith of men; S. 288-380. In: M. Hamilton (Hg.): *The sociology of religion II(IV)*. London: Routledge.
- Gilliot, C. (1998). Tabakât; S. 7-10. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam X(XII)*. Leiden: Brill.
- Gilroy, P. (1995). *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*; London: Verso.
- Gimaret, D. (1997). Shirk; S. 484-86. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam IX(XII)*. Leiden: Brill.
- Göle, N. (2006[2003]). Contemporary islamist movements and new sorces for religious tolerance; S. 79-96. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization. Critical concepts in Islamic studies I(IV)*. London: Routledge.
- Goffman, E. (2003[1959]). *Wir alle spielen Theater*. (Org.: The presentation of Self in Everyday Life). München: Piper.
- Goody, J./I. Watt/K. Gough. (1986). *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*; Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goupille, P. (2004). *Le conflit désarmé. Relations Eglise – Etat de 1963 à 1993 à l'île Maurice*; Port-Louis: Éditions Diocèse de Port-Louis.
- Graham, W.A. (1987). Scripture; S. 133-45. In: M. Eliade (Hg.): *The encyclopedia of religion XIII(XVI)*. New York: Macmillan.
- Griffiths, M. (2000). Learning for all? Interrogating children's experiences of primary schooling in Mauritius; *Teaching and Teacher Education* 16, S. 785-800.
- Guazzo, G. (2008). Authority; S. 214-15. In: W.A. Darity (Hg.): *International encyclopedia of the social sciences I(IX)*. Detroit: Macmillan.
- Gungah, K. (2004). Dookhee Gungah; *Indradhanush*, S. 69-71.
- Gutting, G. (2008). French philosophy in the twentieth century; S. 814-48. In: D. Moran (Hg.): *The Routledge companion to twentieth century philosophy*. London: Routledge.

- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora; S. 222-37. In: J. Rutherford (Hg.): *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishort.
- Hallaq, W.B. (1999). The authenticity of Prophetic hadîth: a pseudo-problem; *Studia Islamica* 89, S. 75-90.
- Handelman, D. (1990). *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*; Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hang Ng, K./Kidder, J.L. (2010). Toward a theory of emotive performance: With lessons from how politicians do anger; *Sociological Theory*, Vol. 28/2, S. 193-214.
- Herbert, D. (2004). Islam, identity and globalisation. Reflections in the wake of 11 September 2001; S. 154-73. In: S. Coleman/P. Collins (Hg.): *Religion, identity and change. Perspectives on global transformations*. Aldershot: Ashgate.
- Hettlage, R. (1991). Diaspora: Umriss einer soziologischen Theorie; *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16, S. 4-24.
- Hobsbawm, E./T. Ranger. (1994). *The invention of tradition*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, M.G.S. (1986). Bâtiniyya; S. 1098-100. In: H.A.R. Gibb et al. (Hg.): *The Encyclopaedia of Islam* I(XII). Leiden: Brill.
- Hollup, O. (1996). Islamic revivalism and political opposition among minority Muslims in Mauritius; *Ethnology* 35, S. 285-300.
- (1994b). Arya Samaj and the shaping of „egalitarian“ Hindus in Mauritius, *Folk* 38, S. 27-39.
- (1994a). The disintegration of caste and changing concepts of Indian ethnic identity in Mauritius; *Ethnology* 33, S. 297-316.
- Hookoomsing, V.Y. (2004). *Grafi-larmoni. A harmonized writing system for the Mauritian creole language*; Port-Louis/Mauritius: Government of Mauritius.
- (2000). Memory, imagination and identity encoded in language and literature: the Creole experience. In *Memory and history*. Cape Town.
- (1986). Langue et identité ethnique: les langues ancestrales à Maurice; *Journal of Mauritian Studies* 1, S. 117-37.
- Inayatullah, S. (1986). Ahl-i Hadith; S. 259-60. In: H.A.R. Gibb (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* I(XII). Leiden: Brill.

