



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khojas von einer hindu-muslimischen Jati bis zu einer globalen Jamaat

verfasst von | submitted by

Bernadette Maria Lang BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und
Gesellschaft

Betreut von | Supervisor:

Dr. Philipp Bruckmayr

Inhaltsverzeichnis

I. Gendererklärung	3
II. Abkürzungen	4
III. Abstract	5
IV. Zusammenfassung.....	7
1. Einführung.....	9
1.1. Einleitung.....	9
1.2. Problemdarstellung.....	9
1.3. Themendefinition und Zielsetzung.....	10
1.4. Forschungsfragen.....	11
1.5. Forschungsmethodik.....	11
1.6. Forschungsstand.....	11
1.7. Aufbau der Arbeit.....	12
2. Vorgeschichte	14
2.1. Einleitung.....	14
2.2. Kurze Geschichte der Ismailiten	15
2.2.1. 661 CE – 899 CE.....	15
2.2.2. 899 CE – 1094 CE	21
2.2.3. 1094 – 15. Jhdt. CE.....	23
2.2.4. 15.-18. Jhdt. CE.....	25
2.3. Historischer Kontext in Nordindien	26
3. Zusammenführung Glaube und Tradition	33
3.1. Khojas.....	33
3.1.1. Einleitung	33
3.1.2. Exkurs ginān-Literatur	36
3.1.3. Zwischenfazit.....	46
3.1.4. Exkurs: Dasavatār	49
3.1.5. Zwischenfazit.....	50
3.2. Aga Khan	52
3.2.1. Einleitung	52
3.2.2. Vorgeschichte.....	52
3.2.3. Bündnis mit den Briten	54
3.2.4. Zwischenfazit.....	56
3.2.5. Die Ankunft des Aga Khans in Bombay	57

3.2.6.	Gerichtsprozesse.....	58
3.2.7.	Zwischenfazit.....	68
4.	Entstehung der Shia Ithna-Ashari Khoja Gemeinde.....	71
4.1.	Einleitung.....	71
4.2.	Soziale Situation der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien.....	71
4.3.	Religiöse Situation der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien.....	74
4.4.	Zwischenfazit	76
5.	Verbreitung der Gemeinde	78
5.1.	Einleitung.....	78
5.2.	Kolonialzeit	78
5.2.1.	Einleitung	78
5.2.2.	Religiöse Führung	79
5.2.3.	Integration und Expansion	80
5.2.4.	Religiöses und soziales Leben	80
5.2.5.	Exkurs: Iqbal Akhtar über kahaṇī in Ostafrika	80
5.2.6.	Bildung und soziale Dienste.....	83
5.2.7.	Herausforderungen und Anpassungen	83
5.2.8.	Zwischenfazit.....	84
5.3.	Postkolonialzeit	84
5.3.1.	Die Politik der Afrikanisierung	85
5.3.2.	Sansibar und die Revolution von 1964.....	85
5.3.3.	Uganda und die Vertreibung unter Idi Amin.....	86
5.4.	Neuanfänge in der Diaspora	86
5.4.1.	Der Zwangsdienst und die Bedrohung der persönlichen Sicherheit	87
5.4.2.	Die Arusha-Deklaration und ihre Folgen	87
5.4.3.	Weitere Vertreibungen und Herausforderungen	87
5.4.4.	Entwicklung der Khoja-Gemeinschaften in der Diaspora.....	88
5.4.5.	Zwischenfazit.....	88
6.	Globale Jamaat	91
6.1.	Von lokalen Gemeinschaften zur globalen Vernetzung	91
6.1.1.	Einleitung	91
6.1.2.	Gründung der ersten Jamaats in Ostafrika und Westasien	91
6.1.3.	Wichtige Ereignisse und ihre Auswirkungen.....	92
6.1.4.	Mechanismen der Vernetzung	93
6.1.5.	Auswirkungen auf Struktur und Identität der Jamaats	93

6.2. Aufbau und Bedeutung von Bildungseinrichtungen, religiösen Zentren und Wohlfahrtsorganisationen.....	94
6.2.1. Einleitung	94
6.2.2. Aufbau und Organisation.....	94
6.2.3. Die Rolle der Khoja-Gemeinschaft in der Diaspora	97
6.2.4. Herausforderungen und Chancen in der globalisierten Welt	97
6.2.5. Fazit	98
7. Conclusio.....	101
7.1. Rolle der Ismailiten und der Ginān-Literatur.....	101
7.2. Einfluss der Bhakti-Traditionen und des Satpanth-Glaubens.....	102
7.3. Soziale und politische Ereignisse im kolonialen und postkolonialen Kontext.....	102
7.4. Weiterführende Forschung.....	103
Literaturverzeichnis	105
Abbildungsverzeichnis	110

I. Gendererklärung

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in der Magisterarbeit die Sprachform des generischen Maskulinums angewendet. Es wird an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die ausschließliche Verwendung der männlichen Form geschlechtsunabhängig verstanden werden kann.

II. Abkürzungen

Dt. Deutsch

Arab. Arabisch

Skr. Sanskrit

FA. Farsi

Hi. Hindi

Guj. Gujarati

III. Abstract

This master's thesis examines the evolution of a segment of the Khoja community from an originally Hindu-Muslim Jati to a globally connected and religiously consolidated community within Shia Islam. The central question of the study focuses on how the Khojas, despite numerous challenges such as migration, colonial rule, and cultural adaptation processes, were able to develop their religious and cultural identity and form a globally connected community.

The first part of the thesis sheds light on the early history of the Khojas, with a focus on their Ismaili roots and the significance of the Ginān literature. This literature played a crucial role in the development of the Khojas' religious identity by intertwining spiritual and cultural elements. Furthermore, the historical context in northern India and the role of the Bhakti traditions as well as the Satpanth faith are explored to understand how these influences shaped the religious practices of the community.

A central section of the thesis is dedicated to the arrival of the Aga Khan in India, marking a significant turning point in the history of the Khojas. This event led to the division of the community into different religious groups, including the Shia Ithna-Ashari Khojas, and significantly influenced the subsequent development of this group. This section analyzes the social and religious conditions in India that led to the emergence of the Shia Ithna-Ashari Khoja community, considering both internal and external factors that influenced this development.

