Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 3/2002, Jg.2

Islamisches Recht und sozialer Wandel: Die Kadhi-Gerichte von Malindi, Kenya, und Zanzibar, Tanzania[12]

Elke Stockreiter

Zusammenfassung

Dieser Artikel analysiert die bisher durchgeführten Forschungen zur gegenwärtigen Anwendung und Bedeutung islamischen Rechts für Swahili-Gesellschaften anhand von zwei Studien und hinterfragt diese im interdisziplinären Kontext. Es wird gezeigt, dass für den subsaharanischen Raum noch kaum Forschungen mit dem Schwerpunkt auf der Geschichte islamischen Rechts erfolgt sind. Dieser Artikel will somit auf die Vernachlässigung dieses Forschungsgegenstandes aufmerksam machen und versucht, auf Problembereiche der Studien über Kenya und Zanzibar einzugehen.

Einleitung

Zu Beginn möchte ich Überlegungen zur Swahili-Identität einbringen. Als 'Zuordnungskriterien' für eine Swahili-Identität erscheinen mir in diesem Zusammenhang die gemeinsame Erstsprache, Swahili, und ein islamischer Aspekt als relevant. Die Gleichsetzung von Swahili mit Muslim/in ist umstritten (siehe z.B. die Beiträge in Parkin 1994), und auch im Eigenverständnis der Swahili muss die Annahme des Islam nicht unbedingt gegeben sein. Die Swahili leben vor allem entlang des kenyanischen und tanzanischen Küstenstreifens sowie auf den vorgelagerten Inseln.

Allen, die sich mit islamischem Recht im subsaharanischen Afrika beschäftigen, wird der Mangel an Literatur und deren Inkohärenz zu diesem Thema auffallen. Gibt es über die Kolonialzeit noch einiges publiziertes Material von Islamwissenschaftern und Juristen (z.B. Anderson, Schacht), so ist bisher nur

12 Dieser Artikel ist eine überarbeitete Fassung meiner MA dissertation an der School of Oriental and African Studies, London, September 2001.

eine geringe Zahl gegenwärtiger Studien publiziert worden.[13] Von den rezenten publizierten Arbeiten, die auf einer Auseinandersetzung mit islamischem Recht in kontemporären Swahili-Gesellschaften basieren, wählte ich Hanaks sozio-linguistische Studie über Sprache und Macht am Familiengericht von Zanzibar (Hanak 1994) und Hirschs Arbeit über die sozio-anthropologischen Implikationen von Gender und Streitdiskursen an den Kadhi-Gerichten (Hirsch 1998) als Grundlage für meine Arbeit.[14] Wenngleich das Material über die Swahili spärlich ist, so gibt es für die arabisch-islamische Welt rezente Studien über islamische Gerichte, die *sharia courts*. Der Begriff '*sharia*' wird gerne mit islamischem Recht gleichgesetzt und übersetzt, was allerdings problematisch ist. '*sharia*' ist ein allumfassendes Konzept, das in seiner Bedeutung über 'Recht' im europäischen Sinne hinausgeht. Dem Ansatz von Mauss folgend ist *sharia* ein „ 'total' discourse, wherein 'all kinds of institutions find simultanous expression: religious, legal, moral and economic' „. (Mauss in Messick 1993:3). Hinzu kommt, wie Messick (1993:3) anmerkt, ein politischer Faktor. Diese Komponenten ergeben in ihrer Gesamtheit *sharia*. Von dieser komplexen Vielfalt an Faktoren nehme ich Aspekte des Rechtskonzeptes heraus und hinterfrage deren kontemporäre Bedeutung in Kenya und Zanzibar.

Die Institutionen, an denen islamisches Recht in Kenya und Zanzibar heute ausgeübt wird[15], sind die sogenannten Kadhi-Gerichte. Die Autorinnen und Autoren verwenden in Bezug auf die Swahili mit großer Übereinstimmung diesen Begriff, allerdings ohne ihn zu erklären. Für den arabisch-islamischen Raum wird hingegen der Terminus '*sharia*-Gerichte' bevorzugt. Diese Bevorzugung hängt mit der Rolle des Richters, des *kadhi*, zusammen. Vor allem aus westlicher Sicht wurde seine Position mit uneingeschränkter Macht und

13 Swartz hat einen Artikel über 'Koranic courts' [sic] in Mombasa verfasst, in dem er die Rolle dieser Gerichte in Hinblick auf ethnische Identität untersucht. Sein Artikel bietet jedoch keinen Zugang zu ihrer sozio-historischen Entwicklung als rechtliche Institutionen (siehe Swartz 1979).

14 Ich möchte auch auf Brown (siehe Brown 1994) verweisen, die in den 1980ern am Kadhi-Gericht von Mombasa geforscht hat. Im Rahmen dieser Arbeit konnte ich allerdings nur einen Artikel von ihr ausfindig machen.

15 Es ist wichtig zu wissen, dass Gerichte nicht die einzigen Stätten islamischer Rechtsprechung sind. Seit Beginn des Islam gibt es außergerichtliche Institutionen, deren primäre Aufgabe Streitschlichtung ist. Wie auch bei den Swahili ersichtlich, wird es bevorzugt, wenn eine Einigung ohne gerichtliche Intervention erzielt werden kann.

willkürlicher Rechtsprechung assoziiert.[16] Dies kann auf die Unwissenheit und das Unverständnis westlicher Autoren über islamische Rechtsprechung zurückgeführt werden. Die rezente Forschung zur Judikatur im arabisch-islamischen Raum übernahm diese negative Konnotation des Richters allerdings nicht. Es überrascht daher, dass dieser Begriff für die Swahili und auch von den Swahili verwendet wird. Wenn man allerdings die Position des *kadhi* betrachtet, d.h. seine Bedeutung für die Streitparteien, sowie den Schwerpunkt islamischen Rechts auf dem Individuum, gewinnt der Begriff 'Kadhi-Gericht' eine positive Bedeutung. Ich persönlich finde den Begriff 'islamisches Gericht' passender, da er historisch unproblematischer ist und den Konflikt zwischen säkularem und religiösem Recht im modernen Staat widerspiegelt.

Bedingt durch die im 19. Jh. von der Kolonialmacht eingeleiteten Reformen im Rechtsbereich wurde das islamische Recht allmählich vom säkularen Recht verdrängt. Islamisches Recht findet sich in Kenya und Zanzibar nur mehr im sogenannten Familienrecht, dem *personal status law*. In diesem Artikel konzentriere ich mich auf die Bereiche Ehe und Scheidung. Diese Rechtsbereiche haben sich in der Gegenwart als besonders problematisch erwiesen. Es stellt sich somit die Frage, ob die dafür von der *sharia* vorgegebenen Richtlinien heute noch eingehalten werden können.

In den folgenden Abschnitten wird die Entwicklung der Kadhi-Gerichte, soweit möglich, aus der Perspektive der Bevölkerung dargestellt. Es soll die sich wandelnde Bedeutung der Gerichte in Kenya und Zanzibar nach der Unabhängigkeit gezeigt, sowie die Rolle der Gerichte heute evaluiert werden. Mit Hilfe der Studie Mir-Hosseinis (Mir-Hosseini 1993) können wir Thesen über den Kontext, in dem sich die Streitparteien an diese Gerichte wenden, bestätigen und in einen interdisziplinären, überregionalen Zusammenhang bringen. Die wesentliche Entwicklung, die sich seit einigen Jahrzehnten an den Kadhi-Gerichten abzeichnet, ist, dass sich vermehrt Frauen an diese Gerichte wenden. Um dies zu erklären, müssen wir die Rolle der Akteure/innen am Gericht unter sozio-historischen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen berücksichtigen.

16 Vergleiche den negativ besetzten Terminus 'Kadijustiz'.

Islamisches Recht und lokale Normen: Historischer Überblick über die Kadhi-Gerichte an der Swahili-Küste

Eine wesentliche Eigenschaft der *sharia* ist ihre Beeinflussung durch die jeweilige lokale Gesellschaft. So wurden auch in Swahili-Gesellschaften Rechtskonzepte eingebunden, die mit lokalen islamischen Normen in Einklang standen und diese stärkten. Daraus resultiert eine enge Verknüpfung der Rechtsprechung mit der örtlichen sozialen Hierarchie (siehe Pouwels 1987:70, 81). Aus historischer Sicht ist sozialer Status stark mit einer engeren Bindung an islamische Texte verbunden. Auch für Swahili-Gesellschaften wurde eine 'strengere' Auslegung islamischer Normen mit einem gehobenerem sozialen Status, der einen leichteren Zugang zu Texten bedingte, etabliert (siehe Hirsch 1998:88; Pouwels 1987:95-6). Während vor 1860 islamische Texte spärlich waren, brachte ihre Verbreitung zum einen eine striktere Anlehnung der Gelehrten an den Text mit sich, und öffnete zum anderen, vor allem im 20.Jh., der Bevölkerung den Weg, die Mannigfaltigkeit der Interpretationen für ihre Rechtsprobleme zu nutzen. Frauen können seither unterschiedliche Interpretationen im Familienrecht zu ihren Gunsten heranziehen. Ein Autor, der die lokale Praxis islamischen Rechts wesentlich beeinflusste, ist Abdallah Saleh Farsy (1912-82), der in seinen Kommentaren unter anderem betont, dass die Frau ihrer Ehe zuzustimmen, ihrem zu Mann gehorchen und auszuharren hat. Sein Kollege Muhammad Qassim al-Mazrui (1912-82) interpretiert die Pflicht des Ehemannes, seine Ehefrauen gleich zu behandeln auf ausschließlich finanzieller Ebene (siehe Hanak 1994:55-7; Hirsch 1998:120). Die Bedeutung dieser Autoren wird in kontemporären Gerichtsfällen ebenso ersichtlich wie die sozio-kulturellen Konzepte des Ausharrens und von *heshima*[17].