- Ingram, H. (1932). *Some points of contact between Mauritius and East Africa*; Meeting of the Royal Society of Arts and Science.
- Jahangeer-Chojoo, A. (2008). The Muezzin's call. Insight into the workings of ethnicity in Mauritius; *unveröffentlichtes Manuskript*.
- (2004). *La rose et le henné. Une étude des musulmans de Maurice*; Moka/Mauritius: Mahatma Gandhi Institute.
- (2002b). Socio-economic mobility among Bihari Muslims; S. 119-32. In: M. Carter (Hg.): *Across the Kalapani. The Bihari presence in Mauritius*. Port-Louis: Centre for Research on Indian Ocean Societies.
- (2002a). Islamisation processes among Mauritian Muslims; *Internationales Asienforum* 33, S. 115-26.
- (1997b). The Muslims in Mauritius: A case study in ethnicity; *Eastern Anthropologist* 50, S. 165-70.
- (1997a). La communauté Musulmane de Port-Louis: Université Michel de Montaigne.
- Jansen, J.J.G. (1995). Sayyid Kutb; S. 117-18. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam IX(XII)*. Leiden: Brill.
- Jaywant, J./R. Singh/R. Chaturvedi. (1998). India; S. 125-50. In: D. Rubin (Hg.): *The world encyclopedia of contemporary theatre V(VI)*. London: Routledge.
- Jensen, J. (1997). Das Miteinander von Völkern und Konfessionen auf Dorfebene - das Beispiel Mauritius.; S. 97-117. In: G.B.u.P. Karrer (Hg.): *Fremdsein – hierzuland und anderswo. Ethnologische Perspektiven*. Hamburg.
- Jürgensmeyer, M. (2008[1996]). The worldwide rise of religious nationalism; S. 34-49. In: B.J. Lutz/J.M. Lutz (Hg.): *Global terrorism*. Los Angeles: Sage.
- Juynboll, G.H.A. (1984). Muslim's introduction to his Sahîh. Translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a; *JSAI* 5, S. 263-302.
- Kachru, B.B. (2006[1994]). English in South Asia; S. 255-310. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics II(VI)*. London: Routledge.
- Kalla, A.C. (1987). The Gujarati merchants in Mauritius c. 1850-1900; *Journal of Mauritian Studies* 2, S. 45-65.

- Kamwangamalu, N.M. (2006[1992]). ‚Mixers‘ and ‚mixing‘. English across cultures; S. 234-45. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics* IV(VI). London: Routledge.
- Kantowski, D. (2002). Mother India ruft ihre Kinder. Bemerkungen zur Persons of Indian Origin Card besonders in Mauritius; *Internationales Asienforum* 33, S. 127-43.
- Kantowsky, D. (2002). *Zucker aus Benares. Zur Ausbreitung des süßen Lebens am Beispiel von Mauritius*; Konstanz: Universität Konstanz. Fachbereich Geschichte und Soziologie.
- Kepel, G. (2006[2000]). Islamism reconsidered; S. 251-58. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization* III(IV). London: Routledge.
- Kershaw, B. (2000). Performance, community, culture, S. 136-142. In: Goodman, L./de Gay, J. (Hg.): *The Routledge reader in politics and performance*. London & New York: Routledge.
- Khoury, A.T. (Hg.) (1991). *Der Koran* II; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Kirmmse, B.H. (1998). „Out with It!“: The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark; S. 15-47. In: A. Hannay/G.D. Marino (Hg.): *The Cambridge companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kister, M.J. (1999). „Exert yourselves, o banû Arfida!“: Some notes on entertainment in the Islamic tradition; *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23, S. 53-78.
- Klein, G./M. Friedrich. (2003). Die Herstellung von ‚Jugend‘. Vergemeinschaftung als ritualisierte Performanz; S. 219-33. In: E. Fischer-Lichte/C. Horn/S. Umathum, u.a. (Hg.): *Ritualität und Grenze*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Klein, G./Sting, W. (Hg.) (2005). *Performance: Positionen zur zeitgenössischen szenischen Kunst*. Bielefeld: Transcript.
- Koop, K. (2004). *Globalisierung und Armutsentwicklung auf Mauritius*; Berlin: Institut für Geographische Wissenschaften.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich. (1960). *Volks Glaube im Bereich des Islam*; Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Lacroix, S. (2008). Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens: le Wahhabisme en question; *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 123, S. 141-59.