The next section of the thesis discusses the spread of the Shia Ithna-Ashari Khoja community during the colonial period in Africa. The challenges and adaptation processes triggered by political events such as the Afrikanization policy and the Zanzibar Revolution are examined. The role of the colonial powers and the resulting social and political changes are critically analyzed to understand how these events influenced the identity and structure of the Shia Ithna-Ashari Khoja community.

Finally, the development of the Shia Ithna-Ashari Khojas into a global community is explored. The thesis demonstrates how modern communication tools, social networks, and the establishment of educational institutions and religious centers have contributed to the networking and strengthening of the community. These global connections have enabled the Shia Ithna-Ashari Khojas to preserve their religious identity while simultaneously evolving within various cultural contexts.

The findings of this study reveal that the Shia Ithna-Ashari Khoja community has demonstrated a remarkable ability to adapt and integrate while maintaining their religious beliefs and cultural traditions. This work aims to contribute to the understanding of the dynamics of religious and cultural transformations of the Shia Ithna-Ashari Khoja community in a global context.

IV. Zusammenfassung

Diese Masterarbeit untersucht den Werdegang eines Teils der Khoja-Gemeinschaft, von einer ursprünglich hindu-muslimischen Jati, zu einer global vernetzten und religiös gefestigten Gemeinschaft innerhalb des schiitischen Islam. Die zentrale Fragestellung der Arbeit bezieht sich darauf, wie die Khojas trotz zahlreicher Herausforderungen, wie Migration, Kolonialherrschaft und kulturelle Anpassungsprozesse, ihre religiöse und kulturelle Identität entwickeln und eine weltweit vernetzte Gemeinschaft bilden konnten.

Im ersten Teil der Arbeit wird die Vorgeschichte der Khojas beleuchtet, wobei ein der Fokus auf die ismailitischen Wurzeln und die Bedeutung der Ginān-Literatur gelegt wird. Diese Literatur spielte eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der religiösen Identität der Khojas, indem sie sowohl spirituelle als auch kulturelle Elemente miteinander verband. Zudem werden der historische Kontext in Nordindien und die Rolle der Bhakti-Traditionen sowie jene des Satpanth-Glaubens untersucht, um zu verstehen, wie diese Einflüsse die religiösen Praktiken der Gemeinschaft prägten.

Ein zentraler Abschnitt der Arbeit widmet sich der Ankunft des Aga Khans in Indien, die einen bedeutenden Wendepunkt in der Geschichte der Khojas markierte. Dieses Ereignis führte zur Spaltung der Gemeinschaft in verschiedene religiöse Gruppen, darunter die Shia Ithna-Ashari Khojas, und beeinflusste maßgeblich die weitere Entwicklung dieser Gruppe. Dieser Abschnitt der Arbeit analysiert die sozialen und religiösen Bedingungen in Indien, die zur Entstehung der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinde führten, und betrachtet dabei sowohl interne als auch externe Faktoren, die diese Entwicklung beeinflussten.

Der nächste Abschnitt der Arbeit behandelt die Verbreitung der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft während der Kolonialzeit in Afrika. Dabei werden die Herausforderungen und Anpassungsprozesse beleuchtet, die durch politische Ereignisse wie die Afrikanisierungspolitik und die Revolution in Sansibar ausgelöst wurden. Die Rolle der Kolonialmächte und die daraus resultierenden sozialen und politischen Veränderungen werden kritisch analysiert, um zu verstehen, wie diese Ereignisse die Identität und Struktur der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft beeinflussten.

Abschließend wird die Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khojas zu einer globalen Gemeinschaft untersucht. Die Arbeit zeigt, wie moderne Kommunikationsmittel, soziale Netzwerke und die Gründung von Bildungseinrichtungen und religiösen Zentren zur Vernetzung und Stärkung der Gemeinschaft beigetragen haben. Diese globalen Verbindungen haben es den Shia Ithna-Ashari Khojas ermöglicht, ihre religiöse Identität zu bewahren und gleichzeitig in verschiedenen kulturellen Kontexten zu entwickeln.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen, dass die Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Anpassung und Integration bewiesen hat, während sie gleichzeitig ihre religiösen Überzeugungen und kulturellen Traditionen bewahren konnte. Diese Arbeit soll einen Beitrag zum Verständnis der Dynamik religiöser und kultureller Transformationen der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft in einem globalen Kontext leisten.

1. Einführung

1.1. Einleitung

Die Ithna Asheri Khojas stellen eine faszinierende und dynamische Gemeinschaft dar, deren Wurzeln tief in die komplexe religiöse und kulturelle Geschichte Südasiens reichen. Im Rahmen dieser Masterarbeit wird die bemerkenswerte Transformation der Khojas von einer ursprünglich hindu-muslimischen Gemeinschaft, die als Jati¹ bekannt ist, zu einer globalen Jamaat² untersucht. Die Arbeit beleuchtet die vielfältigen Prozesse der Identitätsbildung, die sowohl durch religiöse als auch durch soziale Einflüsse geprägt sind, und bietet einen umfassenden Überblick über die historische Entwicklung und gegenwärtige Stellung der Ithna Asheri Khojas in der globalisierten Welt. Durch die Analyse der historischen, kulturellen und sozialen Dynamiken, die die Geschichte dieser Gemeinschaft geprägt haben, soll die Arbeit einen Beitrag zur Erforschung der Geschichte und Entwicklung religiöser Gemeinschaften in der Diaspora leisten.

1.2. Problemdarstellung

Die Entwicklung der Ithna Asheri Khojas ist gekennzeichnet durch eine Serie von komplexen Anpassungsprozessen, die von den Herausforderungen der Migration, der kolonialen Herrschaft und der Notwendigkeit geprägt sind, eine kohärente

¹ „Today, as in past centuries, most Indians who would classify themselves as Hindus (and also many non-Hindus) are likely to be at least broadly familiar with two distinct concepts of corporate affiliation: the jati (birth group) and the varna (order, class or kind). The term caste is commonly used to refer to both of these. Both may be used of non-Hindus; they sometimes designate distinctions of species or kind amongst gods, animals and even inanimate objects and substances. Nevertheless, both now and in past centuries, the term jati has most often been used for the units of thousands or sometimes millions of people with whom one may identify for such purposes as marriage. There are thousands of titles associated with specific jatis in different parts of the country. A few such titles - most notably Rajput, Chamar and Jatis have come to be quite widely recognised; most will be unfamiliar to people outside a limited geographical area.“ (Bayly, 2001, pp. 1-24).