Die Informationen über die Anwendung islamischen Rechts vor der Etablierung des Busaidi Sultanats in Zanzibar im 19.Jh. sind spärlich. Aufgrund von Aufzeichnungen Reisender, wie jene des Ibn Battuta im 14.Jh., wird die Anwendung islamischen Rechts vage als einige Jahrhunderte alt beschrieben (siehe Hanak 1994; Hirsch 1998; Pouwels 1987; Swartz 1979). Von Mombasa ist bekannt, dass die Mazrui das *kadhi*-Amt bereits vor ihrer Machtergrei-

17 Heshima bedeutet Würde, Respekt, Bescheidenheit, Ehre (siehe Bakhressa 1992; Johnson 1939).

fung 1735 innehatten. Von diesem Zeitpunkt an wurde ausschließlich islamisches Recht am Gericht angewandt (siehe Swartz 1979:32-3). Mit der Errichtung des Busaidi Sultanats in Zanzibar[18] wurde laut Pouwels dessen verstärkte Institutionalisierung sowie dessen Entfremdung von der Bevölkerung eingeleitet (siehe Pouwels 1987:106, 151). Während zu Beginn der Busaidi Herrschaft die Bevölkerung noch den *kadhi* aus ihrem Kreis wählte, wurde von der Amtszeit von Sultan Bargash (r. 1870-88) an der Rechtssektor vom Sultan kontrolliert. Dies implizierte, dass die *kadhi*s ihr Gehalt vom Sultan bekamen, womit ein größeres Abhängigkeitsverhältnis geschaffen wurde (siehe Pouwels 1987:122, 136-7).

Durch die Intervention der Kolonialmacht wurde ein weiterer Schritt in der Entfremdung und Veränderung des Rechtssystems an der Swahili-Küste gesetzt. Die Geschichte der britischen Intervention im Rechtsbereich ist eine widersprüchliche und nicht linear verlaufende. Als die britische Regierung 1895 die Charta der Imperial East Africa Company übernimmt, sichert sie die Wahrung muslimischer Interessen im Protektorat-Britisch-Ostafrika zu. Erste Konflikte bahnen sich 1891 an, als nicht-muslimische Beamte im islamischen Rechtsbereich zugelassen werden (siehe Martin 1978:40; Mwangi 1995:252-3). Weiters wird die bisher angewandte Möglichkeit der flexiblen Teilung der Rechtsbereiche von *kadhi*s und anderen Rechtsprechenden ausgeschalten; die Jurisdiktion der *kadhi*s wird auf zivile Fälle beschränkt (siehe Pouwels 1987:175-6; Mwangi 1995:252). Die Native Courts Regulation 1897 sollte im besonderen auf die rechtlichen Bedürfnisse der muslimischen Bevölkerung eingehen, stattete aber gleichzeitig den Commissioner mit dem Recht aus, Änderungen in der islamischen Rechtsprechung vorzunehmen. Zudem beinhaltet dieser Erlass eine terminologische Problematik, die sich von nun an durch die Geschichte islamischen Rechts zieht. Die Native Courts Regulation sieht die Anwendung islamischen Rechts in den Bereichen Straf-, Zivilrecht und *personal status law*[19] vor. In der Folge erlassene Gesetze sehen die Bei-

18 Ab 1837 sahen sich die Busaidis als die Herrscher Mombasas und 1840 machten sie Zanzibar zur Hauptstadt des Sultanats von Oman und Zanzibar.

19 Es ist wichtig anzumerken, dass der Begriff 'personal status law' erst im späten 19. Jh. Eingang in die islamische Rechtsterminologie gefunden hat. Die Interpretation arabisch-islamischer Legislatoren dieses Terminus ist uneinheitlich (siehe Nasir 1990:29-31). Auch für Kenya und Zanzibar gibt es keine einheitliche Definition von 'personal status law', das allgemein mit Familienrecht gleichgesetzt wird. Für die unterschiedlichen und widersprüchlichen Angaben, siehe Hirsch 1998:12, 118; Hanak 1994; Swartz 1979:29.

behaltung islamischen Rechts in Bereichen vor, in denen dieses bereits abgeschafft wurde, oder sind so verfasst, dass ihre Wortwahl eine eindeutige Interpretation ausschließt. Weiters wird von kolonialer Seite eine willkürliche Unterscheidung zwischen den 'Untertanen' in Britisch-Ostafrika, dem späteren Kenya, und dem Zanzibar-Protektorat, das den Zehn-Meilen-Streifen an der Küste mitumfasst, vorgenommen. Die Bewohner/innen des Protektorat-Britisch-Ostafrika behalten islamische Rechtsprechung in den Bereichen Ehe, Scheidung und Erbrecht bei, während im Zanzibar-Protektorat auch islamisches Strafrecht angewandt wird (siehe Mwangi 1995:254). Eine Studie über die Auswirkungen dieser Gesetze für die Betroffenen existiert meines Wissens nicht.

Was die Reaktion der *kadhi*s auf die kolonialen Eingriffe in die Gesetzgebung betrifft, so schreibt Anderson, dass sie beispielsweise das Evidence Decree 1917 in der Praxis Großteils ignorierten (siehe Anderson 1970:69-70). Das Evidence Decree ersetzte das islamische Beweisrecht – welches Angehörige anderer Religionen und Frauen diskriminiert und nach quantitativen Kriterien urteilt – und wurde aufgrund seiner Widersprüche zum Islam von den *kadhi*s nur zögernd anerkannt. Ein weiteres Beispiel für einen Widerspruch zum Grundsatz vom Erlass 1897 ist das Marriage (Solemnisation and Registration) Decree 1915. Dieser Erlass verlangt die ausschließliche Auflösung von unter dieser Verordnung geschlossenen Ehen per Gerichtsdekret – ein wichtiger Schritt für Musliminnen, der jedoch, wie gezeigt wird, in der Praxis nicht eingehalten wird – und macht Polygynie strafbar (siehe Anderson 1970:62). Dies ist ein offensichtlicher Widerspruch zu einem Muslimen vorbehaltenen Recht. In der Kolonie Kenya schränkte ein weiterer Erlass 1931 die Jurisdiktion der Kadhi-Gerichte ein. Diese wurde erneut auf Angelegenheiten des *personal status law* – in diesem Fall explizit mit Erbrecht, Scheidung, Ehe und *waqf*[20] bezeichnet – reduziert. Zudem wurden die Kadhi-Gerichte in den regulären Justizapparat eingegliedert (siehe Mwangi 1995:257-9). In verschiedenen Erlässen, die gleichzeitig islamisches Recht wahren und einschränken sollten, kommt die sehr inkohärente Vorgangsweise der britischen Kolonialmacht zum Ausdruck. Auf dem Papier blieb das islamische Recht das grundsätzliche

---

Swartz beschreibt die Rechtsbereiche, die der Judikatur der Kadhi-Gerichte unterstellt sind, als 'domestic affairs' [sic] (siehe Swartz 1979:29).

20 waqf bezeichnet eine religiöse Stiftung.

Recht der Bevölkerung des kenyanischen Küstenstreifens und Zanzibars bis in die post-koloniale Zeit.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass durch die koloniale Intervention islamisches Recht in Bereichen gestärkt wurde, in denen es für die Kolonisatoren vorteilhaft war und in denen sie seine Anwendung gemäß islamischen Textquellen wahrnahmen. Die *kadhis* waren von den Neuerungen im Rechtsbereich ebenso betroffen wie die Streitparteien. Die Richter waren mit den ihnen unbekannten indischen Kodizes konfrontiert[21], wurden nach britisch-kolonialen Kriterien ernannt – sie mussten sich beispielsweise durch eine schriftliche Prüfung für das *kadhi*-Amt qualifizieren – und hatten unter diesen Umständen ihre Position in der Gesellschaft neu zu definieren. Die Kritik, der die *kadhis* wegen ihrer Kooperation mit der Kolonialmacht ausgesetzt waren, setzt sich bis in die post-koloniale Zeit fort. Die Behauptung, dass *kadhis* eine bedeutende Rolle in der Wahrung muslimischer Interessen in der Kolonialzeit innehatten, da sie der *sharia* widersprechende Gesetze nicht anerkannten (siehe Mwangi 1995:255), scheint ihre Macht überzubewerten. Es kann jedoch daraus geschlossen werden, dass durch die Marginalisierung der Kadhi-Gerichte diese eine neue Bedeutung für die Swahili in der post-kolonialen Phase bekommen haben.