- Lapidus, I.M. (2006[2001]). Between universalism and particularism: the historical bases of Muslim communal, national and global identities; S. 143-64. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization. Critical concepts in Islamic studies* I(IV). London: Routledge.
- Laville, R. (2000). In the politics of the rainbow: Creoles and civil society in Mauritius; *Journal of Contemporary African Studies* 18, S. 277-94.
- Levi Della Vida, G. (1990). Khâridjites; S. 1074-77. In: B. Lewis (Hg.): *The encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Lewellyn-Jones, R. (1993). Lucknow under the Shia Nawâbs 1775-1856; S. 367-75. In: A.L. Dallapiccola/S.Z.-A. Lallemant (Hg.): *Islam and Indian regions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lewicki, T. (1986). Ibâdiyya; S. 648-60. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam III(XII)*. Leiden: Brill.
- Lincoln, D. (2006). Beyond the plantation: Mauritius in the global division of labour; *Journal of Modern African Studies* 44, S. 59-78.
- Lindholm, C. (1998). Prophets and Pirs. Charismatic Islam in the Middle East and South Asia; S. 209-33. In: P. Werbner/H. Basu (Hg.): *Embodying charisma. Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.
- Lutz, B.J./J.M. Lutz (Hg.) (2008). *Global terrorism*; Los Angeles: Sage.
- Madelung, W. (2002). Zaydiyya; S. 477-81. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam XI(XII)*. Leiden: Brill.
- (1995). Shi'a; S. 420-24. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam IX(XII)*. Leiden: Brill.
- Malik, J. (1998). The literary critique of Islamic popular religion in the guise of traditional mysticism, or the abused woman; S. 187-208. In: P. Werbner/H. Basu (Hg.): *Embodying charisma. Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.
- Malinowski, B. (1923). The problem of meaning in primitive languages; S. 296-336. In: Ogden, C.K./Richards I.A. (Hg.): *The meaning of meaning: A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. London: Routledge/Kegan Paul.

- Marcais, P. (1986). Ashûrâ; S. 705. In: H.A.R. Gibb et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* I(XII). Leiden: Brill.
- Mauritius. (2000). Housing and population census of Mauritius (Hg.) C.S. Office: Ministry of economic development, financial services and corporate affairs.
- (1990). Housing and population census of Mauritius (Hg.) C.S. Office: Ministry of economic planning and development.
- Mayer, R. (2005). *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*; Bielefeld: Transcript Verlag.
- McLeod, J.R. (1999). The sociodrama of presidential politics: Rhetoric, ritual, and power in the era of teledemocracy, *American Anthropologist, New Series*, Vol. 101, S. 359-373.
- Mehta, S.R. (2004). The uneven ‚inclusion‘ of Indian immigrants in Mauritius; S. 186-99. In: N. Jayaram (Hg.): *The Indian diaspora: Dynamics of Migration*. New Delhi: Sage.
- Meillassoux, C. (1997). Class, rank, and caste; S. 304-07. In: J. Middleton (Hg.): *Encyclopedia of Africa south of the Sahara* I(IV). New York: Macmillan.
- Merad, A. (1990). Islâh; S. 141-63. In: E.v. Donzel et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- Mervin, S. (2006). Les larmes et le sang des chiïtes: pratiques rituelles lors des célébrations de ‚Āshûrâ‘ (Liban, Syrie); *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113-114, S. 153-66.
- Miles, W.F.S. (2000). The politics of language equilibrium in a multilingual society; *Comparative Politics*, S. 215-30.
- (1998). Linguistic cohabitation: Frenghish in the Mauritius press; *Language problems and language planning* 22, S. 237-53.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*; New York: Harper and Row.
- Miranda, A.H. (1990). Kâdiriyya; S. 380-83. In: E.v. Douzelet al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- Mistry, P.S. (1999). Commentary: Mauritius-Quo vadis?; *African Affairs* 98, S. 551-69.
- Moosa, E. (2000). Worlds apart: Tablighi Jama‘at in South Africa under apartheid, 1963-