² „djamā‘a, meeting, assembly. In the religious language of Islam it denotes “the whole company of believers”, djamā‘at al-mu‘minīn , and hence its most usual meaning of “Muslim community”, djamā‘a islāmiyya .” (EI², s.v. "Djamā‘a").

Gemeinschaftsidentität zu bewahren. Die Problemdarstellung dieser Arbeit konzentriert sich auf die Frage, wie die Khojas trotz und während dieser Herausforderungen ihre religiöse und kulturelle Identität weiterentwickeln und gleichzeitig global expandieren konnten. Im Zentrum steht die Untersuchung der Mechanismen, die zur Bildung einer transnationalen Identität führten, und die Frage, wie die Gemeinschaft historische und kulturelle Ressourcen nutzte, um eine kohärente religiöse Praxis aufrechtzuerhalten.

1.3. Themendefinition und Zielsetzung

Das Thema dieser Arbeit ist die Transformation der Ithna Asheri Khojas von einer lokalen, synkretistischen Gemeinschaft zu einer globalen muslimischen Gemeinschaft. Diese Transformation ist nicht nur von historischem Interesse, sondern bietet auch wertvolle Einsichten in die Dynamiken der kulturellen Anpassung und Identitätsbildung in der Diaspora. Die Arbeit untersucht die Rolle der Ismailiten (Arab.: *Ismā'īliya*), den Einfluss der Bhakti-Traditionen, die Bedeutung der Ginān-Literatur, und die politischen und sozialen Veränderungen, die durch die Ankunft des Aga Khan und die Kolonialherrschaft in Indien und Afrika hervorgerufen wurden.

Ziel dieser Arbeit ist es, die Faktoren zu analysieren, die zur Transformation der Ithna Asheri Khojas beigetragen haben, und die Mechanismen zu untersuchen, durch die die Gemeinschaft ihre religiöse und kulturelle Identität bewahren konnte.

Die Untersuchung dieser Themen ist wesentlich, um die Prozesse zu verstehen, die zur Herausbildung einer globalen Jamaat führten. Durch die Betrachtung dieser Elemente wird die Arbeit aufzeigen, wie historische, kulturelle und religiöse Faktoren die Entwicklung der Khoja-Gemeinschaft beeinflussten und welche Strategien sie anwendeten, um ihre Identität in einem sich rasch verändernden Umfeld zu bewahren.

Zudem werden auch die globalen Netzwerke der Khojas analysiert, um zu verstehen, wie diese zur Bildung einer globalen Identität und zur Verbreitung der Gemeinschaft in der Diaspora beitrugen. Durch diese Analyse wird die Arbeit einen Beitrag zur Erforschung der Dynamiken von Religion und Migration leisten und aufzeigen, wie religiöse Gemeinschaften ihre Identität in einer globalisierten Welt bewahren können.

1.4. Forschungsfragen

Die zentrale Forschungsfrage dieser Arbeit lautet: Wie konnten die Ithna Asheri Khojas, trotz der Herausforderungen, die durch Migration, Kolonialherrschaft und kulturelle Anpassungsprozesse entstehen, ihre religiöse und kulturelle Identität entwickeln und eine globale Gemeinschaft bilden?

Weitere Unterfragen umfassen:

- Welche Rolle spielten die Ismailiten und die Ginān-Literatur in der Entwicklung der religiösen Identität der Khojas?
- Wie beeinflussten die Bhakti-Traditionen und der Satpanth-Glaube die religiösen Praktiken der Khojas?
- Welche sozialen und politischen Ereignisse hatten den größten Einfluss auf die Entwicklung der Khojas im kolonialen und postkolonialen Kontext?

1.5. Forschungsmethodik

Diese Arbeit verwendet eine interdisziplinäre Methodik, die historische Analyse, Textanalyse und soziokulturelle Untersuchung kombiniert.

1.6. Forschungsstand

Der aktuelle Forschungsstand zur Geschichte der Khojas und ihrer Transformation ist gekennzeichnet durch unterschiedliche Perspektiven. Forscher wie Farhad Daftary, Vladimir Ivanow und Wilferd Madelung sehen die Gināns als strategische Anpassung zur Erleichterung der Konversion zum Ismailismus, während Teena Purohit die Gināns als integralen Bestandteil der Satpanth-Religion betrachtet. Dominique Sila-Khan und Michel Boivin erweitern das Verständnis der Gināns, indem sie deren historische und soziale Kontextualisierung betonen und die Komplexität der religiösen und kulturellen Dynamiken aufzeigen, die zur Entstehung der Khojas beitrugen.

Diese unterschiedlichen Perspektiven verdeutlichen die Notwendigkeit einer umfassenden Untersuchung der historischen und kulturellen Faktoren, die die Entwicklung der Khojas beeinflussten, und die Bedeutung der Analyse der Ginān-Literatur und anderer religiöser Texte für das Verständnis der religiösen Praxis dieser Gemeinschaft.

1.7. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in sechs Hauptkapitel:

1. **Einführung:** Vorstellung des Themas, der Zielsetzung, der Forschungsfragen und der Methodik.
2. **Vorgeschichte:** Untersuchung der Geschichte der Ismailiten und des historischen Kontextes in Nordindien als Grundlage für das Verständnis der Transformation der Khojas.
3. **Zusammenführung Glaube und Tradition:** Analyse der Rolle der Khojas, der Ginān-Literatur, der Bhakti-Traditionen und der Einflüsse des Aga Khan auf die Entwicklung der Gemeinschaft.
4. **Entstehung der Ithna Ashari Khoja Gemeinde:** Untersuchung der sozialen und religiösen Dynamiken in Indien, die zur Herausbildung der Ithna Ashari Khoja Gemeinde führten.
5. **Verbreitung der Gemeinde:** Analyse der geografischen und kulturellen Expansion der Khojas während der Kolonialzeit und der Anpassung an neue soziale und kulturelle Kontexte in der Diaspora.
6. **Globale Jamaat:** Untersuchung der Mechanismen der globalen Vernetzung und der Entwicklung einer transnationalen Identität der Khojas, einschließlich der Herausforderungen und Chancen in der globalisierten Welt.