Frauen verhandeln um ihr Recht: Die post-kolonialen Kadhi-Gerichte

Um die Position der Kadhi-Gerichte in der post-kolonialen Periode zu erfassen, ist es wichtig zu wissen, dass diese nur einen von verschiedenen Rechtsdiskursen im säkularen Staat ermöglichen. Die Anwendung islamischen Rechts wird von der Verfassung sowohl in Kenya als auch in Tanzania garantiert. Während in Zanzibar die Bevölkerung fast ausschließlich muslimisch ist, stellen Muslime/innen in der Republik Tanzania eine Minderheit dar. Wegen der autonomen Position Zanzibars innerhalb seiner Union mit dem Festland kann die Rolle der Muslime/innen als Minorität nicht im gleichen Maße

21 Die Verwendung der indischen Kodizes beruht auf der kolonialen Misskonzeption, dass islamische Rechtstexte universal seien. Die Briten nahmen Indien - ihre 'erste Kolonie' - in vielen Bereichen als Kolonisationsmuster.

wie für Kenya erörtert werden.[22] Bedeutend ist jedoch, dass sich die Streitparteien sowohl in Kenya als auch in Zanzibar mit den gleichen Absichten an das Gericht wenden.

Rechtliche und soziale Grundlagen

Im islamischen Familienrecht ist vor allem Scheidung ein problematischer Bereich. Aufgrund der eindeutigen Benachteiligung von Musliminnen bei der Scheidung finden sich in den letzten Jahrzehnten vermehrt Unterhaltsklagen, die für sie einen indirekten Weg darstellen, um die Scheidung zu erlangen.
Um die Beweggründe und Ausgangspositionen der Streitparteien zu verstehen, ist es notwendig, über die Ehe und Scheidung betreffenden Vorgaben in islamischen Rechtsquellen zu reflektieren. Diese erfordern den Vertrag zwischen zwei gleich gewichteten Partnern als rechtliche Basis einer muslimischen Ehe. Dies impliziert nicht die gleichen Rechte, sondern beiden Partnern zugeordnete, unterschiedliche Aufgaben, die in der Summe das Gleichgewicht und die Harmonie einer Ehe ermöglichen sollen. Konkret meint dies die Pflicht des Mannes, für den Unterhalt der Frau sowie der Kinder aufzukommen, und die Gehorsamkeit der Frau gegenüber ihrem Mann als Gegengabe. Die Unterhaltspflicht gilt ausschließlich für die Zeit der Ehe sowie der *idda*[23]-Periode. Die an der Küste und in Zanzibar meist vertretene Rechtsschule, die shafi'itische, sowie die seit den Busaidis vorhandene ibaditische Rechtsauslegung, erlaubt es dem *kadhi* die Konfiszierung sowohl von beweglichen Gütern als auch von Renditen und Profiten unbeweglicher Güter des Ehemannes zu veranlassen, um der Frau zu ihrem Unterhaltsrecht zu verhelfen. Nach drei Tagen in Folge ohne Unterhalt kann die Ehefrau die Auflösung der Ehe einreichen. Es muss daher bedacht werden, dass Unterhalt das einzige Element der ehelichen Pflichten ist „that is translated into positive law and has the po-

22 Je nach Quelle schwankt der Prozentsatz der muslimischen Bevölkerung beträchtlich. Für Kenya reichen die Angaben von 2% (siehe Encyclopaedia of Africa South of the Sahara 1997, s.v. Kenya), über 6-7% (www. travel.dk.com/wdr/KE/mKE_Peop.htm und www.education.yahoo.com/reference/factbook/ke/popula.html) bis zu 25% bzw. 40% laut Muslimen/innen (siehe Yahya 1995:218; Bakari 1995:234). In Zanzibar sind 98% der Bevölkerung muslimisch, während es am Festland nur um die 33% sind (siehe Africa South of the Sahara 2001, s.v. Tanzania).

23 Idda bezeichnet den Zeitraum nach dem Aussprechen einer Scheidung, der dazu dient festzustellen, ob die Frau schwanger ist. Idda dauert ca. drei Monate beziehungsweise bis zur Geburt.

wer of enforcement“ (Mir-Hosseini 1993:46). In Anbetracht des ‘Gleichgewichts’ von Unterhalt gegen Gehorsam einer muslimischen Ehe, das in der Praxis eine der Hauptursachen des Scheiterns von Ehen ist (siehe Hirsch 1998:22), ist festzustellen, dass dieses *sharia*-Ideal nicht mehr – so es das jemals war – wirtschaftlich und sozial realistisch ist. Das gleiche gilt für die im islamischen Recht vorgesehene Trennung der Güter der Ehepartner.

Dass Scheidung das Problem schlechthin der verbliebenen Bereiche islamischen Rechts ist, erklärt sich durch das absolute Scheidungsrecht des Ehemannes.[24] Die Scheidung kann eine widerrufbare oder eine unwiderrufbare Form annehmen. Während der *idda* kann der Mann die Trennung widerrufen; nach dem dritten Ausspruch der Trennung wird diese allerdings unwiderrufbar. Eine Auflösung der Ehe durch ein Gerichtsdekret oder durch gegenseitiges Einverständnis[25] ist ebenso unwiderruflich. In Kenya wie auch in Zanzibar wurde das absolute Scheidungsrecht des Ehemannes nur durch die verpflichtende Registrierung der Scheidung eingeschränkt. In Kenya werden sodann für die Ehepartner Scheidungsdokumente ausgestellt. Weiters zählt das dreimalige Aussprechen der Scheidung als einfache Scheidung. Offensichtlich reichen diese Maßnahmen nicht aus, um ein annäherndes Gleichgewicht zwischen den Ehepartnern zu etablieren. Es wird somit verständlich, dass sich überwiegend Frauen an die Kadhi-Gerichte wenden, da sie nur auf diesem Wege eine Scheidung erreichen können. Zu den Gründen, von denen zumindest einer gegeben sein muss, damit Frauen die Scheidung einreichen können, zählen Impotenz, unheilbare Krankheiten und das mutwillige Vorenthalten des Unterhalts. Wenn der Ehemann abwesend ist, der Frau jedoch angemessenen Unterhalt hinterlässt, stellt dies keinen Scheidungsgrund dar. So das mutwillige Vorenthalten des Unterhalts etabliert ist, kann das Gericht den E-

24 Die verschiedenen arabischen Begriffe für 'Scheidung' hängen von der Art der Auflösung der Ehe ab. Wörtlich genommen verstößt der Mann die Frau; dieses Bild wird auch in den zahlreichen Swahili-Begriffen wiedergegeben (siehe Hanak 1994:81-2). Was somit gemeinhin mit 'Scheidung' übersetzt wird, kann ausschließlich vom Mann initiiert werden.

25 Diese Form der Auflösung der Ehe bedingt allerdings das Verzichten der Frau auf ihre finanziellen Rechte und ein 'Sich-Loskaufen' aus dem Ehevertrag, d.h. die Frau 'entschädigt' den Mann (finanziell). In Bezug auf Swahili- Autoren stellt Hirsch Diskrepanzen in der Akzeptanz dieser Form der Scheidung fest. Farsy beispielsweise verneint diese, obwohl sie von Swahili praktiziert wird (siehe Hirsch 1998:104).

hemann zur Aussprechung der Scheidung auffordern oder diese in Form einer gerichtlichen Scheidung umsetzen (siehe El Alami und Hinchcliffe 1996:30).
Neben dem Mangel an Unterhalt stellt Polygynie eine Hauptursache für das Scheitern von Ehen dar. Obwohl Hirsch (1998:103, n.39) die Tendenz westlich beeinflusster Swahili beschreibt, nur in Fällen wie Unfruchtbarkeit oder getrennter Wohnorte eine polygyne Ehe gerechtfertigt zu sehen, und die Zahl polygyner Ehen im Abnehmen ist, macht sich deren Bestehen bis heute bei Gericht bemerkbar. In zahlreichen Fällen ist es die Existenz einer zweiten Ehefrau, die Frauen zu Gericht und somit zum Wunsch nach einer Scheidung treibt. Da das Vorhandensein einer weiteren Ehefrau kein Scheidungsgrund ist, versuchen Frauen, ihr Ziel über eine Unterhaltsklage zu erreichen.
Vom gesellschaftlichen Standpunkt aus sind Scheidungen und mehrfache sukzessive Eheschließungen akzeptiert. Eine hohe Scheidungsrate unter Muslimen/innen wurde schon länger vermutet (siehe Anderson 1970:68, 73-4; Mirza und Strobel 1989:10). Durch soziale und wirtschaftliche Veränderungen sowie den Einfluss von Bildung ist das Heiratsalter von Frauen in den letzten Jahrzehnten gestiegen und sie haben größere Freiheit in der Wahl ihrer Partner (siehe Führer in Hanak 1994:83-4). Trotz der westlichen Beeinflussung der Swahili-Gesellschaften und deren Trend nach Modernisierung werden gesellschaftliche Ideale wie die Seklusion der Frauen und die Kontrolle des Mannes über sie noch immer aufrecht erhalten. In der Praxis leben jedoch nur wenige Familien aus der oberen Gesellschaftsschicht nach diesen Normen (siehe Hirsch 1998:47; Mirza und Strobel 1989:11-2). Wenn Frauen mit einer gescheiterten Ehe konfrontiert sind, verwenden sie Listen, um aus ihrer unglücklichen Situation zu entkommen. So die Unterstützung durch ihre Familie gegeben ist, können sie bei Familienangehörigen Unterschlupf finden und sich weigern, zu ihrem Ehemann zurückzukehren. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, den Ehemann zur Aussprechung der Scheidung zu provozieren (siehe Hanak 1994:83, und für die Effizienz dieser Methode Mirza und Strobel 1989; Romero 1988; Strobel 1979:58). Wie die Fälle zeigen, initiieren Frauen die Scheidung, selbst wenn ihnen keine rechtlichen Mittel gegeben sind.
Ein weiterer Aspekt islamischen Rechts, der in den juristischen Diskursen zum Tragen kommt, ist der moralische. So hat bis vor kurzem die gesellschaftliche Erwartung der Wahrung von *heshima* Frauen davon abgehalten,

mit ihren familiären Problemen an die Öffentlichkeit zu gehen. Ebenso scheuen Männer die Diskussion ihrer Privatprobleme vor Gericht. Die Tatsache des Ausharrens erhöht den *heshima* von Frauen. Vor allem Hirsch und Brown betonen die soziale Inakzeptabilität des Bloßlegens von privaten Problemen. Es ist daher zu hinterfragen, inwiefern diese Haltung und deren jüngste Öffnung die Kadhi-Gerichte beeinflusst haben.