- 1993; S. 206-21. In: M.K. Masud (Hg.): *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith renewal*. Leiden: Brill.
- Morris, R.C. (1995). All made up: Performance theory and the new anthropology of sex and gender; *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, S. 567-592.
- Mühlhäusler, P. (1996). *Linguistic ecology. Language change and linguistic imperialism in the Pacific region*; London: Routledge.
- (1986). *Pidgin & Creole Linguistics*; Oxford: Blackwell.
- Müller-Funk, W. (2006). *Kulturtheorie*; A. Francke Verlag: Tübingen.
- Mulloo, A. (2007b). *Hinduism and the Indian diaspora*; New Delhi: Richa Prakashan.
- (2007a). *Voices of the Indian diaspora*; Delhi: Motilal Banarsidass.
- (2000). *Father of the nation. The story of Mauritius. 1900-2000*; Port-Louis: IPL Publications.
- Murison, K. (2007). Mauritius; S. 780-802. In: J. Middleton (Hg.): *Africa south of the Sahara III(IV)*. London: Routledge.
- Myers-Scotton, C. (2006[1989]). Codeswitching with English. Types of switching, types of communities; S. 214-33. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics IV(VI)*. London: Routledge.
- Napal, D. (1980). *Dutch Mauritius & Ile de France (1638-1810)*; Beau Bassin/Mauritius.
- Neethivanan, J. (1995). Ethnic identity among the Mauritian Tamils: opposing roles of language and religion; *Journal of Dravidic Studies* 5, S. 167-73.
- Niezen, R.W. (1991). Hot literacy in cold societies: a comparative study of the sacred value of writing; *Comparative Studies in Society and History* 33, S. 225-54.
- Nizami, K.A. (1986). Hind. Islam; S. 428-38. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam III(XII)*. Leiden: Brill.
- Noorooya, N. (1907). Les Musulmans de l'Ile Maurice; *Revue du Monde Musulman* 3, S. 298-300.
- Nujjoo, A.R. (2007). *History of Grand Bay: Little village facing an ocean*; Arsenal/Mauritius: Mam Printing.
- O'Fahey, R.S./B. Radtke. (2003[1993]). Neo-sufism reconsidered; S. 51-83. In: B.S. Turner (Hg.): *Islam, critical concepts in sociology IV(IV)*. London: Routledge.

- Pakir, A. (2006[1999]). Bilingual education with English as an official language; S. 186-95. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics* I(VI). London: Routledge.
- Palmyre-Florigny, D. (2009). *Kreolische Kultur und Religion in Mauritius*; Ostfildern: Grünewald.
- Penrad, J.-C. (2008). L'intangible et la nécessité. Arabe et kiswahili en islam d'Afrique orientale; *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124, S. 27-45.
- Pelias, R. J. & VanOosting, J. (2003[1987]). A paradigm for performance studies, S. 215-231. In: P. Auslander (Hg.): *Performance. Critical concepts in literary and cultural studies*; Vol. I. London: Routledge.
- Perinbanayagam, R.S. (1981). Dramas of Structure, theory and performance in Northern Sri Lanka, *Anthropological Quarterly*, Vol. 54, No. 1, S. 36-43.
- Phillipson, R. (2006[1997]). Realities and myths of linguistic imperialism; S. 286-97. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics* V(VI). London: Routledge.
- Plato. (1945[ca. 380 v.Chr.]). *The republic*; Oxford: Oxford University Press.
- Plessner, M. (1990). Muharram; S. 464. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* VII(XII). Leiden: Brill.
- Poonawala, I. (2002). al-Zâhir wa'l-Bâtin; S. 389-90. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* XI(XII). Leiden: Brill.
- Postlewait, T./T.C. Davis. (2003). Theatricality: an introduction; S. 1-39. In: T.C. Davis/T. Postlewait (Hg.): *Theatricality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qureshi, R.B. (1986). *Sufi music of India and Pakistan. Sound, context and meaning in Qawwali*; Chicago: University of Chicago Press.
- Rajah-Carrim, A. (2004). The role of Mauritian Creole in the religious practices of Mauritian Muslims; *Journal of Pidgin and Creole Languages* 19, S. 363-75.
- Ramchurn, V.K. (2003). *Let us dare. A work on national unity*; Mauritius.
- Ramharai, V. (2002). *La réforme de l'éducation dans un context laïque et républicain*; Petite Rivière/Mauritius: Editions les Mascareignes.
- Ramsurrun, P. (2004). Dookhee Gungah: The unforgettable philanthropist of Mauritius; *Indradhanush*, S. 5-11.

