

Aus:

ROMAN LOIMEIER

Eine Zeitlandschaft in der Globalisierung

Das islamische Sansibar im 19. und 20. Jahrhundert

Februar 2012, 216 Seiten, kart., zahlr. z.T. farb. Abb., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1903-4

Zeit und Zeitvorstellungen sind zentraler Bestandteil gesellschaftlicher Ordnung. Die konkrete Ausgestaltung von Zeitordnungen ist Inhalt vielfältiger sozialer, politischer und religiöser Aushandlungsprozesse. Roman Loimeier beleuchtet die Entwicklung der islamischen Zeitlandschaft Sansibar im 19. und 20. Jahrhundert aus unterschiedlichen Perspektiven und zeigt, dass Konflikte um die »rechte Zeit« in islamischen Gesellschaften eine besondere Dynamik aufweisen, beispielsweise bei der Frage der Sichtung des Mondes und der Festlegung islamischer Festtage: Muslimische Gemeinschaften sind ausgeprägte Zeitgemeinschaften. Auseinandersetzungen um die »rechte Zeit« sind daher elementarer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens.

Roman Loimeier ist Professor für Ethnologie an der Universität Göttingen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1903/ts1903.php

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis | 7

Vorwort | 9

1. Einleitung | 13

2. Der historische Rahmen: Vom Zyklon (1872)
zur Revolution (1964) | 23

3. Die Zeitlandschaft Sansibar | 43

4. Transzeitlichkeit | 57

5. Die „religiöse“ Zeit | 71

6. Die „Uhrzeit“ in Sansibar | 87

7. Ein neues Zeitgefühl: Sport, Zeitungen und Bollywood | 117

8. Die Schule: eine Institution
zwischen den Zeitordnungen | 133

9. Die *baraza*: Zur Verortung der Zeit in Sansibar | 155

10. Schluss: Die Zeitlandschaft Sansibar im „global now“ | 181

Literaturverzeichnis | 185

**Akten des Zanzibar National Archive (ZNA)
und des Public Record Office (PRO) | 201**

Zeitungen | 203

Gesprächspartner in Sansibar | 205

Anhang | 207

Personen-, Orts- und Sachregister | 211

Vorwort

Die Grundlagen für dieses Buch wurden im Rahmen eines an der Universität Bayreuth angesiedelten Forschungsprojekts zum islamischen Bildungswesen in Sansibar¹ gelegt, das ich 2006 am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin weiterführen und 2010 an der Universität Göttingen abschließen konnte.² Im Rahmen dieser Forschungsarbeiten hielt ich mich zwischen 2001 und 2010 acht Mal in Sansibar auf und lebte dabei ein Jahr in der historischen Altstadt Sansibars.³ Die Beschäftigung mit der islami-

-
- 1 Meine Forschungsarbeiten in Sansibar waren Teil des von der DFG geförderten „Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs 560“ (Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse) an der Universität Bayreuth, in welchem ich zwischen 2000 und 2005 das Teilprojekt C4 „Das islamische Bildungswesen in Ostafrika im Spannungsfeld von Lokalität und Globalität“ leitete. Die Ergebnisse dieses Projekts konnte ich im Jahre 2009 unter dem Titel *Between social skills and marketable skills: The politics of Islamic education in 20th century Zanzibar* bei Brill in Leiden publizieren.
 - 2 In den Jahren 2006 und 2007 arbeitete ich als „research fellow“ am ZMO und bearbeitete dort gemeinsam mit meinem Kollegen Hassan Mwakimako ein Forschungsprojekt zum Thema „Plurale Konzeptionen von Zeit in (trans)lokalen Kontexten“. Das erste Manuskript für dieses Buch entstand im Jahre 2008 an der University of Florida in Gainesville.
 - 3 Ich arbeitete im Februar-März 2001, von Juli-September 2002, im Februar-März und Juli-September 2003, im Juli-September 2004, von Juli-September 2007, im August 2009 und im August 2010 in Sansibar und lebte dabei in fünf Vierteln der Altstadt Sansibars: Malindi, Mkunazini, Baghani, Kajificheni und Shangani.

schen Bildung scheint zwar nicht direkt zum Thema „Zeit“ zu führen,⁴ im Rahmen meiner Forschungsarbeiten in den Aktenbeständen des *Zanzibar National Archive* (ZNA) und in den Gesprächen mit einer Vielzahl sansibarischer Gelehrter, Lehrer und Intellektueller wurde mir aber bald klar, dass Bildung untrennbar mit dem Faktor Zeit verbunden ist, etwa in der Vielfalt von Zeitkonzeptionen, die unterschiedliche Bildungsmodelle mit sich bringen. Meine Beschäftigung mit dem Thema Zeit wurde daher bald ein zweiter Schwerpunkt meiner Forschung in Sansibar.