Um auf die Bedeutung der Gerichte als rechtliche Institutionen zurückzukommen, muss auch hier wieder der Zusammenfall von Rechtsdiskursen mit moralischen berücksichtigt werden. Rosen argumentiert in historischem Bezug auf islamische Gerichte, dass weder diese noch der Staat als Instrumente zur Anwendung von Recht gesehen wurden. Die Bedeutung der Gerichte sei vielmehr „to be a stabilizing device among contending persons“ (Rosen 1989:61). Die unklaren Trennlinien zwischen diesen beiden Diskursen stellen jedoch gleichzeitig ein Potential zur Modifizierung dar. Diese Modifizierung oder Adaptierung ist eine Notwendigkeit, um die Diskrepanz zwischen Rechtstheorie und -praxis zu minimieren, die sich durch die Geschichte islamischen Rechts zieht. Schiedsrichter und Richter, und im weiteren Sinne die Kadhi-Gerichte, werden als Vermittler angesehen, die die Kluft zwischen dem Idealen und der Realität überbrücken sollen.[26] Im gegenwärtigen Swahili-Kontext dienen Kadhi-Gerichte in erster Linie als Vermittlungsfora. Dies weist auf ein Charakteristikum islamischen Rechts hin, nämlich die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen und Vertrautheit, somit auf die Wichtigkeit der Person vor Gericht (siehe Rosen 1989:16).

Im post-kolonialen Diskurs spielt auch der Staat eine wesentliche Rolle. Die Macht der *kadhi*s hat in dieser Phase weitere Einschränkungen erfahren. In Kenya haben Muslime/innen ihren Widerstand gegen Reformversuche des Staates früh zum Ausdruck gebracht. Diese Reformversuche waren auf eine nationale Gesetzesuniformität, sowie eine Konformität der islamischen Ehe-, Scheidungs- und Erbrechtsgesetze mit dem Common Law, ausgerichtet. Die 1967 ins Leben gerufene Reformkommission sah sich mit heftigem Widerstand der muslimischen Bevölkerung konfrontiert. Die verschiedenen islamischen Gruppen machten auf ihre Position im säkularen Staat aufmerksam und

26 Andererseits sind kadhis auch für die Diskrepanz zwischen dem Idealen und dem Realen in der Geschichte islamischen Rechts verantwortlich gemacht worden (siehe Messick 1993:144).

erreichten einen Aufschub dieser islamischen Prinzipien widersprechenden Reformen (siehe Bakari 1995:240-1, 249; Brown 1994:96-7; Hirsch 1998:134, n.60).

Kenya

Im unabhängigen Kenya legt der Kadhi's Courts Act 1967 die Jurisdiktion der Kadhi-Gerichte geographisch und für folgende Bereiche islamischen Rechts fest, vorausgesetzt alle Parteien sind muslimisch: *personal status*, Ehe, Scheidung und Erbrecht. Die Kadhi-Gerichte in Kenya sind in den regulären Justizapparat eingegliedert und unterliegen damit dem Obersten Gerichtshof, der das letzte Wort in „Islamic matrimonial causes and suits" (Cotran 1970, „Kenya":141) hat. Diese Unterordnung der Kadhi-Gerichte unterminiert zweifelsohne ihre Autorität und qualifiziert ihre Position gegenüber dem Staat: Die Streitparteien können den *kadhi* mit ihrem Gang zum Obersten Gerichtshof unter Druck setzen (siehe Hirsch 1998:134). In der Praxis sind Berufungsfälle jedoch rar, da sie kostenintensiv sind, und nur eine geringe Anzahl von ihnen wird entschieden. Wenn eine dieser raren Entscheidungen das Ersturteil revidiert, wird dies oft mit der Ignoranz des *kadhi* im säkularen Verfahrens-, Beweisrecht oder der Jurisdiktion begründet (siehe Hirsch 1998:133). Das Dilemma der Stellung religiöser Gerichte in der säkularen Justiz zeigt sich zudem in Berufungsentscheidungen des Obersten Gerichtshofs, die Fälle auf der Basis von für die jeweilige Gesellschaft irrelevanten Rechtsprinzipien revidieren und somit die lokale Anwendung islamischen Rechts ignorieren (siehe Hirsch 1998:133, n.57). Wenngleich die Position der Kadhi-Gerichte in der post-kolonialen Periode wesentlich durch den Staat bestimmt ist, haben sich rezente Studien nicht mit der Beziehung zwischen Rechtsprinzipien und -vorschriften, säkular und *shar'i*, und der Gerichtspraxis auseinandergesetzt. Was diese Studien vielmehr postulieren, ist der Vorteil, den Musliminnen durch soziale und rechtliche Veränderungen gewonnen haben, um sich an das Gericht wenden zu können. Die primäre Rolle, die für die Kadhi-Gerichte in jüngster Zeit herausgearbeitet wurde, ist, dass sie ein Forum für Frauen sind, um ihre *heshima*- und Sprachrestriktionen zu überwinden. Swartz unterstreicht zudem die wichtige historische Rolle der Kadhi-Gerichte in der Wahrung von Swahili-Identität. Er sieht deren optionale Verwendung als ein Mittel zum Ausdruck von Gruppenbewusstsein und beschreibt parallele Entwick-

lungen der Politik und des Kontexts, in dem sich Swahili an diese Gerichte wenden (siehe Swartz 1979). Wenn wir von der Stellung, die den Swahili innerhalb des post-kolonialen Kenya zugeschrieben wird, ausgehen, nämlich ihrem schwindenden politischen und wirtschaftlichen Einfluss (siehe Hirsch 1998:11, 43), stimmt ihre Position mit jener der Kadhi-Gerichte im post-kolonialen Staat überein.

Das Justizzentrum für Muslime/innen im modernen Kenya ist Mombasa. Während ihrer Recherchen an den Gerichten von Mombasa und Malindi in den 1980ern stellte Hirsch fest, dass ein Großteil der Aktivitäten am Gericht nichts mit Disputen zu tun hat (siehe Hirsch 1998:122). Dies entspricht sowohl der Bedeutung die islamisches Recht der Streitschlichtung zuweist, als auch der lokalen Geschichte der Streitbeseitigung. Ehe jemand zu Gericht geht, wird erwartet, dass er/sie die Vermittlung von Familienmitgliedern und angesehenen Persönlichkeiten gesucht hat (siehe Hirsch 1998:92-3). Neben dem *kadhi* spielen auch die Gerichtsbeamten eine wichtige Rolle bei der Streitvermittlung. Durch die Zurückdrängung traditioneller Schiedsrichter im post-kolonialen Staat, wie in der Gemeinschaft angesehene Personen, ist die Bedeutung der Gerichtsbeamten gewachsen und sie sind zu einer wichtigen, rechtlich kompetenten Option für die Streitparteien geworden (siehe Hirsch 1998:123-4) [27].
Bedingt durch die gesellschaftliche Erwartung des Ausharrens und die Schande, die bei der Publikmachung privater Probleme empfunden wird, haben Frauen ihre Präferenz für den Gang zum Büro des *kadhi* entwickelt, wo ein unpersönlicheres Umfeld die Lösung ihrer Probleme erleichtert. Die post-koloniale Entwicklung im islamischen Justizapparat zur Unpersönlichkeit hat somit Musliminnen ermutigt, eine Lösung ihrer Eheprobleme außerhalb der Familie zu suchen (siehe Hirsch 1998:93). Frauen betreffend ist feststellbar, dass sie unterschiedliche und widersprüchliche Rollen annehmen. In Gerichtsprozessen, die sie zum Großteil initiieren, fordern sie das ihnen außer-

27 Bis in die späten 1960er gab es wakils (Anwälte oder Männer mit islamischem Rechtswissen). Sie erschienen für ihre Klientel in religiösen sowie säkularen Gerichten. Auch die baraza-Institution wurde in den 1960ern abgeschafft. Sie entschied Fälle, die der Richter an sie delegierte, wenn er sehr beschäftigt war oder eine auf die lokalen Gegebenheiten angepasste Lösung wünschte (siehe Hirsch 1998:124). Wakils und baraza wurden

halb des Gerichts zugeschriebene Rollenbild der gehorsamen Ehefrau heraus (siehe Hirsch 1998:219, 222). Da Frauen erst in jüngster Zeit – Brown datiert diese Tendenz in die Mitte der 1960er Jahre (siehe Brown 1994:99) – mit ihren Eheproblemen vor Gericht treten, stellt sich die Frage, welche Gründe hinter diesem Wandel stehen. Einer der Gründe ist die Wirtschaftskrise, vor allem seit den frühen 80er Jahren, die Frauen dazu zwingt, ihre sozio-religiösen Ideale zu durchbrechen (siehe Hirsch 1998:102). Ein anderer ist, dass Frauen sich vermehrt nicht mehr mit der Situation abfinden, in die sie islamische Ehebestimmungen versetzen.[28]