- Rao, U. (2010). News as culture. Journalistic practices and the remaking of Indian leadership traditions. New York; Oxford: Berghahn.
- Rao, U. (2005). Ritualpolitik. Die (Nicht-)Emergenz sozialer und politischer Autorität durch rituelle Performanzen; S. 193-209. In: E. Fischer-Lichte/C. Horn (Hg.): *Diskurse des Theatralen*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Rao, U./K.-P. Köpping. (2003). Einleitung; S. 211-18. In: E. Fischer-Lichte/C. Horn/S. Umathum, u.a. (Hg.): *Ritualität und Grenze*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Reinelt, J. (2003[2002]). The politics of discourse. Performativity meets theatricality; S. 153-67. In: P. Auslander (Hg.): *Performance. Critical concepts in literary and cultural studies* I(IV). London: Routledge.
- Remennick, L. (2007). Diaspora; S. 1151-53. In: G. Ritzer (Hg.): *The Blackwell encyclopedia of sociology* III(XI). Oxford: Blackwell.
- Reutner, U. (2005). *Sprache und Identität einer postkolonialen Gesellschaft im Zeitalter der Globalisierung. Eine Studie zu den französischen Antillen Guadeloupe und Martinique*; Hamburg: Helmut Buske.
- Richon, E. (2004). *Langaz Kreol, Langaz Marron. Etymologie, langue-base, deux concepts coloniaux*; Grand Riviere North West/Mauritius: Ledikasyon pu Travayer.
- Rickford, J.R./J. McWorther. (1997). Language contact and language generation: Pidgins and creoles; S. 238-56. In: F. Coulmas (Hg.): *The handbook of sociolinguistics*. Oxford: Blackwell.
- Rippin, A. (1998). Tafsîr; S. 83-86. In: T. Bianquis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* X(XII). Leiden: Brill.
- Rizvi, S.A.A. (1983). *A history of Sufism in India*; New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Robinson, R./S. Clarke. (2003). Introduction. The many meanings of religious conversion on the Indian subcontinent; S. 9-21. In: R. Rowena/S. Clarke (Hg.): *Religious conversion in India. Modes, motivations, and meanings*. Oxford: Oxford University Press.
- Roche, D. (1987). Music: Music and religion in India; S. 185-91. In: M. Eliade (Hg.): *The encyclopedia of religion* X(XVI). New York: Macmillan.

- Roy, O. (2002). *Globalised Islam. The search for a new Ummah*; London: Hurst & Company.
- (1999). Le post-islamisme; *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85-86, S. 11-30.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: myths of homeland and return; *Diaspora* 1, S. 83-99.
- Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big man, chief: Political tribes in Melanesia and Polynesia; *Comparative Studies in Society and History* 5, S.
- Said, E. (1995[1978]). *Orientalism*; London: Penguin Books.
- Sangeelee, M. (1994). *Le symbolisme dans l'Hindouisme*; Stanley/Mauritius: Editions de l'Océan Indien.
- Sanyal, U. (2005). *Ahmad Riza Khan Bareilwi: In the path of the Prophet*; Oxford: Oneworld.
- (1996). *Devotional Islam and politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilwi and his movement, 1870-1920*; Delhi: Oxford University Press.
- Savory, R.M. (1990). Iran. History; S. 13-43. In: E.v. Donzel et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- Schacht, J. (1986). Hiyal; S. 510-13. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* III(XII). Leiden: Brill.
- (2006[1959]). Problems of modern islamic legislation; S. 255-77. In: S. Akbarzadeh (Hg.): *Islam and globalization. Critical concepts in Islamic studies* IV(IV) London: Routledge.
- Schacht, J./I. Goldziher. (1991). Fikh; S. 886-92. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* II(XII). Leiden: Brill.
- Schiffman, H.F. (1996). *Linguistic culture and language policy*; London: Routledge.
- Schimmel, A. (2004). *The empire of the great Mughals. History, art and culture*; London: Reaction books.
- (1995b). *Mystische Dimensionen des Islams*; Frankfurt/M.: Insel Verlag.
- (1995a). *Der Islam im indischen Subkontinent*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1990). Mughals. Religious life; S. 327-28. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.):

- encyclopaedia of Islam* VII(XII). Leiden: Brill.
- Schlee, G. (2006). *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*; München: Beck.
- (2002). Introduction. Approaches to ‚identity‘ and ‚hatred‘: some Somali and other perspectives; S. 3-32. In: G. Schlee (Hg.): *Imagined differences*. Hamburg: Lit.
- (2001). Einleitung; S. 17-46. In: G. Schlee/A. Horstmann (Hg.): *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*. Bielefeld: Transcript.
- Schnepel, B. (2009). Two beaches: The globalization of Mauritian waterfronts; S. 287-317. In: V.Y. Hookoomsing/R. Ludwig/B. Schnepel (Hg.): *Multiple identities in action. Mauritius and some Antillean parallelisms*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- (2001). Narren: Versuch einer Typologie; S. 97-118. In: H. Behrend (Hg.): *Geist, Bild, Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Berlin: Peter Lang Verlag.
- Schnepel, B./C. Schnepel. (2009). The Mauritian Ségá: Performing identity in a multi-ethnic setting; S. 275-86. In: V.Y. Hookoomsing/R. Ludwig/B. Schnepel (Hg.): *Multiple identities in action. Mauritius and some Antillean parallelisms*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Schulze, C.A.W. (1999). The free-trade-zone programmes of Namibia and Mauritius and the latest developments in Europe: lessons for South Africa; *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa*, S. 169-207.
- Schwerin, K.G.v. (1995). Der Islam in Indien; S. 167-85. In: D. Rothermund (Hg.): *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*. München: C.H.Beck.
- Selvon, S. (2001). *A comprehensive history of Mauritius. From the beginning to 2001*.
- Sewtohul, N. (1999). *Les collèges privés et l'éducation graduée. 1977-1997*; Mauritius: Mauritius Printing Specialists.
- (1990). *L'île Maurice à travers ses villages. L'histoire du village de Triolet*; Mauritius.
- Shinar, P. (1993). Salafiyya; S. 900-09. In: C.E. Bosworth (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* VIII(XII). Leiden Brill.