Jedes Kapitel wird spezifische Aspekte der Transformation der Ithna Asheri Khojas beleuchten und die verschiedenen Faktoren analysieren, die zu ihrer Entwicklung beigetragen haben. Durch die umfassende Analyse historischer, kultureller und

sozialer Dynamiken wird diese Arbeit einen Beitrag zur Erforschung der Geschichte und Entwicklung religiöser Gemeinschaften in der Diaspora leisten.

2. Vorgeschichte

2.1. Einleitung

Wie bereits in der Einleitung erklärt, liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Identitätsbildung der Shia Ithna-Ashari Khojas welche im Grunde genommen mit Ende des 19. Jahrhunderts beginnt. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es jedoch zwei wichtige historische Stränge, die man betrachten sollte, um die weiter unten besprochenen Ereignisse Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Zum einen handelt es sich hierbei, um die Geschichte der Ismailiten und zum anderen um den historischen Kontext der Khojas in Nordindien.

Die Geschichte der Ismā'īliya und der historische Kontext in Nordindien sind für das Verständnis der Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khojas entscheidend. Diese beiden Stränge bieten einen Rahmen für die Analyse der sozialen und religiösen Veränderungen, die die Khoja-Gemeinschaft Ende des 19. Jahrhunderts erlebte. Die Auseinandersetzung mit diesen Themen ist nicht nur wichtig, um die Identitätsbildung der Khojas zu verstehen, sondern auch, um ihre Transformation von einer regionalen Gemeinschaft zu einer globalen Jamaat nachzuvollziehen.

Durch das Studium dieser historischen Kontexte wird deutlich, wie die Khojas ihre Identität inmitten von Herausforderungen und Veränderungen formten und dabei ihre eigene, einzigartige Position innerhalb der globalen muslimischen Gemeinschaft fanden.

Weiters erkläre ich in diesem Kapitel, warum die Bhakti-Tradition für die Geschichte der Shia Ithna-Ashari Khojas relevant ist. Sie bot eine spirituelle Grundlage für interreligiösen Dialog und kulturelle Anpassung, die es den Khojas ermöglichte, ihre Identität in einem Umfeld zu entwickeln, das von religiöser Vielfalt und Anpassung geprägt war.

2.2. Kurze Geschichte der Ismailiten

2.2.1. 661 CE – 899 CE

Nach dem Tod Uṭmān Ibn ‘Affāns, dem dritten rechtgeleiteten Kalifen, folgte ein Disput um die Nachfolgerschaft des Propheten Muḥammad. Es bildete sich eine Gruppe, welche in ‘Alī b. Abī Ṭālib, den Schwiegersohn und Cousin Muḥammads, und seiner Nachkommenschaft die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten sah. Diese Nachfolger werden ‘Alīden genannt, wobei sich hier wieder verschiedene Gruppierungen entwickelten, die nach dem jeweiligen Nachkommen ‘Alīs benannt wurden.³ Die für meine Arbeit relevante Linie ist jene der beiden Söhne ‘Alīs, al-Ḥasan und al-Ḥusayn, welche ‘Alī mit seiner Frau Fāṭima, einer Tochter des Propheten, hatte. Die Nachkommen dieser Linie werden Ahl al-Kisā’ genannt.⁴

Die imamitsche Schia (Arab.: Shī‘a) geht davon aus, dass das Recht der spirituellen Führung (Charisma) über die muslimische Gemeinde von Prophet Muḥammad an ‘Alī b. Abī Ṭālib weitergegeben wurde. Je nachdem, welchem Nachfolger ‘Alīs man dieses Recht zuschrieb, entwickelten sich verschiedene Gruppen, die an eine eigene Reihenfolge von Imamen⁵ glaubt.

Die Zwölfer-Schia (Arab.: aš-Šī‘a al-It̤nā ‘Ašarīya) sowie die Ismailiten gehen davon aus, dass das Charisma erst an al-Ḥasan, den ersten der beiden gemeinsamen Söhne

³ Vgl. EI³, s.v. “Alids”.

⁴ Vgl. EI³, s.v. “Ahl al-Kisā’”.

⁵ Anm.: “Der Imam (imām) ist der Herrscher oder Führer der Gemeinschaft (umma), insbesondere in der Entstehungszeit des Islam, in dem politische, militärische und religiöse Autorität vereint waren. Die Lehre vom Imamats in diesem Sinne hat sich in den drei großen Sekten des Islam radikal unterschiedlich entwickelt. Im (proto-)sunnitischen Islam fiel der Imamats mit dem Kalifat zusammen. Die geografische und demografische Ausdehnung machte bald die Ernennung von Delegierten für die Leitung der ṣalāt-Gebet erforderlich, wodurch das Amt des Imams einer Moschee allmählich von der weltlichen Führung (mulk) getrennt wurde, für die sich der Titel “Kalif” durchsetzte. Im Schiitentum sind die Imame ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661) und mehrere seiner Nachkommen. Nach der Shī‘ī-Lehre sind diese unfehlbar, mit einem einzigartigen esoterischen Wissen ausgestattet und setzen die göttlich inspirierte Führung des Propheten (Charisma) in religiösen und weltlichen Angelegenheiten fort.” (EI³, s.v. “Imām (technical term)”).

‘Alīs und Fāṭimas, übergang und nach dessen Tod auf den zweiten Sohn al-Ḥusain übertragen wurde.

Beide Gruppierungen glauben bis zu Ğa‘far aṣ-Ṣādiq an die gleiche Linie von Imamen. Nach Ğa‘far aṣ-Ṣādiq trennen sich die Meinungen.