Ein wichtiger Akteur, der zum erfolgreichen Auftreten von Musliminnen vor Gericht beiträgt, ist der Richter. Seine Position im modernen Kenya hat sich verändert. Er wird von der Judicial Service Commission ernannt und hat mit den säkularen Rechtsinstitutionen zu interagieren. Seine Rolle ist somit ambivalent: Zum einen obliegt es ihm, die Reste islamischen Rechts dem Staat gegenüber zu verteidigen und zu wahren; in dieser Rolle wird er von den muslimischen Gemeinschaften unterstützt. Zum anderen werden *kadhi*s, zumindest seit der britischen Kolonialzeit, als Kollaborateure mit dem Staat angesehen und als solche von Muslimen/innen kritisiert. Überdies werden *kadhi*s von Muslimen angegriffen, da sie den Erfolg von Musliminnen vor Gericht ermöglichen. Die *kadhi*s sind sich sowohl ihrer schwindenden Autorität im Justizapparat bewusst, als auch der kritischen Einstellung der Muslime/innen ihnen gegenüber. Ihre Urteile können ignoriert oder in der Berufung revidiert werden, und Muslime können rechtliche Entscheidungen außergerichtlich fällen (siehe Hirsch 1998:10). Weiters wird die Entfremdung der *kadhi*s von ihrer lokalen Gemeinschaft dadurch verstärkt, dass sie außerhalb ihrer Heimatgemeinde arbeiten. Da das einst ehrwürdige, wenngleich kontroversielle, *kadhi*-Amt zu einem säkularen Beamtenposten geworden ist, bevorzugen es potentielle *kadhi*-Anwärter, in islamischen Bildungsinstitutionen zu arbeiten (siehe Hirsch 1998:122-3, 122, n.25). Während Muslime/innen den Gang zum Kadhi-Gericht als eine Annäherung an den säkularen Staat empfinden, sehen nicht-muslimische Regierungsbeamte diese Gerichte als Beweis für die religiöse Toleranz der Regierung und als fortwährende Institution muslimischer

---

im Zuge der staatlichen Reformen zur Professionalisierung des Justizapparates abgeschafft.

28 Es bleibt zu evaluieren, inwiefern Bildung, westliche Einflüsse und Zugang zu Rechtswissen diese Änderung in der Haltung von Swahili-Frauen beeinflusst haben.

Autorität (siehe Hirsch 1998:116, 243). Im Bewusstsein dieser komplexen Beziehungsstrukturen um die Kadhi-Gerichte und ihre Akteure/innen gilt es nun zu etablieren, in welchen Fällen Swahili sich an diese wenden.

Die Kadhi-Gerichte in Kenya sind für folgende Bereiche zuständig: Beide Ehepartner können die Wiederherstellung der Eherechte, die Rückgabe von Eigentum, das Sorgerecht[29], Gerichtskosten, und „any other relief“[30] einklagen. Die Frau kann die Scheidung verlangen, wenn einer der oben erwähnten Gründe gegeben ist. Zudem kann sie eine Unterhaltsklage (für sich und/oder die Kinder) einreichen, ihre Brautgabe (arab. *mahr*, Swahili *mahari*)[31], Unterkunft und das Scheidungsdekret einfordern. Der Ehemann hat das Recht, die Rückkehr der Ehefrau in das eheliche Heim einzuklagen.[32] Dies zeugt allerdings vom offensichtlichen Ungehorsam seiner Frau und verringert seinen *heshima*. Um die Chancen auf ihren Erfolg vor Gericht zu vergrößern, werden von beiden Ehepartnern bevorzugt Klagen, die mehrere Gründe anführen, eingereicht (siehe Hirsch 1998:22, 126).

Ich möchte hier nur auf die sozio-religiösen Implikationen der Fälle eingehen (siehe Hirsch 1998, Appendix C, für die Zusammenfassung der Fälle). Aufgrund der von Hirsch durchgeführten Untersuchung am Kadhi-Gericht von Malindi involviert ein Viertel aller Fälle eine verlassene Ehefrau, die sich an das Gericht mit der Hoffnung auf Scheidung wendet (siehe Hirsch 1998:4). In

---

29 Was das Sorgerecht anbelangt, bevorzugen Frauen sich an die Magistrate zu wenden. Diese tendieren eher als der kadhi dazu, der sich vorwiegend an die sharia-Bestimmungen hält, die Vormundschaft von Kindern unter 16 Jahren der Mutter zu übertragen (siehe Hirsch 1998:130). Strobel beschreibt bereits für das späte 19.Jh., dass Frauen sich bevorzugt an Kolonialbeamte wenden, da sie dem von den kadhis unterstützten patriarchalischen System misstrauten (siehe Strobel 1979:59).

30 Diese Formulierung stammt aus einem Erlass von 1920. Hirsch fügt körperliche und psychische Grausamkeit als Scheidungsgründe hinzu. Es stellt sich somit die Frage, ob dies in dieser Formulierung impliziert ist. Da Grausamkeit kein Scheidungsgrund in der shafi'itischen Rechtsschule ist, weist dies daher auf die Möglichkeit der Anwendung von Meinungen anderer Rechtsschulen hin? In der Literatur findet sich über diesen, für die Streitparteien wesentlichen Punkt, kein klärender Hinweis.

31 Die Brautgabe (Geld, Wertgegenstände, etc.) wird vom Mann der Frau übertragen, gewöhnlich ein Teil mit der Eheschließung, und ein Teil zu einem späteren Zeitpunkt, und kann spätestens bei der Scheidung von der Frau eingefordert werden. Diese Brautgabe stellt somit eine finanzielle Absicherung für die Frau dar und ist ein wesentlicher Bestandteil des islamischen Ehevertrags.

32 Zu diesem Punkt bemerkt Hirsch (siehe Hirsch 1998:86), dass der Gehorsam der Frau noch immer gesetzlich geltend gemacht wird, während Anderson (siehe Anderson 1970:105) bereits in den 1950ern schreibt, dass die Gerichte dies nicht mehr anordnen.

der Mehrheit der Fälle dient das Gericht primär als Vermittlungs- und Schlichtungsstelle, selbst wenn die Ehe letztendlich geschieden wird. Es zeigt sich zudem die Rolle von Familienmitgliedern, angesehenen Persönlichkeiten und Gerichtsbeamten als Vermittler/innen. Wenn Frauen diese Vermittlungsoptionen abschlagen und direkt zum *kadhi* gehen, drückt dies ihre Bestimmtheit aus, die Ehe beenden zu wollen. Wenn allerdings der Ehemann zum Gericht geht, zeugt dies von seinem Wunsch einer möglichen Versöhnung, da er die Ehe außergerichtlich auflösen kann. Zudem wird ersichtlich, dass rechtliche Grundlagen in der Praxis negiert beziehungsweise modifiziert werden. So harren Ehefrauen länger als die rechtlich vorgeschriebenen drei Tage ohne Unterhalt aus. Ihr Ausharren ist zur Rettung der Ehe und zur Wahrung des sozialen Status von Bedeutung.

Wenngleich Hirsch die Fälle nicht direkt in ihren sozialen Hintergrund setzt, ist es naheliegend, dass finanzielle Schwierigkeiten Frauen zu Gericht zwingen. Hirsch stellt sowohl eine Verbindung her zwischen fehlendem Unterhalt und sozialer Schicht, als auch zu allgemeinen wirtschaftlichen Engpässen. Die sozio-ökonomische Situation kennend, petitionieren Frauen daher nicht nach der rechtlichen Minimumszeit. Wie einzelne Fälle zeigen, müssen oder wollen Frauen entgegen der *sharia*-Vorschrift auch permanent zum Haushaltseinkommen beitragen (siehe Hirsch 1998:96-7).[33] In einem Fall arbeiten die Ehepartner in verschiedenen Städten, was ihre moderne Einstellung und auch die finanzielle Notwendigkeit widerspiegelt, da der Ehemann darauf bestehen könnte, dass die Frau mit ihm mitzuziehen hat. Hirsch hat ferner festgestellt, dass Männer vor Gericht gerne ihr Recht auf die Arbeitskraft ihrer Frau einfordern. *Kadhi*s gewähren dies in der Hoffnung auf eine friedvolle Beziehung (siehe Hirsch 1998:100). Vor allem wenn der eheliche Frieden bedroht ist, wie z.B. bei (vermeintlichem) Ehebruch, bestehen Männer auf den Buchstaben der *sharia*.

Was die Ehefrau betrifft, so findet Eifersucht, oft durch (eine) weitere Ehefraue(n) verursacht, rechtlichen Ausdruck in Unterhaltsklagen, die zu einer Scheidung führen können. Zusätzlich kontern Ehefrauen Ungehorsamsklagen mit Anschuldigungen von Grausamkeit und mangelndem Unterhalt. Wenngleich dies indirekte Formulierungen eines Scheidungswunsches sind, führen

33 Auch Brown folgert, dass wirtschaftliche Gründe hinter dem Durchbrechen sozialer Stereotype stehen (siehe Brown 1994:100).

sie in Kombination meist zum Ziel. In diesen Fällen scheint auch der hohe Prozentsatz verlassener Ehefrauen auf, die sich selbst um den Erhalt ihres Scheidungsdekrets kümmern müssen. Was zudem festgestellt werden kann, ist das hohe Bewusstsein der Muslime/innen in Bezug auf ihre Rechte – allerdings nicht unter kenyanischem Recht, wie Hirsch anmerkt (siehe Hirsch 1998:89-90). Bedeutsam ist, dass sie nach Bedarf auf sie insistieren oder sie ignorieren.