- Siddiqui, M.Z. (2003[1961]). Hadîth its importance, origin and development; S. 134-47. In: B.S. Turner (Hg.): *Islam. Critical concepts in sociology* I(IV). London: Routledge.
- Sikand, Y. (2003). Arya Shuddhi und Muslim Tabligh: Muslim reactions to Arya Samaj proselytization (1923-30); S. 98-118. In: R. Rowena/S. Clarke (Hg.): *Religious conversion in India. Modes, motivations, and meanings*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, M. (1979). Language structure and linguistic ideology; S. 193-247. In: P.R. Clyne/F. Hanks/C.L. Hofbauer (Hg.): *The elements: a parasession on linguistic units and levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Singer, M. (2003[1972]). Search for a great tradition in cultural performances; S. 57-71. In: P. Auslander (Hg.): *Performance. Critical concepts in literary and cultural studies* I(IV). London: Routledge.
- Smith, W.C. (1986). Ahmadiyya; S. 301-03. In: H.A.R. Gibb et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* I(XII). Leiden: Brill.
- Srebrnik, H. (1999). Ethnicity and the development of a „middleman“ economy on Mauritius: the diaspora factor; *Round Table* 350.
- Sridhar, S.N./K.K. Sridhar. (2006[1980]). The syntax and psycholinguistics of bilingual code-mixing; S. 165-78. In: K. Bolton/B.B. Kachru (Hg.): *World Englishes. Critical concepts in linguistics* IV(VI). London: Routledge.
- Stein, P. (2006). Nachwort. Charles Baissac: Le Folk-lore de l'île-Maurice; S. In: W. Sauer (Hg.): *Charles Baissac. Märchen aus Mauritius*. Neekarsteinach: Edition Tintenfaß.
- . (1997). The English language in Mauritius; *English World Wide* 18, S. 65-89.
- . (1983). Connaissance et emploi des langues à l'île Maurice; Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Stetkevych, S.P. (2007). From *Sîrah* to *Qasîdah*: Poetics and polemics in al-Bûsîrî's *Qasîdat al-Burdah* (Mantle Ode); *Journal of Arabic Literature* 38, S. 1-52.
- Suvorova, A. (1999). *Muslim saints in South Asia. The eleventh to fifteenth centuries (Kap.1)*; London: Routledge.
- Teelock, V. (1998). *Bitter sugar. Sugar and slavery in 19th century Mauritius*;