Das Forschungsthema Zeit überwältigt durch seine fachliche Breite und historische Tiefe (s. weiterführend etwa Bergmann 1983, Munn 1992 und Muri 2004).⁵ Das Themenfeld Zeit eröffnet aber auch vielfältige Vernetzungsmöglichkeiten der Disziplinen, nicht nur in der Physik, Astronomie und Biologie, sondern ebenso in der Philosophie, Theologie, Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Religions-, Sport-, Musik- und Geschichtswissen-

4 Für den europäischen Kontext hat Michel Foucault (1994/1975) den Zusammenhang zwischen Zeit und Erziehung im Rahmen seiner Untersuchung der Schule als einer Disziplinierungsinstitution untersucht.

5 In der Flut der Texte wurde auch die Diskussion des Begriffs in den letzten Jahrzehnten immer unüberschaubarer. Als ich im Rahmen meines Forschungsprojektes über unterschiedliche Zeitkonzepte in Sansibar den Begriff der „Zeitlandschaft“ in Anlehnung an Arjun Appadurais Idee der „scapes“ (Appadurai 1996) als „timescape“ ins Englische übersetzte, dachte ich zunächst, dass ich der erste war, der diesen Begriff im Englischen in dieser Art und Weise benutzte. Bei der Suche nach Literatur zum Thema Zeit in den Gesellschaften des „Südens“ fiel mir jedoch ein von Ernst Halbmeyer und Elke Mader (Universität Wien) herausgegebener Sammelband zu Zeit- und Raumkonzepten bei Indianervölkern des südamerikanischen Amazonas-Tieflandes in die Hände, in welchem ebenfalls mit dem Begriff der „scapes“ und insbesondere mit dem der „timescapes“ gearbeitet wurde. Halbmeyer und Mader greifen dabei auf eine frühere (2004) Arbeit zurück, die ihrerseits von der Anthropologin Joanna Overing (University of St. Andrew’s) und ihrer Arbeit über Raum und Zeit bei den Piaroa Indianern des Orinoco-Tieflandes in Venezuela beeinflusst war (Overing 2004 und 1995). Besondere Erwähnung gebührt in diesem Kontext Barbara Adams „Timescapes of Modernity“ (1998), das von Appadurais „scape“-Begriff beeinflusst war. Zur Archäologie der Begrifflichkeit s. Halbmeyer/Mader 2004: 141.

schaft. Auch die jüngere akademische Literatur weist eine große Zahl zeit-relevanter Arbeiten auf (s. Harvey 1989 und Giddens 1996), wobei es neben den klassischen Arbeiten zur physikalischen Zeit- und Kalendergeschichte (s. Hawking 1988; Borst 1990 und Rüpke 2006) globalisierungsbedingt häufig um Fragen der Beschleunigung (s. Rosa 2004) oder der Organisation von Arbeitszeit unter den Bedingungen der Globalisierung (s. Raehlmann 2004) geht. In den jüngeren Diskussionen um Zeit dominiert zudem die analytische Perspektive auf (post)industrielle Gesellschaften, in denen Zeit heute aber meist nur im Sinne von „Uhrzeit“ als ökonomisch, politisch und sozial maßgebliche Größe anerkannt wird (s. Garhammer 1999), selbst wenn Wissen über eine frühere Zeitenvielfalt (Polychronie) weiterhin existiert. Neuere Forschungsarbeiten zum Thema Zeit aus der Perspektive der an unterschiedlichen Zeitkonzeptionen und Zeitordnungen vergleichsweise reichen Gesellschaften des „Südens“ sind hingegen bisher ausgesprochen rar.⁶ Der vorliegende Text stellt daher einen weiterführenden Beitrag zu eben diesem Bereich der Zeitforschung dar. Es geht darin vor allem um die Frage, wie im Rahmen des gesellschaftlichen Wandels in einer islamischen Gesellschaft wie der Sansibars unterschiedliche Konzepte von Zeit verhandelt werden. Für die Entwicklung von Zeitvorstellungen in Sansibar werden dabei zwei historische Zeitbrüche, nämlich der Zyklon des Jahres 1872 und die Revolution des Jahres 1964, als historischer Rahmen angenommen, innerhalb dessen sich eine spezifisch sansibarische Zeitlandschaft entwickelt hat.

Als Daten- und Quellengrundlage für meine Ausführungen konnte ich auf den Aktenbestand des *Zanzibar National Archive* zurückgreifen, insbesondere eine Vielzahl von Akten des Public Works Departments und des Departments of Education, aus denen sich die Entwicklung der kolonialen Zeitordnung Sansibars gut erschließen ließ. Im Rahmen meiner Besuche Sansibars konnte ich zudem zahlreiche, die Zeit in Sansibar strukturierende Ereignisse mit verfolgen: Den Fastenmonat Ramaḍān und die Auseinandersetzungen um seinen Beginn und die Feier des Fastenbrechens, die alljähr-

6 Ausnahmen sind ein Forschungsprojekt von Vanessa Ogle an der Freien Universität Berlin zum Thema „Zeitordnungen. Globale Geschichten von Uhrzeiten und Kalendern um 1900“ und die Arbeit von Christian Meier über Beschleunigungsprozesse im Ägypten des 19. Jahrhunderts im Rahmen eines Doktorandenkollegs an der Universität Konstanz zum Thema „Zeitkulturen“.