Die Ismailiten glauben, dass aṣ-Ṣādiqs Charisma nicht an dessen Sohn Mūsā al-Kāẓim, sondern an den ursprünglich von ihm bestimmten Nachfolger Ismā‘īl b. Ğa‘far (gest. 755 CE) weitergegeben wurde. Dieser war allerdings bereits vor Ğa‘far aṣ-Ṣādiq verstorben. Aus diesem Grund wurde laut den Ismailiten das Charisma von Ismā‘īl b. Ğa‘far an dessen Sohn Muḥammad weitergegeben.⁶

Die Gruppe, die dies glaubte, spaltete sich nach Muḥammads Tod wieder in weitere Gruppen. Eine war der Meinung, dass Muḥammad sich versteckt hielt und als Mahdī⁷ wiederkehren würde und eine andere glaubte, dass das Imamamt an seine Nachkommen weitergegeben wurde.⁸

In der folgenden Tabelle ist die gemeinsame Abstammungslinie der Imame bis zum sechsten Imam, Ja‘far as-Sadiq, zu sehen, wonach sich die Zwölfer-Schia und Siebener-Schia durch unterschiedliche Nachfolgelinien spalten, wobei die Zwölfer-Schia Musa al-Kazim als den nächsten Imam anerkennt, während die Siebener-Schia Isma‘il ibn Ja‘far als den rechtmäßigen Nachfolger betrachtet, was schließlich zur Entwicklung unterschiedlicher theologischer Ansichten und Gemeinschaftsidentitäten führt.

⁶ Vgl. Halm, 2004, p. 193.

⁷ Anm.: “Al-Mahdī (A) : lit. the rightly guided one. The name of the restorer of religion and justice who, according to a widely-held Muslim belief, will rule before the end of the world. Throughout Islamic history there has been a recurrence of Mahdī movements. In early days, the best known Mahdī was Ibn Tumart, the founder of the Almohad movement; in modern times, the Sudanese Muḥammad al-Mahdī. In radical shī‘ism, belief in the coming of the Mahdī of the family of the Prophet became a central aspect of the faith. !” (EI², s.v. “Al-Mahdī”).

⁸ Vgl. Andani, 2016, pp. 194-195.

Zwölfer-Schia	Siebener-Schia
1. ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661 CE / 40 AH)	ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661 CE / 40 AH)
2. al-Ḥasan (gest. 670 CE / 50 AH oder 678 CE / 58 AH)	1. al-Ḥasan (gest. 670 CE / 50 AH oder 678 CE / 58 AH)
3. al-Ḥusain (gest. 680 CE / 61 AH)	2. al-Ḥusain (gest. 680 CE / 61 AH)
4. ʿAlī b. Ḥusain Zain al-ʿĀbidīn (gest. 713 CE / 95 AH)	3. ʿAlī b. Ḥusain Zain al-ʿĀbidīn (gest. 713 CE / 95 AH)
5. Muḥammad al-Bāqir (gest. 732 oder 733 CE / 115 AH)	4. Muḥammad al-Bāqir (gest. 732 oder 733 CE / 115 AH)
6. Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765 CE / 148 AH)	5. Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765 CE / 148 AH)
7. Mūsā al-Kāẓim (gest. 799 CE / 183 AH)	6. Ismāʿīl b. Ġaʿfar (al-Mubārak „Der Gesegnete“ gest. 755 CE / 138 AH)
8. ʿAlī ibn Mūsā ar-Riḍā (gest. 818 CE / 203 AH)	7. Muḥammad b. Ismāʿīl (urspr. entrückt)
9. Muḥammad al-Ġawād (gest. 835 CE / 220 AH)	
10. ʿAlī al-Hādī (gest. 868 CE / 254 AH)	
11. al-Ḥasan al-ʿAskarī (gest. 874 CE / 260 AH)	
12. Muḥammad al-Mahdī (entrückt)	

Die „Frühe Ismāʿīliya“ beginnt mit der Gruppe, welche nach dem Tod Tod Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq 765 CE daran glaubte, dass dessen Sohn Muḥammad b. Ismāʿīl entrückt war und als Mahdī wiederkommen würde. Diese erste Phase endet mit der Abspaltung der Qarmaten 899 CE, welche weiter unten besprochen wird. Dieser Zeitraum ist für die Wissenschaft sehr schwer zu erfassen, da es wenige Quellen zu den Ismailiten dieser Zeit gibt und nicht erforscht ist, wie es genau zur Entstehung der Gruppe kam und wie

sich die ismailitische da‘wa (Dt.: Mission) entwickelte.⁹ Fest steht jedoch, dass Mitte des 9. Jahrhunderts in Ḥūzistan (Provinz in Süd-West Persien)¹⁰ ein Mann namens ‘Abd Allāh al-Akbar auftrat und von sich selbst behauptete ein Nachfolger Muḥammad b. Ismā‘īls und Ismā‘īl b. Ġa‘fars zu sein. Wie weiter oben schon erklärt gründen die Ismailiten auf einer fortführenden Linie des Imamats und somit auf dem Recht eines Nachkommens ‘Alī b. Abī Ṭālib, die Anhänger der Gruppe zu führen. Da bereits im ersten Jahrhundert nach dem Tode Muḥammad b. Ismā‘īls bis hin zu ‘Abd Allāh al-Akbar Dunkelheit über die Nachkommenschaft herrschte, gab es von Anfang an Kritik von außerhalb der Gruppe und Unglauben gegenüber den „neuen“ Ismailiten. Die Identität und Abstammung dieses Vorfahren der späteren ägyptischen Fāṭimiden-Dynastie und der Agha Khans ist unklar. Für die Ismā‘īlīs war er ein ‘Alide und Nachkomme von Ja‘far al-Šādiq; für ihre Gegner war er ein Betrüger mit einem gefälschten Stammbaum. Im frühen 10. Jahrhundert kursierte das Gerücht, ‘Abd Allāh al-Akbar sei der Sohn eines Häretikers und Betrügers namens Maymūn al-Qaddāḥ und habe eine nihilistische Pseudo-Religion erfunden, um den Islam von innen zu zerstören. Diese Version wurde hartnäckig verbreitet und erst im 19. Jahrhundert von europäischen Akademikern ernsthaft hinterfragt.¹¹