- Moka/Mauritius: Mahatma Gandhi Institute.
- Tengan, A.B. (1994). European languages in African society and culture: A view on cultural authenticity; S. 125-38. In: 1994 (Hg.): *Language contact and language conflict*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Thornton, S. (2003[1995]). The social logic of subcultural capital; S. 235-45. In: C. Jenks (Hg.): *Culture. Critical concepts in sociology III(IV)*. Routledge: London.
- Tinker, H. (1974). A new system of slavery. The export of Indian labour overseas, 1830-1920; London: Oxford University Press.
- Tippett, A./M. Doolin. (2007). Theater and performance; S. 287-306. In: G. Hoppenstand/L. Bartholome (Hg.): *The Greenwood encyclopedia of world popular culture. North Africa and the Middle East*. Westport: Greenwood.
- Turki, A.-M. (2002). al-Zâhiriyya; S. 394-96. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam XI(XII)*. Leiden: Brill.
- Turner, S. (2007). Authority and legitimacy; S. 229-30. In: G. Ritzer (Hg.): *The blackwell encyclopedia of sociology I(XI)*. Malden: Blackwell.
- Umatham, S. (2005). Performance; S. 231-234. In: Fischer-Lichte, E., Kolesch, D., Warstat, M. (Hg.): *Metzler Lexikon Theatertheorie*. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Vaughan, M. (2000). Slavery, smallpox, and revolution: 1792 in Île de France (Mauritius); *Social History of Medicine* 13, S. 411-28.
- Veblen, T. (2007[1899]). *The theory of the leisure class*; Oxford: Oxford University Press.
- Veccia Vaglieri, L. (1986). Husayn b. Alî b. Abî Tâlib; S. 607-15. In: B. Lewis et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam III(XII)*. Leiden: Brill.
- Veder, J.-C. (2004). Dire dieu jusqu'à le célébrer ensemble. Jalons pour une inculturation interculturelle dans la société de l'île Maurice: Université de St. Anselme. Thèse de doctorat en Théologie.
- Veer, P.v.d. (1995). Introduction: The diasporic imagination; S. 1-16. In: P.v.d. Veer (Hg.): *Nation and migration. The politics of space in the South Asian diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Walker, A. (2007[1997]). Thoroughly modern. Sociological reflections on the charismatic movement from the end of the twentieth century; S. 254-74. In: M.

- Hamilton (Hg.): *The sociology of religion* III(IV). London: Routledge.
- Warde, A. (2001[1994]). Consumption, identity-formation and uncertainty; S. 556-77. In: D. Miller (Hg.): *Consumption. Critical concepts in the social sciences*. London: Routledge.
- Warms, R.L. (1992). Merchants, Muslims, and wahhabiya: The elaboration of Islamic identity in Sikasso, Mali; *Canadian Journal of African Studies* 26, S. 485-507.
- Watt, M.W. (1986). Akîda; S. 332-36. In: H.A.R. Gibb et al. (Hg.): *The Encyclopaedia of Islam* I(XII). Leiden: Brill.
- Weber, M. (2001[1968]). The types of legitimate political authority; S. 184-220. In: J.C. Alexander (Hg.): *Mainstream and critical social theory*. London: Sage.
- . (1978). *The theory of social and economic organization*; New York: Oxford University Press.
- Wehr, H. (1976). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*; Beirut: Librairie du Liban.
- Wensinck, A.J. (2002). Wahy; S. 53-56. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* XI(XII). Leiden: Brill.
- Wensinck, A.J./D. Gimaret. (1995). Shafâ'a; S. 177-79. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *The encyclopaedia of Islam* XI(XII). Leiden: Brill.
- Werbner, P. (2003). *Pilgrims of love. The anthropology of a global sufi cult (Kap.1)*; London: Hurst & Co.
- Werbner, P./H. Basu. (1998). The embodiment of charisma; S. 3-27. In: P. Werbner/H. Basu (Hg.): *Embodying charisma. Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.
- White, A.R. (1963). Review on: How to do things with words; *Analysis; Oxford Journals*, Vol. 23, Suppl. 1, S. 58-64. Oxford University Press.
- Wictorowicz, Q. (2004). Islamic activism; S. (Hg.). Bloomington: Indiana University Press.
- Wittgenstein, L. (1971[1958]). *Philosophische Untersuchungen*; Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Woodson, D.C. (2008). Mauritius. History and politics; S. 508-09. In: J. Middleton (Hg.): *New encyclopedia of Africa* III(IV). Detroit: Gale.

- Woolard, K.A. (1998). Introduction. Language ideology as a field of inquiry; S. 3-47. In: B.B. Scheffelin/e. al (Hg.): *Language ideologies. Practice and theory*. New York: Oxford University Press.
- Wulf, C. (2001). Einleitung; S. 7-17. In: C. Wulf/B. Althans/K. Audehm (Hg.): *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen: Leske+Budrich.
- Wulf, C./J. Zirfas. (2001). Das Soziale als Ritual: Perspektiven des Performativen; S. 339-47. In: C. Wulf et al. (Hg.): *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen: Leske+Budrich.
- Yazici, T. (1991). Kalendar; S. 472-73. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* IV(XII). Leiden: Brill.
- Zaman, M.Q. (2002). *The Ulama in contemporary Islam. Custodians of change*; Princeton: Princeton University Press.
- Zambrano, E. (2001). Authority, social theories of; S. 978-82. In: N.J. Smelser/P.B. Baltes (Hg.): *International encyclopedia of the social sciences*. Amsterdam: Elsevier.
- Zamirirad, A. (Hg.) (2009). *Das politische System Irans*; Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- Zubaida, S. (2003[1995]). Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam; S. 31-69. In: B.S. Turner (Hg.): *Islam. Critical concepts in sociology* II(IV). London: Routledge.