Die Position des *kadhi* ist schwieriger festzulegen. Seine von Muslimen angefochtene Position scheint in einem Fall ebenso auf wie sein Verweis auf seinen eingeschränkten Rechtsbereich. Soweit die von Hirsch beschriebenen Fälle eine Aussage zulassen, muss die dem *kadhi* zugeschriebene frauenfreundliche Haltung differenziert werden: Er erwartet prinzipiell von den Ehefrauen, ausgeharrt zu haben, und insistiert auf Versöhnungsversuche. Folglich müssen Frauen ebenso hartnäckig auf ihre Rechte, beziehungsweise ihren Wunsch nach einer Scheidung, beharren.

Auf die in der Literatur beschriebene Diskrepanz im islamischen Recht zwischen Theorie und lokaler Praxis zurückkommend, bestätigt Hirsch dies in ihrer Studie. Die Realität im Kadhi-Gericht des 20.Jh. kontrastiert mit den Rechtsprinzipien, die es administrieren und anwenden soll (siehe Hirsch 1998:38-9). Soziale Normen, wie *heshima* und Ausharren, herrschen in Gerichtssitzungen vor.

Das Rechtswissen, das Swahili ermöglicht, sich an die Gerichte zu wenden, erwächst aus dem Bewusstsein religiöser Rechte und Pflichten, welches ihnen innerhalb der Familie von Kindesalter an vermittelt wird. Ebenso dienen Koranschulen, Diskurse in Moscheen und Pamphlete als Wissensquellen. Hirsch behauptet, dass Männer mehr Zugang zu diesem Wissen haben als Frauen, und somit dem rechtlichen Diskurs näher stehen. Wenngleich vorwiegend Männer im islamischen Rechtsbereich tätig sind, so ist es wert, diese vermeintliche Entfremdung der Musliminnen von Rechtstexten in zukünftigen Studien zu hinterfragen.[34] Die Fälle in den Kadhi-Gerichten zeigen jedoch eindeutig, dass „the legal consciousness of marriage“ (Hirsch 1998:109) in Frauen und Männern verankert ist.

34 Nana Asma'u beispielsweise, die Tochter der Leitfigur des Jihads in Nordnigeria im 19.Jh, Usman dan Fodio, hat sich in ihren Werken auch mit sharia-Themen befasst.

Zanzibar

Seit der Unabhängigkeit hat das Justizsystem Zanzibars einige Änderungen erfahren. So wurde die duale Jurisdiktion 1963 abgeschafft (siehe Cotran 1970, 'Tanzania':160-1). Weitere Veränderungen, die die politische Geschichte Zanzibars widerspiegeln, haben die Position der Kadhi-Gerichte allerdings nicht wesentlich verändert. Nach der Revolution 1964 schließt Zanzibar noch im selben Jahr eine Union mit dem Festland, Tanganyika, und bildet seither die Vereinigte Republik Tanzania. Die Inseln haben sich ihren autonomen Status allerdings in vielerlei Hinsicht bewahrt. So hat Zanzibar seine eigene Regierung und einen Obersten Gerichtshof, und die Rechtsprechung ist nicht Teil der Unionspolitik geworden (siehe Bailey 1973:50; Bierwagen und Peter [n.d.], Vol.II:96)[35]. Im Gegensatz zu Kenya hat der Berufungsgerichtshof keine Jurisdiktion in islamischen Angelegenheiten, die ihren Ursprung im Kadhi-Gericht nehmen (siehe Bierwagen und Peter [n.d.], Vol.I:36). Mit der Entmachtung des Sultans wurden auch die ibaditischen Richter sowie ihre Gerichte abgeschafft. Für die shafi'itischen Richter sind die Bestimmungen bezüglich Familienrecht nach der Revolution mehr oder weniger gleich geblieben (siehe Hanak 1994:70).

Die Kadhi-Gerichte wurden 1969 mit dem People's Court Decree bestätigt. In einem nächsten Schritt kehrt man 1985 wieder zum Common Law System der Gerichtsbarkeit zurück. Die Anzahl der Gerichtsinstanzen wird reduziert und die beibehaltenen Kadhi-Gerichte sind von nun an mit der Jurisdiktion in Fällen von *personal status*, Ehe, Scheidung und Erbrecht ausgestattet, vorausgesetzt alle Parteien sind muslimisch. Wenn wir auf die Definition der den Kadhi-Gerichten unterstellten Rechtsbereiche vertrauen können, so haben sie eine Reduzierung erfahren. Inwieweit diese Veränderung in der Praxis reflektiert ist, muss untersucht werden. Nach Anderson 1970 sind die Quellen über den Rechtssektor spärlich (siehe Hanak 1994:70, 75) und erst in den vergangenen Jahren wurde diese Thematik von Forscher/innen aufgenommen. In ihrer Arbeit verweist Hanak auf Bemühungen der Regierung, rechtliche Normen den sozialen Bedürfnissen anzupassen. Da diese Bemühungen vom säkularen Festland stammen, werden sie in Zanzibar als Angriff auf die rechtliche Au-

35 Obwohl die tanzanische Regierung dafür nicht zuständig ist, erkennt sie die islamischen Gerichte in Zanzibar an (siehe Bierwagen und Peter [n.d.], Vol.I:34, n.262).

tonomie aufgefasst. Daher führten derartige Vorstöße ähnlich wie in Kenya zu heftigen Protesten (siehe Hanak 1994:70-3).

Ebenso wie Hirsch betont auch Hanak die in jüngster Zeit erwachsene Bedeutung der Kadhi-Gerichte für Frauen, die sich primär an diese wenden, um die Scheidung zu erreichen. Zusätzlich fordern sie Unterhalt, das Sorgerecht und die Rückgabe von Eigentum (siehe Hanak 1994:84; Hanak 1996:32). Auch in Zanzibar werden soziale und ökonomische Konflikte in Form von Unterhaltsklagen ausgedrückt (siehe Hanak 1996:27-8, wo sie darauf verweist, dass Unterhaltsklagen die am meisten eingebrachten sind). Hanaks Untersuchung bestätigt die Ergebnisse von Hirsch und Brown für Kenya: Frauen sind die Initiatorinnen von Klagen und erhalten Urteile in ihrem Sinne. Hanak erklärt dies mit der sprachlichen Kompetenz, die Frauen während der Gerichtssitzung anwenden, mit dem Bewusstsein ihrer Rechte und der vermehrten sozialen Akzeptanz zu Gericht zu gehen. Diese neue Akzeptanz resultiert laut Hanak auch aus dem Macht- und Ansehensverlust der Kadhi-Gerichte.

In den drei von Hanak dargestellten Unterhaltsklagen von 1990 (für die Transkription und Übersetzung der Fälle siehe Hanak 1994) ist die Ehe polygyn, wodurch die mutwillige Unterlassung des Unterhalts leicht etabliert werden kann, da die finanzielle Kapazität des Mannes die einzige rechtliche Bedingung ist, dass er eine weitere Ehefrau heiraten kann. In einem Fall besteht die Frau bereits nach drei Tagen ohne Unterhalt auf ihrem Recht, verweist jedoch zur Bekräftigung ihrer Position auf die lange Dauer des Ausharrens unter schwierigen Umständen. Es ist ersichtlich, dass polygyne Ehen die Beziehungen sowohl sozial als auch finanziell belasten. Auch Unterkunft ist ein Thema in diesem Zusammenhang. Männer ignorieren diese Pflicht – die vom *kadhi* bestätigt wird – und ihr Nicht-Erfüllen kann daher zu einem legitimen Grund einer gerichtlichen Scheidung werden. Zudem zeigt sich, dass Frauen noch immer von der Erlaubnis ihres Ehemannes abhängen, wenn sie bezahlter Arbeit nachgehen oder verreisen wollen. In einem Fall verweigert der Mann der Frau, arbeiten zu gehen, gibt ihr aber auch keinen Unterhalt. Die Frau beschlagnahmt daher Eigentum des Mannes, um Geld, das sie ihm geborgt hat, zurückzubekommen. Wenngleich keiner der drei Ehemänner die Klage mit einer Ungehorsamsklage kontert, versucht jeder mit dem unangebrachten Verhalten der Frau den Richter auf seine Seite zu bringen.

In einem der drei Fälle wirft der Richter der Ehefrau vor, ausgeharrt zu haben, was sie mit ihrem Hoffen auf eine Verbesserung der Beziehung erklärt. Genau dieses Argument hat Hirsch in ihrer Studie herausgearbeitet. Auch der *heshima* von Männer zeigt sich in Gerichtssitzungen: Männer fühlen sich unwohl, wenn sie vor dem Richter ihr Privatleben darlegen sollen. In den von Hanak dargestellten Fällen ist der Ehemann derjenige, der unfreiwillig vor Gericht erscheint. Mann versucht die Krise durch außergerichtliche Vermittlung zu lösen; ein Versuch, den der Richter bestätigt sehen will, ehe er die Scheidung gewährt. Der Richter bringt zudem in diesen Diskursen seinen moralischen Aspekt ein: Er mahnt zu 'angemessenem' Verhalten und erinnert die Streitparteien an ihre Pflichten.[36] Ebenso wie in Kenya macht der Richter auf seine eingeschränkte Kompetenz aufmerksam. In einem Fall kommt auch der Verdacht auf, dem *kadhi*s ausgesetzt sind, als der Ehemann dem *kadhi* seine Bestechlichkeit vorwirft.