liche Feier des Neujahrs nach dem persischen Sonnenkalender in Makunduchi und den Kampf der Qur'anschulen um „Zeitfenster“ für ihren Unterricht in Konkurrenz zu den übermächtigen Regierungsschulen. Zudem stand mir eine Anzahl sansibarischer und tansanischer Tages- und Wochenzeitungen zur Verfügung und ich konnte meine Forschung mit den Mitgliedern kommunaler Sitz- und Gesprächsgruppen (swa.: *baraza*) diskutieren. Vor allem standen mir zahlreiche Freunde und Kollegen vor Ort mit Rat und Tat zur Seite und haben meine Überlegungen zum Thema Zeit kritisch kommentiert. Für ihre Kommentare danke ich insbesondere Bi Fatma Alloo, Mwalimu Idris, Ahmad Mgeni, Umar Sheha, Mwalimu Ramadhani Kututwa, Mwalimu Masoud Ahmad Shani, Mwalimu Muhammad Ali und Professor Abdul Sheriff. Ebenso bin ich Cornelia Panzacchi, Rita Schäfer und Christoph Marx dankbar, mit denen ich mich zum Thema Zeit austauschen konnte. Schließlich möchte ich Ulrike Freitag, Svenja Becherer, Katrin Bromber, Knut Graw und Heike Liebau am Zentrum Moderner Orient meinen Dank für ihre konstruktiven Kommentare und das gründliche Lektorat ausdrücken: nashkuru kabisa!

Ein Hinweis zur Lektüre: Im Buch finden sich vier Darstellungsebenen. Zum einen der Text selbst, in dem das zentrale Thema diskutiert wird. Zum zweiten die Fußnoten, in denen Angaben zur Literatur erfolgen. Des Weiteren die in den Text eingebauten Themenkästen (TK), in denen historische oder thematische Hintergrundinformationen gegeben oder andere Aspekte des Lebens in Sansibar angesprochen werden, die nicht direkt das Thema Zeit ansprechen, für das weitere Verständnis des Kontexts und des jeweiligen Kapitels aber von Nutzen sind. Und schließlich die Abbildungen, Karten und Tabellen, die der Illustration des Textes dienen. Die Abkürzung swa. steht für Swahili, arab. für Arabisch. Bei der Umschrift arabischer Termini habe ich mich an den Gepflogenheiten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft orientiert. Die Aufnahme von Daten für den vorliegenden Text habe ich im Herbst 2010 nach meinem achten Forschungsaufenthalt in Sansibar beendet.

Potsdam, im April 2011

1. Einleitung

Texte und Vorträge zum Thema Zeit beginnen häufig mit dem bekannten und weidlich strapazierten Augustinus-Zitat,¹ dass man eigentlich gar nicht wisse, was Zeit sei. Im Übrigen habe man trotz einer langen Beschäftigung mit dem Thema noch immer keine systematische Theorie entwickelt.² Ich möchte hier keineswegs eine weitere Litanei des Jammerns darüber anstimmen, wie schwierig es ist, Zeit angemessen zu erfassen. Auch möchte ich mich nicht mit einer anderen Verweisquelle auseinandersetzen, die sich auf das „alltäglich-vulgäre Zeitverständnis“ Heideggers bezieht (Heidegger 1927/2006: 18 und 404f), die gerne zur Erstellung kulturpessimistischer

1 „Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio“ (Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiss ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiss ich es nicht; Augustinus 2000: 25).

2 Etwa in einem Vortrag von Frau Prof. Dr. Eva Cancik-Kirschbaum zum Thema „Im Anfang...“ Über die Ordnung der Zeit im Alten Orient“ an der Universität Göttingen (25. Jänner 2006), in welchem gleich eingangs festgestellt wurde, dass es „immer noch keine Meta-Theorie zur Zeit gäbe, obwohl das Thema so alt wie aktuell sei und entsprechend umfassend diskutiert werde“. Dieser Annahme stehen jedoch sowohl jüngere (Herrmann 2009) wie ältere theoretische Arbeiten (etwa Adam 1995, Aminzade 1992, Bergmann 1983, Elias 1984, Gell 1992, Kosselek 1979 oder Nowotny 1989) entgegen. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher auch nicht als ein weiterer Beitrag zu einer Theorie der Zeit, sondern als Fallstudie zur Frage der (Be-)Deutung der Zeiten in einem konkreten lokalen Kontext (Sansibar).

Szenarien herangezogen wird, in denen es um zunehmende Zeitknappheit und die Beschleunigung des Lebens in der Moderne geht.