2 Primärquellen zum mauritischen Islam

- Ajmeri, G.G.N. (1981). *A short biography of hazrat Khwaja Moinuddin Hasan Chishti Ajmeri*; New Delhi: Saeed International.
- Athari, A.A.A.a.-. (2000). *Tabligh jamaat d'après parole bans ulama*; Port-Louis/Mauritius: Al-Huda wan-Noor.
- Bahemia Ariff, A.B. (2000b). *Shirk peche*; Port-Louis/Mauritius: New Printing.
- (2000a). *Aqeedah. Questions et reponses*; Port-Louis/Mauritius: Madrassah Zamzam.
- Bashir, F.L. (1981). *La veracite du messie promis*; Rose-Hill/Mauritius: The Ahmadiyya Muslim Association.
- Bhugalee, I. (2005). *Noorani paigham. Oeuvres et résumé de la vie du mudjaddid du 15ème siecle, qaid-é-ahlé sunna. Son emminence hazrat maulana Shah Ahmad Noorani Siddiqui*; Phoenix. Mauritius: World Islamic Mission.
- (1992). *Anwar-ou-tawhiid*; Mauritius: World Islamic Mission Mauritius.
- Bukhuth, N.A. (2000). *L'heure de verité ou un appel a la conscience musulmane*; Rose-Hill/Mauritius: Majlis Khuddam ul Ahmadiyya
- Chowthee, A.L.S. (2006). *Difference entre salafi et bareilwi*; Port-Louis/Mauritius: Al-Huda wan-Noor.
- (2005[2001]). *Bidah. La realité de bid'ah et so gravité. Refutation contre Celh Meeah et Qaari Mansoor*; Port-Louis/Mauritius: Al-Huda wan-Noor.
- Chowthee, A.L.S./S. Djumeen. (2001). *Yaum un-nubi*; Port-Louis/Mauritius: Al-Huda wan-Noor.
- Dhonye, S. (2007). *Fitnah tableegh jamaat*; Grand Bay/Mauritius: Al Ikhwân Sunni Islamic Movement.
- Gani, I. (2005). *240 ans l'existence tazia. Symbol historique ban amoureux al-Hussein (a.s.)*; Port-Louis/Mauritius: Islam al-Ackbar Tazia 786.
- (1997). *Signification tazia et grandeur imam Husein (a.s.)*; Beau-Bassin/Mauritius: Islam al-Ackbar.

- Goodhur, M. (2000). *Iktalees waez. 41 sermons de maulana Mohammad Shameem Ashraf Azhari. Khatib de la jummah mosque*; Port Louis: Westprint Ltd.
- Kandhlawi, M.Z. (2004). *Fazaa'il-e-a'maal. Les enseignements de l'Islam*; Delhi: Rightway Publication.
- Keenoo, A.B. (1989). *La vrai foi de l'Islam qui refute Le vrai visage de l'Islam (soi-disant)*; Port-Louis/Mauritius: World Islamic Mission.
- Lallsaib, M. (2004). *Ki faire nous pas d'accord avec wahhâbiy*; Pamplemousse/Mauritius: Imâm Ahmad Razâ Academy.
- Nazeerally, S. (2004). *Na'té rasool*; Quartier Militaire/Mauritius: An Noor Islamic Publications.
- Saleh, A.S.M. (2002). *Questions/réponses sur aqueeda. Les fondements de la foi*; Moka/Mauritius: World Islamic Mission.
- Sheikh, M.A. (2006). *Le qadiani code*; Phoenix/Mauritius: World Islamic Mission.
- Siddiqui, A.A. (1929). *Le vrai visage du cadianisme*; Phoenix/Mauritius: World Islamic Mission.

3 Zeitungen und Zeitschriften

- Impact News*. Port-Louis/Mauritius.
- La Voix Creole*. Port-Louis/Mauritius.
- Le Mauricien*. Port-Louis/Mauritius.
- L'Evenment*. Port-Louis/Mauritius.
- L'Express*. Port-Louis/Mauritius.
- Star*. Port-Louis/Mauritius.
- Sunday Vani*. Port-Louis/Mauritius.