Im Gegensatz zu Hirsch versucht Hanak die Akteure/innen direkt in ihren sozialen Kontext zu setzen. Sie etabliert, dass der Großteil der Klägerinnen aus der unteren Mittelschicht kommt. Diese Schicht hat offensichtlich ausreichend Wissen über Rechtsinstitutionen, um sich an das Gericht wenden zu können, und steht wirtschaftlich in einer Position, die den Frauen nicht ermöglicht, ohne den Unterhalt des Mannes, dessen Einkommen in dieser Schicht unregelmäßig ist, auszukommen. Hanak stellt fest, dass nur eine geringe Anzahl der Fälle aus der Oberschicht eingebracht wird, da finanzielle Vernachlässigung für Frauen aus dieser Schicht schwierig zu beweisen ist. Der Gang zum Richter könnte daher auch sozial weniger akzeptabel für sie sein (siehe Hanak 1994:159-62).

Auch wenn die drei Zanzibari Fälle quantitativ nicht repräsentativ sind, werden im Wesentlichen die gleichen Entwicklungen wie in Kenya sichtbar: Das Zögern der Streitparteien, mit ihren Eheproblemen an die Öffentlichkeit zu treten, sowie die Diskrepanz zwischen *sharia*-Vorschreibungen und der sozioökonomischen Situation, die folglich an kontemporäre Bedürfnisse angepasst werden.

---

36 Wie z.B., ob die Frau die Zustimmung des Mannes erhalten hat, der Mann sich seiner Unterhaltspflicht bewusst ist, er die Frau über eine weitere Ehe informiert hat. Zusätzlich bekräftigt er das Bild des Ehefriedens und der Harmonie (siehe Hanak 1994:180, 214, 225).

Kadhi-Gerichte – *sharia*-Gerichte?

Die rezente Literatur, die Aufschlüsse über die Bedeutung der Kadhi-Gerichte gibt, legt ihr Schwergewicht auf den sozialen Kontext in der Analyse des Wandels, dem sich diese Gerichte unterzogen haben. Dieser Zugang hat sich in erster Linie mit den Akteuren/innen auseinandergesetzt und vermittelt ein interdisziplinäres Bild der Rolle der islamischen Gerichte. Dennoch muss auch der soziale Faktor in den rechtlichen und historischen Veränderungen noch kohärenter dargestellt werden. Zudem sollte dieser soziale Faktor mit dem der islamischen Rechtsliteratur innewohnenden Potential der Neuinterpretation in Verbindung gebracht werden. Dieses Potential können *kadhi*s ausschöpfen, um Urteile an kontemporäre Umstände anzupassen und um diese Adaptierung gleichzeitig zu rechtfertigen. Der Autor al-Nawawi schreibt, dass der Richter von Frauen eingebrachte Klagen bevorzugen soll. Andere islamische Literatur rät dem Richter zur Unterstützung der 'schwächeren' der beiden Parteien (siehe Messick 1993:163-4). Die implizierte Diskriminierung negierend, kann sich 'schwach' sowohl auf den sozialen Status als auch auf das Geschlecht beziehen, und könnte eine Quelle sein, dass sich *kadhi*s der Unterstützung von weiblichen Parteien verpflichtet fühlen. Da al-Nawawi die bedeutendste Quelle von Swahili-Juristen zur shafi'itischen Rechtsschule ist, ist es notwendig zu erfragen, ob *kadhi*s seinen Rat umsetzen, wenn sie Frauen vor Gericht unterstützen. Bisher ist keine Studie auf diesen möglichen und höchst wahrscheinlichen Hintergrund eingegangen.

Wenn wir die Veränderungen, die in den Kadhi-Gerichten in der post-kolonialen Zeit stattgefunden haben, betrachten, können wir folglich von ihnen als Indiz sozio-ökonomischer Veränderungen sprechen? Brown, Hanak und Hirsch haben gezeigt, dass sich die Rolle der Kadhi-Gerichte zugunsten ihrer Zugänglichkeit für Frauen und eine breitere Bevölkerungsschicht geändert hat. Der Machtverlust der Gerichte erleichtert es den Klägerinnen und Klägern sich an sie zu wenden, ohne Aufsehen zu erregen. Die unterschiedlichen Ausgangspositionen einer muslimischen Ehe erklären, dass hauptsächlich Frauen diese Gerichte aufsuchen. Abgesehen von ihrer Unzufriedenheit mit der ehelichen Situation sind sie durch wirtschaftliche Engpässe und minimale Unterstützung ihrer Familien gezwungen, ihre Rechte einzuklagen. Urteile zu ihren Gunsten werden von den *kadhi*s ermöglicht, die selbst ihre Position in der post-kolonialen Gesellschaft neu zu definieren hatten. Ihre

Deklarierung als „women's kadhis" (siehe Brown 1994:100; Hirsch 1998:136) muss in Relation zu der Opposition, die ihnen von Muslimen entgegengebracht wird, als auch jener von staatlicher Seite, gesehen werden. Diese Rollenverteilung ist jedoch flexibel und vom Kontext abhängig. Wenn Muslime/innen ihren religiösen Status gegenüber dem Staat zu verteidigen haben, agieren sie als Gruppe, wie sich in Kenya wie auch in Zanzibar zeigt. Die drei Autorinnen argumentieren weiters, dass die frauenfreundliche Einstellung des *kadhi* für Musliminnen ermutigend und für die *kadhi*s selbst zu neuen Entscheidungen inspirierend ist.

Um diese Ergebnisse in einen breiteren Kontext zu stellen, habe ich die Studie Mir-Hosseinis über Marokko und den Iran herangezogen. Es stellt sich heraus, dass viele ihrer Postulate auch auf die Swahili zutreffen. Sowohl in Marokko als auch im Iran sind mehrheitlich Frauen die Klägerinnen. Wenngleich die rechtlichen Ausgangspositionen in diesen beiden Ländern unterschiedlich sind, so zeigt sich dennoch die überwiegende Zahl der Unterhaltsklagen, als Basis einer möglichen Scheidung, die meist von Ungehorsamsklagen des Mannes gekontert werden (siehe Mir-Hosseini 1993:50). Ein weiterer 'ungelöster ehelicher Konflikt' (Mir-Hosseini 1993:119) ist laut Mir-Hosseini Polygynie. Auch Mir-Hosseini, die in unterschiedlichen sozio-kulturellen Rahmenbedingungen forschte, weist auf das Ausharren der Frauen hin und auf ihre Manipulation, wie Anschuldigungen des Ehebruchs, die auch in den von Hirsch verwendeten Fällen aufscheint. Ebenso wie Hirsch sieht sie eine enge Beziehung zwischen dem finanziellen Unvermögen von Männern unterer sozio-ökonomischer Schichten und deren Machtverlust über ihre Frauen. Die Ehe gerät somit aus dem Gleichgewicht und wenn die Frau insistiert, hat der Ehemann die Scheidung zu gewähren, bzw. das Gericht vollzieht sie. Der Mann lässt aber verständlicherweise die Ehefrau die Initiative ergreifen (siehe Hirsch 1998:84, 96-97; Mir-Hosseini 1993:121). Mir-Hosseini hat zudem herausgearbeitet, dass das *sharia*-Ideal des den Unterhalt bereitstellenden Mannes noch immer, und damit die Realität ignorierend, gesetzlich geltend gemacht wird. Obwohl das Material über die Swahili nicht direkt auf diesen Punkt verweist, können wir dennoch schließen, dass *kadhi*s dieses Ideal nicht konsequent aufrechterhalten. Zum einen müssen sie die Unterhaltsrolle des Mannes bestätigen, zum anderen kennen sie die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und ermutigen Frauen auszuharren. Sie gewähren die Scheidung, wenn

sie sich des Ausharrens vergewissert haben. Geschiedene Frauen können es einfacher finden, für sich aufzukommen, da sie unbeeinflusst vom Wunsch ihres Mannes agieren und somit bezahlter Arbeit nachgehen können. In der Praxis werden somit Strategien angewandt, um die Kluft zwischen dem Idealen und der Realität zu überbrücken. Mir-Hosseini verweist darauf, dass diese Kluft vielfach der Ursprung ehelicher Diskrepanzen ist. Vor allem von der ärmeren Bevölkerung Marokkos wird diese These bestätigt. Das Material über die Swahili ist nicht kohärent genug, um die gleichen Schlüsse zu ziehen. Trotzdem kann darauf verwiesen werden, dass Hanaks und Hirschs Studien eine ähnliche Diskrepanz als Hauptursache des Scheiterns von Ehen indizieren.