Ich selbst definiere Zeit in einem ersten Schritt als Versuch der Menschen, gesellschaftlichen Prozessen eine chronologische Ordnung zu geben (etwa in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Dieser Versuch der Etablierung einer temporalen Ordnung ist mit den Bestrebungen der Menschen verbunden, gesellschaftliche Prozesse zu synchronisieren, zu koordinieren und zu standardisieren, um so einer möglichst großen Zahl von Interaktionspartnern Mitwirkung, Teilhabe und aktives Handeln „in ihrer Zeit“ an entsprechenden gesellschaftlichen Vorgängen zu ermöglichen. Zeit stellt so ein zentrales Organisationsmuster des Alltags dar. In diesen Organisationsmustern drückt sich der konstruierte Charakter von chronometrischen Zeitordnungen aus. Zeit dient darüber hinaus dazu, temporale Deutungszusammenhänge herzustellen und kann deshalb sowohl in Bezug auf ihre sozialen Funktionen als auch hinsichtlich ihrer Qualitäten beschrieben werden, also Sequenzialität (vorher, nachher, gleichzeitig), Dauer (duration), Rhythmik (pace), Zyklus (cycle) und Linearität (trajectory) (s. hierzu Aminzade 1992). Zeit kann schließlich in Hinblick auf den Nexus zwischen Raum und Zeit, der sich historisch und kulturell verändert, untersucht werden, sowie in Hinblick auf Fragen der Konstruktion von Zeit und Geschichte. Zeit spielt so eine zentrale Rolle bei der Herstellung legitimatorischer Bezüge in die Vergangenheit und, damit verbunden, bei der Konstruktion entsprechender Utopien.³

Zeit und Zeitvorstellungen definieren sich somit nicht aus sich selbst heraus, sondern aus der Erfahrung und Praxis menschlichen Handelns und Deutens: sie sind zentraler Bestandteil menschlicher Sinnggebung und gesellschaftlicher Ordnung. Dabei sind bestimmte Konzeptionen von Zeit und damit verbundene Zeitordnungen und Zeithaushalte (auch: Zeitregime) sowohl Medium gesellschaftlicher Integration als auch Ausdruck gesell-

3 Koselleck hat in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass es für Menschen drei wesentliche „temporale Erfahrungsmodi“ gibt: die Erfahrung der irreversiblen Sequenzialität der Zeit, die Erfahrung der Wiederholbarkeit von Handlungen und Ereignissen, sowie die Erfahrung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die aus „Brechungen in geschichtlichen Abfolgen“ entstehen, wenn verschiedene Zeitschichten zusammengeführt werden (Koselleck 1979: 132).

schaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse (s. hierzu Bergmann 1983, Durkheim 1981, Elias 1984, Thompson 1980, Weber 1920/1922; s. hierzu auch Themenkasten 1). Die konkrete Ausgestaltung von Zeitordnungen, die häufig nebeneinander bestehen, jedoch auch miteinander konkurrieren, ist Inhalt vielfältiger Aushandlungsprozesse, welche wiederum in lokale, translokale und universale Kontexte eingebettet sind. In Zeiten gesellschaftlichen Wandels, vor allem in und nach einschneidenden Zeitbrüchen, ändern sich aber die Zeitvorstellungen und das Zeitempfinden der Menschen und es kommt zu Auseinandersetzungen um Fragen der „rechten“ Zeit und der Vorrangigkeit einer Zeitordnung in bestimmten Lebensbereichen. Im Wandel der Zeiten und der Generationen verändert sich zudem der persönliche Blick zurück, die Erinnerung an das Erlebte. Hieran entzündeten sich Diskussionen um die Deutung der Vergangenheit und ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Das Gewicht dieser letzten Frage tritt bei der Betrachtung der anhaltenden Bedeutung der Revolution des Jahres 1964 für das öffentliche Leben Sansibars besonders deutlich hervor.

Themenkasten 1: Zeit und Macht

Gesellschaftliche Machtverhältnisse werden insbesondere in der Frage des „wer muss auf wen warten“ abgebildet. Bei Forschungsarbeiten in Nordnigeria im Jahre 1986/1987 konnte ich so im Rahmen einer Benefiz-Veranstaltung zu Gunsten der (muslimischen) Opfer der Kafancan-Unruhen Ende 1987 feststellen, dass die historisch einflussreichste Person der Stadt Kano, der Emir von Kano, mit seinem Gefolge als erstes auf der Ehrentribüne Platz genommen hatte, dann war der aktuelle Machthaber Kanos mit seinem Gefolge erschienen, nämlich der Armeegouverneur der Provinz Kano. Erst lange nach ihm kamen die religiösen Gelehrten der Stadt, insbesondere Scheich Nasiru Kabara, der Führer des einflussreichen Sufi-Ordens der Qādiriyya (s. hierzu Loimeier 1997). Bei einem ähnlichen öffentlichen Spektakel, einem Benefiz-Fußballspiel zwischen einer Parlamentsauswahl Sansibars und einer Auswahl der diplomatischen Vertretungen in Dar es Salaam im Jahre 2004 im Amani Stadium Sansibars waren hingegen die religiösen Gelehrten Sansibars, etwa der Vorsitzende der *waqf*-Kommission, schon lange vor der Ankunft des Präsidenten auf der Tribüne der Ehrengäste plaziert und mussten dementsprechend lange warten.