Nichtsdestotrotz begann ‘Abd Allāh al-Akba bereits in seinem Heimatort zu missionieren und sandte von dort Missionare (Arab.: dā‘ī (s))¹² in verschiedene Orte, um so ein neues religiöses Netzwerk der Ismailiten aufzubauen. Aufgrund starker Feindseligkeiten vonseiten seiner Mitbürger, musste er nach Basra und später Salamiyya, im heutigen Syrien, flüchten. In Salamiyya konnte er sich als Händler etablieren, neue Anhänger finden und weitere Werber aussenden. Diese Werber für die Ismailiten schickte er in die Region südlich um das Kaspische Meer bis hinunter nach Rey, Qom und Kaschan. Weil ihr erklärtes Ziel darin bestand, das Abbasiden-Kalifat in Bagdad zu stürzen, mussten sie konspirativ vorgehen. In den Städten tarnten sich die dā‘īs als Kaufleute und Händler und bewegten sich nur in abgelegenen

⁹ Vgl. Andani, 2016, pp. 194-195.

¹⁰ Vgl. EI², s.v. “*Khūzistān*”.

¹¹ Vgl. Halm, 2004, pp. 160-161.

¹² Anm.: “Dā‘ī (s), in Ismā‘īlī Islam, were the agents of the da‘wa (the mission appealing for adherence and support), ...” (EI³, s.v. “Dā‘ī (in Ismā‘īlī Islam)”).

Stammesgebieten, die außerhalb der Reichweite der Staatsgewalt lagen, wie die jemenitischen Hochländer, die syrisch-arabische Wüste oder Kabylien, offen.¹³

Die Initiation in den *Ismāʿīliya*, bekannt als *balāgh*, erfolgte schrittweise, nachdem der Novize einen Treueeid namens *ʿahd* oder *mīthāq* abgelegt hatte. Es gab jedoch keine festgelegten sieben oder mehr Initiationsstufen, wie von anti-ismailitischen Polemikern behauptet. Die Initiierten waren verpflichtet, das ihnen von einer Hierarchie (Arab.: *ḥudūd*) von Lehrern vermittelte *bāṭin* (Dt.: innerer Sinn)¹⁴ geheim zu halten. Solche Ideen bildeten den Gegenstand des *Kitāb al-ʿālim waʾl-ghulām*, einem der wenigen erhaltenen frühen ismailitischen Texte, der Jaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman zugeschrieben wird. Indem sie die *bāṭin*-Aspekte der Religion hervorhoben, wurden die Ismailiten von der restlichen muslimischen Gemeinschaft als die repräsentativsten Schiiten betrachtet, die Esoterik im Islam propagierten, und erhielten daher ihre allgemeine Bezeichnung als *Bāṭiniyya*. Diese Bezeichnung wurde jedoch in einem abwertenden Sinne verwendet, der die Ismailiten beschuldigte, den *ẓāhir* (Dt.: äußerer Sinn)¹⁵ oder die *sharīʿa*¹⁶ im Allgemeinen zu ignorieren. Die verfügbaren Beweise, einschließlich

¹³ Vgl. Halm, 2004, pp. 163-165.

¹⁴ Anm.: "Bāṭiniyya, a name given (a) to the *Ismāʿīlīs* in medieval times, referring to their stress on the *bāṭin*, the "inward" meaning behind the literal wording of sacred texts; and (b), less specifically, to anyone accused of rejecting the literal meaning of such texts in favour of the *bāṭin*." (EI², s.v. "Bāṭiniyya").

¹⁵ Anm.: "*Ẓāhir* (A., pl. *ẓawāhir*), lit. the outward meaning of a word, language or event, a term of *uṣūl al-fikḥ* [q.v.]. It is the meaning first comprehended by the mind upon hearing a particular term or expression that potentially has two or more meanings. Deriving from a root suggesting a notion of strength, *ẓāhir* is applied to that meaning which in effect takes over the term, thus imparting it before it does the other meanings carried therein. That particular meaning is made prominent by virtue of conventional (*ʿurfī*) or technical (*ṣināʿī*) usage. Cast in opposition to *naṣṣ*, which designates a univocal term, *ẓāhir* is epistemologically probabilistic (*muḥṭamal*). Yet *ẓāhir* is also contrasted with *khafī*, this being a term carrying an unclear meaning that is established or deduced only after a hermeneutical effort has been made. This interpretive activity is said to result in the *bāṭin* meaning of the term. Accordingly, the term *ẓāhir* stands somewhere in the middle of a spectrum whose two extreme ends are the *naṣṣ* and the *khafī*." (EI², s.v. "Ẓāhir").

¹⁶ Anm.: "*Sharīʿa* (A.), derived from the root *sharaʿa*, having a primary range of meaning in relation to religion and religious law; also *Sharʿ*, frequently synonymous. The word *sharīʿa* is common to the Arabic-speaking peoples of the Middle East and designates a prophetic religion in its totality, generating such phrases as *sharīʿat Mūsā*, *sharīʿat al-Masīḥ* (the law/religion of Moses or the Messiah), *sharīʿat al-Maḍjūs* (the Zoroastrian religion) or *sharīʿatu-nā* (meaning our religion and referring to any of the

der fragmentarischen Texte des ismailitischen Treueeids, zeigen deutlich, dass die frühen Ismailiten in keiner Weise von den Geboten und Verboten des Islam ausgenommen waren. Tatsächlich maßen die frühen ismailitischen Lehren dem *ẓāhir* und dem *bāṭin* und ihrer Untrennbarkeit gleiche Bedeutung bei, Ideen, die in den ismailitischen Lehren der Fatimidenzeit weiter ausgearbeitet wurden.¹⁷