Dass eine 'strenge' Auslegung islamischer Richtlinien im Swahili-Alltag nicht praktiziert wird, kann ebenso aus den Disputen erschlossen werden: Eheliche Pflichten werden modifiziert und ignoriert, wie auch sozio-kulturelle Konzepte Gerichtsverhandlungen prägen. Vor allem die Fälle in Zanzibar zeigen, dass die Trennung des ehelichen Budgets nicht respektiert wird, wovon der Ehemann profitiert. Ebenso ambivalent ist die Position der Kadhi-Gerichte, die die Reste islamischen Rechts im säkularen Justizapparat aufrechterhalten wollen und gleichzeitig Reformversuche, die für die Gleichberechtigung von Musliminnen und andere Menschenrechtsanliegen eintreten, abwehren. Vom nicht-muslimischen Standpunkt aus sind Kahdi-Gerichte somit noch immer islamische Gerichte. Aus muslimischer Sicht sind sie sowohl Kadhi-Gerichte – damit beziehe ich mich auf deren lokale Bedeutung und Geschichte, wie hier dargestellt – als auch *sharia*-Gerichte: *sharia*-Gerichte, wenn es um die Verteidigung der Position von (Swahili) Muslimen/innen im Staat geht; Kadhi-Gerichte, wenn Individuen zu Gericht gehen, um Vermittlung zu suchen oder sich einen besseren sozialen Status auszuverhandeln. Durch die starke Durchdringung der Kadhi-Gerichte mit säkularen Institutionen differenzieren Swahili die Verwendung der Kadhi-Gerichte, indem sie sich an diese oder, wenn möglich, an säkulare Einrichtungen wenden. Die Position der Kadhi-Gerichte in Zanzibar unterscheidet sich von Kenya, da sich die Inseln ihre rechtliche Autonomie erhalten haben. Der Kampf um ihre Legitimität betrifft somit mehr das Festland.

Die Studien über die Kadhi-Gerichte in Kenya und Zanzibar in der postkolonialen Periode heben beinahe ausschließlich ihre Rolle als Fora für Frau-

en zur Einforderung ihrer Rechte hervor. Es soll die Aufgabe zukünftiger Forschung sein, zu evaluieren, ob dies tatsächlich die Rolle dieser Gerichte schlechthin ist.

Schlussfolgerung

Trotz der jahrhundertelangen Existenz der Kadhi-Gerichte an der Swahili-Küste wissen wir wenig Konkretes über ihre Geschichte, ehe die Busaidi Herrscher ihre Institutionalisierung forcierten. Die sozio-rechtliche Geschichte Zanzibars könnte mit Hilfe der Gerichtsakten, von den 1870er Jahren bis in die 1960er, lückenschließender aufgezeigt werden. Durch die unlineare und widersprüchliche Intervention der Kolonialmacht im Rechtsbereich erhielt das islamische Recht im wesentlichen seine heutige Form. Weitere Reformversuche wurden sowohl in Kenya als auch in Zanzibar erfolgreich abgewendet. Eine Evaluierung der Veränderungen im islamischen Recht aus der Sicht der Betroffenen scheint bisher nicht erfolgt zu sein.

Wenngleich die Studien, auf die ich mich in diesem Artikel stütze, keinen sozio-historischen Schwerpunkt haben, so wurde herausgearbeitet, dass die Akteure/innen in den Kadhi-Gerichten die religiösen Komponenten, die diesen Gerichten und auch den Gesetzen, die sie anwenden sollen, innewohnen, aus verschiedenen Gründen ignorieren. Weder das islamische Recht noch die Gerichte, die diese Gesetze heute eher repräsentieren als anwenden, sind veränderungsresistent geblieben. Diese Veränderungen entspringen sowohl umfassenderen externen Umwandlungen als auch einem internen Wandel in der Gesellschaft. Bis jetzt wurde dargestellt, dass die Kadhi-Gerichte in erster Linie als Verhandlungsfora dienen. Unter Berücksichtigung der Entwicklungen in den 1990er Jahren in Kenya und auch in Zanzibar könnte sich in weiteren Studien zeigen, dass diese Gerichte eine wesentliche Bedeutung in der Repräsentation der Muslime/innen im säkularen Staat gewonnen haben. Im Bewusstsein der Lückenhaftigkeit des verwendeten Materials wird es die Aufgabe zukünftiger Studien sein, diese Thesen zu hinterfragen und in einen kohärenteren gesellschaftlichen Kontext zu stellen.

Abstract

This paper is a preliminary account of individual studies on the role of Islamic courts in contemporary Kenya and Zanzibar, Tanzania. The material used points to historical, political, social and economic factors which triggered the changes in the use of the Kadhi's Courts. In Kenya, Muslims' minority status implies that, due to the encroachment of the state into their legal affairs – a process which dates back to colonial times – the Kadhi's Courts are an important institution for their representation in the secular state. Focusing on the actors, it has been shown that the litigants in both courts adapt Islamic legal principles to their needs. Given the recent trend of women appearing as THE plaintiffs and being very successful in this role, we shall relate this phenomenon to *sharia* provisions as well as to the changing position of Kadhi's Courts. Considering the courts' role in mediating between disputing parties, it should be questioned whether they are still legal Islamic institutions or are rather fora for negotiation.

Bibliographie

Africa South of the Sahara 2001. 30th Edition. London: Europa Publications.

Anderson, J. N. D. 1970. Islamic Law in Africa. London: Frank Cass & Co.

Bailey, Martin. 1973. The Union of Tanganyika and Zanzibar: A Study in Political Integration. Syracuse: Eastern African Studies Program.

Bakari, Mohamed. 1995. „Muslims and the Politics of Change in Kenya", in Bakari, Mohamed, und Saad S. Yahya, eds. Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar of Contemporary Islam in Kenya. Nairobi: Mewa Publications.

Bakhressa, Salim K. 1992. Kamusi ya Maana na Matumizi. Nairobi–Dar es Salaam–Kampala: Oxford University Press.

Bierwagen, Rainer Michael, und Chris Maina Peter. [n.d.]. The Constitution of the United Republic of Tanzania: A Study of the Fifth Amendment of 1984. [s.l.], [s.n.].

Brown, Beverly B. 1994. „Islamic Law, Qadhis' Courts and Muslim Women's Legal Status: The Case of Kenya". Journal Institute of Muslim Minority Affairs 14 (1&2): 94-101.

Cotran, E. 1970. „Kenya", in Allott, Anthony N., ed. Zweite Auflage. Judicial and Legal Systems in Africa. London: Butterworths.

Cotran, E. 1970. „Tanzania", in Allott, Anthony N., ed. Zweite Auflage. Judicial and Legal Systems in Africa. London: Butterworths.

El Alami, Dawoud Sudqi, and Doreen Hinchcliffe. 1996. Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World. London–The Hague–Boston: Kluwer International.

Encyclopedia of Africa South of the Sahara. 1997. Hrsg. von John Middleton [et al.]. Vol. 2. New York–London: Charles Scribner's Sons.

Hanak, Irmi. 1994. Gericht–Sprache–Macht: Überlegungen zur Realisierung von Dominanzverhältnissen in und durch sprachliche Kommunikation am Beispiel des Familiengerichts in Zanzibar. Wien: Afro-Pub.

Hanak, Irmi. 1996. „Language, Gender, and the Law: Divorce in the Context of Muslim Family Law in Zanzibar". African Languages and Culture 9 (1): 27-42.

Hirsch, Susan F. 1998. Pronouncing & Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court. Chicago & London: University of Chicago Press.

Johnson, Frederick. 1939. A Standard Swahili-English Dictionary. Nairobi–Dar es Salaam: Oxford University Press.

Martin, Esmond Bradley. 1978. Zanzibar: Tradition and Revolution. London: Hamish Hamilton.

Messick, Brinkley. 1993. The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.

Mir-Hosseini, Ziba. 1993. Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law. Iran and Morocco Compared. London–New York: I.B. Tauris & Co.

Mirza, Sarah, und Margaret Strobel, eds. 1989. Three Swahili Women: Life Histories from Mombasa, Kenya. Übersetzt von S. Mirza and M. Strobel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Mwangi, Kuria. 1995. „The Application and Development of Sharia in Kenya: 1895-1990", in Bakari, Mohamed, und Saad S. Yahya. eds. Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar of Contemporary Islam in Kenya. Nairobi: Mewa Publications.

Nasir, Jamal J. 1990. Zweite Auflage. The Islamic Law of Personal Status. London–Dordrecht–Boston: Graham & Trotman.

Parkin, David, ed. 1994. Continuity and Autonomy in Swahili Communities: Inland Influences and Strategies of Self-Determination. Wien–London: Afro-Pub–SOAS.

Pouwels, Randall L. 1987. Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900. Cambridge: Cambridge University Press.

Romero, Patricia W. 1988. „Mama Khadija: A Life History as Example of Family History", in Romero, Patricia W, ed. Life Histories of African Women. London and Atlantic Highlands: Ashfield Press.

Rosen, Lawrence. 1989. The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Schacht, Joseph. 1964. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press.

Schacht, Joseph. 1965. „Notes on Islam in East Africa". Studia Islamica 23: 91-136.

Strobel, Margaret. 1979. Muslim Women in Mombasa, 1890-1975. New Haven and London: Yale University Press.

Swartz, Marc J. 1979. „Religious Courts, Community, and Ethnicity among the Swahili of Mombasa: An Historical Study of Social Boundaries“. Africa 49 (1): 29-40.

Yahya, Saad S. 1995. „The Uses and Abuses of Wakf“, in Bakari, Mohamed, und Saad S. Yahya, eds. Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar of Contemporary Islam in Kenya. Nairobi: Mewa Publications.