Historische Großereignisse, etwa Katastrophen, Revolutionen, verheerende Krisen und (Bürger-)Kriege, aber auch umwälzende Entdeckungen können

in der Tat tief greifende Veränderungen im gesellschaftlichen, sozialen, politischen, ökonomischen und/oder religiösen Leben und Gefüge einer Gesellschaft bewirken. Sie werden als „entscheidendes Kollektivereignis“ und als Zeitbruch im historischen Gedächtnis einer Gesellschaft verankert und können einen spezifischen Generationszusammenhang begründen, der sich im Sinne Mannheims als „Problem- und Deutungszusammenhang“ verstehen ließe (s. hierzu Fietze 2008: 49). Die Menschen beschäftigen sich in vielfältiger Art und Weise (öffentliche Diskussionen, Schulbücher, Memoiren, Denkmäler, Gedenkveranstaltungen) mit solchen Zeitbrüchen und versuchen in der fortlaufenden Interpretation von Zeitbrüchen zu einer sinnstiftenden Geschichte zu kommen. Die Aushandlung der Überlieferung des Vergangenen wird aber häufig von Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit in Bezug auf vergangene Ereignisse begleitet, insbesondere wenn es in der Folge eines Zeitbruchs zur Etablierung neuer Zeitordnungen kommt, die gesellschaftliche Gültigkeit einfordern. In diesen Konflikten werden bestehende gesellschaftliche, politische, religiöse und soziale Machtverhältnisse abgebildet. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie lange und in welchen Bereichen ihres Lebens Menschen einer bestimmten Zeitordnung folgen und wann sie beginnen, neue Zeitordnungen zu akzeptieren. Dieser Prozess der Verhandlung muss nicht zur vollständigen Verdrängung einer etablierten Zeitordnung führen, sondern kann die Koexistenz unterschiedlicher Zeitordnungen in verschiedenen Lebensbereichen begründen.

Die Akzeptanz neuer Zeitordnungen drückt in jedem Fall den Versuch der Menschen aus, Handeln in der Krise und im Wandel neu zu synchronisieren. Dieses Bemühen bildet sich in der Entwicklung einer spezifischen Zeitkultur ab und erlangt in entsprechenden Zeitregimen alltägliche Wirkmächtigkeit. Dabei können sich zwischen etablierten und neuen Zeitordnungen vielfältige Konflikte um die „rechte“ Zeit ergeben und zwar deshalb, weil neue Zeitordnungen häufig zugleich universale Orientierungs- und lokale Alltags-Gültigkeit beanspruchen. Etablierte Synchronisationsleistungen werden in Frage gestellt und sollen sich dem Hegemonieanspruch neuer Zeitordnungen beugen. Der primäre Bezugsrahmen für Dispute um die „rechte“ Zeit ist dabei der lokale Kontext, in welchem sich das alltägliche Leben der Menschen abspielt. Im lokalen Kontext werden die Selbst-,Welt- und Zeitvorstellungen der Menschen geformt, die im täglichen Handeln Bedeutung erlangen, wenn ein Konsensus darüber hergestellt

werden soll, wann beispielsweise also zu den Bedingungen welcher Zeitordnung Feste stattfinden.

In islamischen Gesellschaften haben Konflikte um die „rechte“ Zeit eine besondere Dynamik, weil religiösen Normen eine zentrale gesellschaftliche Rolle zugewiesen wird und Religion Ausdruck muslimischer Identität ist, die sich im täglichen Gebet, im Fastenmonat oder in der Pilgerreise zeitwirksam präsentiert: Muslimische Gemeinschaften sind ausgeprägte Zeitgemeinschaften und Auseinandersetzungen um die „rechte Zeit“ sind elementarer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. In diesen Auseinandersetzungen vertreten muslimische Reformer häufig andere Zeitkonzeptionen als Sufi-Gelehrte.⁴ Zu lokal etablierten (und zum Teil nicht-islamischen) Zeitkonzeptionen und muslimischen Zeitvorstellungen, die ihrerseits universale Gültigkeit beanspruchen, kommen im heutigen „global now“ (Appadurai 1996) jedoch Zeitvorstellungen hinzu, die sich nicht mehr aus innermuslimischen Legitimationsquellen speisen. Es kommt daher in vielen islamischen Gesellschaften zu vermehrten Auseinandersetzungen um die Frage der Gültigkeit lokal etablierter islamischer Zeitvorstellungen. Diese Auseinandersetzungen haben im Zeitalter der Globalisierung (s. Themenkasten 2) an Schärfe gewonnen, weil die im Rahmen der beschleunigten Verflechtung der Welt verbreiteten neuen und universale Gültigkeit beanspruchenden Zeitkonzeptionen einen Bruch mit bestehenden Zeitvorstellungen beinhalten: Die „neuen“ Zeiten werden eben nicht mehr als „islamisch“, sondern als Symbol einer neuen, nicht-muslimischen Weltordnung erkannt.