Auch Halm schreibt darüber, dass laut diesen ismailitischen Texten die göttliche Offenbarung den Propheten nacheinander bereits seit der Schöpfung zugetragen worden war. Die Propheten werden „Sprecher“ (Arab.: *nāṭiq*) genannt, weil sie jeweils eine Religion des Gesetzes für ihre Gemeinschaften verkündeten: Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad. Die „Sprecher“ präsentierten jedoch nur die äußere Form der Religion mit ihren Ritualen und gesetzlichen Vorschriften, aber nicht deren inneren Sinn. Zu diesem Zweck hatte jeder von ihnen einen „Stellvertreter“ (Arab.: *waṣī*), der die geheime Bedeutung aller Riten und Vorschriften kannte und diese nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten offenbarte. Diejenigen, die die geheime Lehre der sechs Propheten kannten, waren Seth (oder Abel), Sem, Isaak, Aaron, Simon Petrus (Arab.: *Shim'ūn al-Ṣafā*) und 'Alī. In dieser „Religionszyklen“ (Arab.: *dawr*) folgte eine Reihe von sieben Imamen dem „Sprecher“ und seinem „Stellvertreter“, wobei der letzte der nächste „Sprecher“ sein sollte. Verschiedene Listen mit den Namen früherer Zyklen sind überliefert. Sie sind im Allgemeinen Figuren aus dem Alten oder Neuen Testament. Im letzten Zyklus wurden der *nāṭiq* Muḥammad und der *waṣī* 'Alī von den Imamen al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī Zayn al-'Abidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ja'far al-Ṣādiq und Ismā'īl abgelöst; der siebte Imam, Muḥammad ibn Ismā'īl, starb nicht, sondern ging stattdessen in die Abwesenheit (Arab.: *ḡaiba*) und wird einmal mehr als Mahdī-Qā'im erscheinen. Er wird, so der Glaube, jedoch keine neue Religion des Gesetzes einführen, sondern alle alten für veraltet erklären, einschließlich jene des Islam. Die „Aufhebung der Gesetze“ (Arab.: *raf' al-sharā'i'*) wird Platz machen für die paradiesische Urreligion ohne Kult oder Gesetze, die von Adam und den Engeln im Paradies vor dem Sündenfall praktiziert

monotheist faiths). Within Muslim discourse, *sharī'a* designates the rules and regulations governing the lives of Muslims, derived in principal from the *Qur'ān* and *ḥadīth*.” (EI², s.v. "*sharī'a*").

¹⁷ Vgl. Daftary, 2018, pp. 64-65.

wurde: die „Urreligion Adams“ (Arab.: dīn Adam al-awwal) besteht nur im Lob des Schöpfers und in der Anerkennung seiner Einzigkeit (Arab.: tawḥīd).¹⁸

In den frühen 870er Jahren trugen die Bemühungen von ʿAbd Allāh al-Akba und seinen Nachfolgern Früchte, als zahlreiche ismailitische dāʿī im Süden des Irak und anderen Regionen aktiv wurden. 874 konvertierte Hamdan Qarmat im Sawad von Kufa zum Ismāʿīliya und organisierte mit seinem Assistenten Abdan die daʿwa im südlichen Irak und angrenzenden Gebieten, wo die Ismailiten als Qaramita bekannt wurden. Die daʿwa im Jemen begann 881 durch Ibn Hawshab Mansur al-Yaman, während der dāʿī Abu Abd Allah al-Shiʿī bis 893 unter den Kutama-Berbern in Nordafrika tätig war. Gleichzeitig war Abu Saʿīd al-Jannabi als dāʿī im östlichen Arabien aktiv. In den 870er Jahren wurde die ismailitische daʿwa auch in Jibal, Persien, initiiert, wo die dāʿīs eine Bekehrungspolitik für die Elite und herrschende Klassen einführten.

Anfang der 890er Jahre ersetzte eine einheitliche ismailitische Bewegung die früheren Splittergruppen aus Kufa. Diese zentral, von Salamiyya aus, geleitete Bewegung verbreitete eine revolutionäre religiös-politische Botschaft im Namen des verborgenen Imam-Mahdi Muhammad b. Ismaʿīl. Die daʿwa des 9. Jahrhunderts, konzentriert auf die Erwartung des Mahdi, der die Gerechtigkeit herstellen würde, hatte große Anziehungskraft für unterprivilegierte Gruppen. Besonders nach dem Tod von al-Hasan al-Askari im Jahr 874, dem elften Imam der Zwölfer-Schiiten, fanden viele Imami-Schiiten zur Ismāʿīliya.¹⁹

2.2.2. 899 CE – 1094 CE

Im Jahr 899 CE spaltete sich die ismailitische Gemeinde, was zur Entstehung der Qarmāṭen führte. Der dritte Großmeister der Ismāʿīlīs, Muḥammad Abuʿl-Shalaghlagh, starb ohne männliche Nachkommen. Er bestimmte seinen Neffen zum Nachfolger, indem er ihm seine Tochter zur Frau gab. Dieser Neffe beanspruchte erstmals nicht nur, der Verkünder des erwarteten Mahdī (in diesem Fall die Wiederkehr von Muḥammad b. Ismaʿīl) zu sein, sondern behauptete, er sei der Mahdī selbst. Dadurch

¹⁸ Vgl. Halm, 2004, pp. 165-166.

¹⁹ Vgl. Daftary, 2018, p. 26.

wandte sich die Gemeinschaft vom Konzept der Entrückung (Arab.: *ḡaiba*) ab und forderte die Anerkennung eines gegenwärtigen Imams.²⁰

Die Änderung in der Doktrin stieß auf erheblichen Widerstand. Führende Missionare wie 'Abdān im Irak, al-Jannābī in Ostarabien und 'Alī ibn al-Faḍl im Südjemen, lehnten den neuen Anspruch ab und trennten sich von den Ismā'īlīs in Salamyā. Die Spaltung führte zur Entstehung der Fāṭimiden, welche lebende Imane anerkannten, und der Qarmaṭen, die weiterhin auf den Mahdī Muḥammad ibn Ismā'īl warteten. Nach der Ermordung von 'Abdān durch einen Fāṭimiden-Anhänger übernahm 'Abdāns Bruder die Führung der irakischen Gemeinden.²¹