Themenkasten 2: Globalisierung

Der hier als „Globalisierung“ beschriebene Transformationsprozess meint, so Ulrich Beck, „das erfahrbare Grenzenloswerden alltäglichen Handelns in den verschiedenen Dimensionen der Wirtschaft, der Information, der Ökologie, der Technik, der transkulturellen Konflikte und Zivilgesellschaft, und damit im Grunde genommen etwas zugleich Vertrautes und Unbegriffenes, schwer Begreifbares, das aber mit erfahrbarer Gewalt den Alltag elementar verändert und

4 Zum Konzept der Zeit im islamischen Kontext s. u.a. die Arbeiten von Ammann (1997), Damir-Geilsdorf (et al., 2005), Freitag (1995), Hartmann (2004), Schimmel (2001), Stowasser (2005), Wild (2005), sowie die Beiträge von Boer (1934), Watt (2002) und Mallet (2002) in der Enzyklopädie des Islams.

alle zu Anpassungen und Antworten zwingt“ (Beck 1997: 44). Entgrenzung bedeutet also nicht nur die Relativierung von Entfernungen oder die Aufhebung des Machtmonopols der Nationalstaaten, sondern kann für die Vervielfachung kultureller Kontakte ebenso stehen, wie für den Bedeutungswandel oder Bedeutungsverlust bestehender ethnischer, religiöser, sprachlicher und sozialer Identitäten und Zuschreibungen. An der ostafrikanischen Küste kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum „take-off“ der Globalisierung, der mit der Etablierung neuer Zeitordnungen, neuer Kleidungsstile und neuer religiöser Rituale ebenso verbunden war, wie mit technologischen Neuerungen (Telegraph, später Telefon, Radio), mit der Etablierung des Dampfschiffs (später des Flugzeugs) und dem damit verbundenen Schrumpfen der Räume und Kommunikationszeiten. In diesen Prozessen des Wandels kam es nicht nur zu einer signifikanten Ausdehnung des Außenhorizontes der Sansibaris, zur Beschleunigung gesellschaftlicher Transformationen, zu einer Vervielfachung der Orientierungspole (Multizentralität) und zu einer Veränderung der Weltsicht (Entgrenzung), sondern auch zu einer signifikanten Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Ostafrika, in deren Rahmen bestehende Formen der Vergemeinschaftung durch neue Definitionen gesellschaftlicher Identität ersetzt wurden (Neuverortung).

Die unterschiedlichen und zunächst abstrakten Zeitkonzeptionen sowie die ihnen nachgeordneten konkreten Zeitordnungen, beziehungsweise die für das alltägliche Handeln der Menschen relevanten Zeithaushalte stellen sich jedoch je nach Zeitort unterschiedlich dar und müssen entsprechend unterschiedlich skizziert werden. Die Frage nach der Entwicklung und Durchsetzung bestimmter Zeitkonzeptionen und der gesellschaftlichen Verhandlung entsprechender Zeitordnungen und Zeithaushalte wird im Folgenden am Beispiel des Zeitorts Sansibar untersucht. Dabei gehe ich von der These aus, dass die translokale Verflechtung Sansibars in Ostafrika und im Indischen Ozean für die Entwicklung von Zeitvorstellungen in Sansibar wesentliche Bedeutung hatte und sich diese Entwicklung in einer Vielzahl unterschiedlicher und teilweise konkurrierender Zeitordnungen manifestierte. In Ostafrika waren vorkoloniale Zentren wie Sansibar und Mombasa seit langer Zeit in die translokalen Beziehungsgeflechte der „Indian Ocean Seascape“ (Reinwald/Deutsch 2002) integriert. Sie wurden im 20. Jahrhundert wie die kolonialen und post-kolonialen Metropolen Dar es Salaam und Nairobi in neue translokale Kontexte integriert, die sich über den Indischen Ozean hinaus auf den weiteren afrikanischen Raum sowie den „Westen“

beziehen, der (auch) in Hinblick auf seine Vorstellungen von Zeit universale Geltung einfordert. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verlor das alte Handelszentrum Mombasa jedoch seine politische Eigenständigkeit in Abhängigkeit von zunächst Sansibar, später der britischen Kronkolonie Kenia und konnte sich lediglich als wichtige Hafenstadt behaupten. Sansibar erlebte im 19. Jahrhundert als Metropole eines omanisch-sansibarischen Handelsimperiums eine politische und ökonomische Blüte, verlor dann aber als Sultanat unter britischem Protektorat (1890-1963) seine politische Autonomie. Diese Krise wurde durch den Aufstieg konkurrierender Hafenstädte an der ostafrikanischen Küste, insbesondere Tanga und Dar es Salaam in Deutsch-Ostafrika (ab 1919 Tanganyika) verstärkt. Bis zu seiner erneuten Unabhängigkeit im Jahre 1963 konnte Sansibar aber seine kulturelle Führungsrolle an der Küste behaupten. Auch waren die Briten bereit, Sansibar bis 1963 als „saluting station“ der internationalen Handelsschifffahrt anzuerkennen. Selbst nach der Revolution vom Januar 1964 und der politischen Vereinigung mit Tanganyika im April 1964 konnte Sansibar als einer der beiden Staatsteile Tansanias eine gewisse Eigenständigkeit pflegen, während Mombasa im 20. Jahrhundert innerhalb Kenias gegenüber dem aufstrebenden Zentrum Nairobi zurücktrat.

Aber auch die kolonialen und postkolonialen kosmopolitischen Zentren Ostafrikas, Dar es Salaam und Nairobi, unterscheiden sich in wesentlichen Punkten: So hatte Dar es Salaam als Hauptstadt Deutsch-Ostafrikas (1884-1918) und des britischen Völkerbund-Mandats Tanganyika (1919-1961) eine doppelte koloniale Geschichte, während Nairobi das politische Zentrum der britischen Siedlerkolonie Kenia wurde. In der nachkolonialen Zeit spielte Dar es Salaam wiederum eine wichtige Rolle als Zentrum eines afrikanisch-sozialistischen Regimes mit Orientierung auf die sozialistische Staatenwelt, während Nairobi als Machtzentrum des westlich-kapitalistisch orientierten Kenia eine konkurrierende politische Ausrichtung vertrat. Auf Grund dieser unterschiedlichen Erfahrungen entwickelten sich in Sansibar, Mombasa, Dar es Salaam und Nairobi im 19. und 20. Jahrhundert spezifische Zeitlandschaften.

Der Begriff der Zeitlandschaft wird hier somit als die Summe historisch gewachsener Zeitkonzeptionen, Zeitordnungen und Zeitregime eines bestimmten Zeitortes verstanden. Zeitlandschaften und die mit ihnen verbundenen Zeitkonzeptionen und Zeitordnungen stellen sich aber nicht nur aufgrund ihrer spezifischen historischen Entwicklung oder ihrer jeweiligen

translokalen und transzeitlichen Verflechtung verschieden dar, sondern auch, weil sie lokal immer wieder neu ausgehandelt werden. So sind Dispute über Fragen der „rechten“ Zeit häufig mit Konflikten um Ansprüche auf gesellschaftliche, religiöse oder politische Deutungshegemonie verbunden, wenn etwa der Mufti von Sansibar, Harith Khelef Harith al-Ghaythi, die Ansprüche muslimischer Aktivisten zurückweist, saudi-arabische Zeitsetzungen in Bezug auf den Beginn des Fastenmonats Ramaḍān anzuerkennen. Hier stellen sich Fragen der Macht, der gesellschaftlichen Verbindlichkeit und Gültigkeit von Zeitordnungen: Wer kann in welchem Kontext festlegen, welcher Zeitordnung allgemeine Anerkennung gebührt. Dabei stellt der Streit um den Vorrang der lokalen Mondsichtung gegenüber der saudi-arabischen Mondsichtung, der universellen „Mecca time“, der zunächst als primär religiöse oder politische Auseinandersetzung erscheint, stets auch eine Auseinandersetzung um grundsätzlichere Fragestellungen dar, in der allgemeine Gültigkeit und Wirkmächtigkeit bestimmter Konzeptionen von Zeit im Sinne einer umfassenderen kosmologischen Kontrollgewalt über die Zeit verhandelt wird (Munn 1992: 109). In solchen Konflikten werden nicht nur neue Zeitvorstellungen in Form neuer Zeitordnungen auf den Markt gebracht und in Hinblick auf ihre lokale Gültigkeit diskutiert, sondern auch lokal bestehende Zeitordnungen neu definiert. Dies zieht die weitere Veränderung einer bestimmten Zeitlandschaft nach sich.

Aber auch das Spannungsverhältnis zwischen etablierten religiösen Autoritäten und muslimischen Reformern gestaltet sich in jeder Zeitlandschaft verschieden. Das Aufeinandertreffen lokal etablierter Zeitkonzeptionen mit Zeitvorstellungen, die universale Gültigkeit beanspruchen, und in vielfältigen Aushandlungsprozessen durchgesetzt werden, lässt sich dabei in vielen gesellschaftlichen Bereichen beobachten, etwa in den (trans-)lokalen Diskursen muslimischer Gelehrter, in gesellschaftlichen Umbruchsituationen oder in Generationskonflikten (s. Fair 2001 und Herrera 2000). Auch Fragen der Disziplinierung von Gesellschaft sind mit der Umsetzung bestimmter Konzepte von Zeit verbunden. Religiöse und gesellschaftliche Institutionen (Moscheen, Qurʾanschulen, Rituale, Behörden, Nationalfeiertage) sind Schauplätze für Zeitkonflikte, über die gesellschaftlich wirkmächtige Zeithaushalte etabliert werden: In der britischen Kolonialzeit und auch im revolutionären Sansibar betraf dies vor allem das organisatorische Ideal der Pünktlichkeit oder die Durchsetzung einer revolutionären Perspektive auf die vorrevolutionäre Geschichte Sansibars.

Bei der Diskussion über das Thema Zeit in Sansibar fällt in der Tat der ständige Verweis auf den Zeitbruch der Revolution 1964 auf, der die jüngere Entwicklung Sansibars dominiert. Dieser Zeitbruch, der als Dreh- und Angelpunkt für die gesamte jüngere Geschichte Sansibars betrachtet werden kann, wird aber nur dann in seiner Wirkung deutlich, wenn er im Kontext der Vorgeschichte der Revolution gelesen wird. Diese verweist über die *zama za siasa*⁵ („Zeit der Politik“) der 1950er Jahre und die britische Kolonialzeit auf die Blütezeit des Sultanats im 19. Jahrhundert zurück, die im verheerenden Zyklon des Jahres 1872, also in Gestalt eines früheren Zeitbruchs, unterging. Die Revolution des Jahres 1964 und der Zyklon des Jahres 1872 bilden also eine historische Klammer, aus der heraus die gesellschaftliche, politische, religiöse und ökonomische Entwicklung Sansibars bis heute interpretiert wird. Diese beiden großen Zeitbrüche bilden eine Metageschichte Sansibars, die uns im Rahmen der weiteren Diskussionen begleiten wird.

Bevor wir uns jedoch mit der Entwicklung der Zeit in Sansibar im Detail beschäftigen, möchte ich mich nach einem historischen Überblick über die Entwicklung Sansibars im 19. und 20. Jahrhundert (Kapitel 2) der Frage zuwenden, was die „Zeitlandschaft“ Sansibar eigentlich ausmacht (Kapitel 3). Dabei ist zu beachten, dass Sansibar in vielfältiger Art und Weise nicht nur mit Afrika, sondern auch mit dem Indischen Ozean und der islamischen Welt verbunden und zudem in eine transzeitliche Vorstellungswelt integriert ist, die stark vom Islam geprägt wird. Diese Dimensionen transzeitlicher Verflechtungen werden in Kapitel vier ausgelotet. Muslimische Vorstellungen von Zeit haben wiederum unmittelbaren Einfluss auf die „religiöse Zeit“ Sansibars, die im Mittelpunkt des fünften Kapitel steht. Dieses Kapitel stellt zudem das erste einer Reihe von Kapiteln dar, in denen ausgewählte Zeitordnungen detaillierter diskutiert werden: In Kapitel sechs wird ausgeführt, wie die „Uhrzeit“ im kolonialen Sansibar etabliert und im Rahmen von vielfältigen Disziplinierungsprozessen durchgesetzt wurde.

5 Die Zeit zwischen 1954 und 1963 war von zahllosen Auseinandersetzungen zwischen den gerade begründeten politischen Parteien gekennzeichnet und wird daher im historischen Gedächtnis Sansibars als *zama za siasa* oder als *wakati wa siasa* bezeichnet. S. hierzu die Arbeiten von Muhammad Bakari (2001), Fred Cooper (1980), Laura Fair (2001), Jonathon Glassman (2000; 2004) und Abdul Sheriff/Ed Ferguson (1991).

Mit der Durchsetzung der Uhrzeit war das „Ordnen von Zeit“ verbunden, das sich in zahlreichen Dekreten, der Signalordnung und in der Diskussion um Bürozeiten und Feiertage niederschlug. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand in Sansibar aber auch ein neues Zeitgefühl, das sich in der Entwicklung moderner Medien (Zeitungen, Radio und Film) und neuer Formen des Zeitvertreibs und der Freizeitgestaltung äußerte (Kapitel 7). In Kapitel acht wird dann gezeigt, welche Auswirkungen die Konkurrenz unterschiedlicher Zeitordnungen auf das etablierte islamische Bildungswesen hatte: Insbesondere die koloniale Schule war eine zentrale Institution für die alltagswirksame Umsetzung der kolonialen Uhrzeitordnung. Nach der Schule wird in Kapitel neun mit der *baraza* ein weiterer zentraler Zeitort Sansibars vorgestellt, an dem der Nexus zwischen Zeit und Raum deutlich wird und an dem sich auch der Begriff der „sozialen Zeit“ darstellen lässt. In Kapitel zehn wird abschließend resümiert, wie sich die Zeitlandschaft Sansibar zwischen alten und neuen Utopien darstellt.

Angesichts der Komplexität des Themas soll betont werden, dass die vorliegende Arbeit keineswegs beansprucht, alle denkbaren Fragen in Hinblick auf die Zeit in Sansibar erschöpfend zu behandeln. Auch eine eindeutige akademische Zuordnung etwa zur Islamwissenschaft, Geschichte oder Ethnologie, ist nicht gewollt. Viele Themen, etwa lebenszeitliche Perspektiven und Generationenwandel, historisches Gedächtnis und Erinnerung, Krankheit und Heilung oder die Bedeutung „magischer Zeiten“ in populärreligiösen Praktiken und Ritualen (s. hierzu etwa Nisula 1999) verdienen eine gesonderte Betrachtung und sollten in weiteren und fachspezifischen Forschungsarbeiten vertieft werden. Die vorliegende Arbeit hofft, solche weiterführenden Forschungen anzuregen.