Die Qarmaṭen unter Abū Said al-Jannābī und seinem Sohn Abū Ṭāhir etablierten ein mächtiges Fürstentum in Ostarabien. Sie griffen Pilgerkarawanen an und erpressten Schutzgeld. 930 CE eroberten sie Mekka und entführten den Schwarzen Stein aus der Ka'ba, den sie erst 951 CE zurückgaben. Zudem eroberten sie 930 CE 'Umān und besetzten Kūfa. Abū Ṭāhir präsentierte seiner Gemeinschaft einen falschen Mahdī, den er jedoch bald darauf entfernte.²²

Trotz der Bemühungen der Fāṭimiden, die Qarmaṭen zur Anerkennung ihrer Führung zu bewegen, blieb das Schisma bestehen. Die Herrschaft der Qarmaṭen in der Region al-Aḥsā' dauerte bis ins 14. Jahrhundert, danach verschwand ihr Glaube und die Bevölkerung der Golfküste wandte sich dem Imāmī-Zwölfer-Schiismus zu.²³

Nachdem al-Mahdī, wie oben bereits erwähnt, 899 CE die Nachfolgerschaft antrat, musste er aufgrund seiner unsicheren Position in Syrien 902 CE nach Ramla in Palästina flüchten. Sein Dā'ī in Syrien, welcher bereits militärisch aktiv geworden war und einen Staat für den Mahdī gegründet hatte, wurde von der irakischen Regierung gefangen genommen und gab den Namen und die Identität von al-Mahdī preis. Al-Mahdī entschied sich dafür nach Nordafrika zu ziehen, ging ins Atlasgebirge und

²⁰ Vgl. Halm, 2004, pp. 167-168.

²¹ Vgl. Halm, 2004, pp. 167-168.

²² Vgl. Daftary, 2018, p. 110.

²³ Vgl. Daftary, 2018, p. 110.

verweilte dort bis der Dā'ī Abū 'Abdallāh aš-Šī'ī 909 CE Kairouan erobert hatte, zog dort 910 CE als 'Abdallāh al-Mahdī ein und nahm den Titel des Kalifen an.²⁴

Die ersten drei fatimidischen Kalifen al-Mahdī, al-Qā'im und al-Manṣūr lebten und regierten in Nordafrika. Ihre Herrschaft war nicht nur geprägt von Konfrontationen mit verschiedenen muslimischen Gruppen, die ihre Herrschaft nicht anerkennen wollten, sondern sie mussten auch regelmäßig gegen andere Herrscherdynastien und Reiche um die Vorherrschaft in Nordafrika und Ägypten, sowie dem Mittelmeerraum kämpfen. Nachdem es dem vierten Kalifen al-Mu'izz schließlich gelungen war die Vorherrschaft in Nordafrika zu stabilisieren, verlegte der Kalif seinen Sitz 973 CE in die Stadt Kairo, welche 970 CE von seinem General Ġawhar gegründet worden war und wo dieser im selben Jahr die Grundsteine für die bekannte al-Azhar Moschee gelegt hatte.²⁵ In der Herrschaftszeit zwischen al-Mahdī und al-Mustanṣir (910 CE - 1094 CE), herrschte relative Ordnung im fatimidischen Reich.²⁶

2.2.3. 1094 – 15. Jhdt. CE

Nach dem Tode al-Mustanṣirs spalteten sich die Ismailiten jedoch in zwei Lager. Anstelle des von al-Mustanṣir gewählten Nachfolgers Nizār, wurde sein zweiter Sohn Musta'li zum Herrscher ernannt.²⁷ Aus diesem Schisma entstand die ismailitische Linie der Nizariten. Zu jenen, welche die Änderung der Imamfolge nicht hinnahmen, zählte auch Ḥasan-e Šabbāḥ, der bis zu diesem Zeitpunkt ein treuer Diener als dā'ī der Fatimiden gewesen war.²⁸

Er revoltierte nach der Machtergreifung al-Musta'lis und hielt am Imamat Nizārs fest. Als erfolgreicher Missionar und Agitator hatte er 1090 CE die Burg Alamūt (in Dailam, im Nordwesten des heutigen Irans) eingenommen, die der Mittelpunkt einer neuen Dā'ī-Dynastie werden sollte. Diese Dynastie endete 1256 CE, doch ihre Herrscher und Missionare sind bis heute als Assassinen weltbekannt. Geschützt vom Gebirge, waren schwer zugängliche Burgen und Festungen der Ausgangspunkt für militärische

²⁴ Vgl. Halm, 2004, pp. 170-171.

²⁵ Vgl. EI², s.v. "Fāṭimids".

²⁶ Vgl. Halm, 2004, pp. 169-173.

²⁷ Vgl. EI², s.v. "Ismā'īliyya".

²⁸ Vgl. Daftary, 2003, pp. 182-192.

Angriffe, die Expansion des Herrschaftsgebietes und Einflussbereiches, sowie die Ausübung politischer Attentate.²⁹

Die ersten persischen Dā'īs haben nach dem Schisma erneut das System der ḡaiba angewandt und sahen in Nizār den entrückten Imam und sich selbst als seine Stellvertreter. Bereits der vierte Herrscher Alamūts, Ḥasan II (1162 CE - 1166 CE), behauptete allerdings, der Nachfahr eines Enkels von Nizār zu sein und beanspruchte das Imamats für sich. Ihre Herrschaft hatte Bestand bis 1256 CE, als der mongolische Eroberer Hülegü Alamūt einnahm und den Imam Rukn al-Dīn Ḥuršāh (27. Imam) exekutierte. Durch den Fall von Alamūt hatten die Nizariten keine zentrale Führung mehr. Es gab allerdings mehrere Gemeinden die verstreut weiterexistierten, jedoch weitgehend isoliert voneinander lebten und eigene religiöse und literarische Traditionen hervorbrachten. Die Zeit nach Alamūt ist für die Wissenschaft aufgrund verschiedener Faktoren sehr schwer zu erfassen. Daftary begründet dies mit der weitgehend mit der Praxis der sogenannten taqīyya (Arab.: tuqāt, taqwā und ittiqā', „Vorsicht, Angst“).³⁰ Taqīyya bedeutet auf die religiösen Regeln und Pflichten im Falle von Zwang oder der Möglichkeit auf Leid oder Unheil zu verzichten.³¹

Daftary schreibt zwar, dass es laut nizaritischer Überlieferung gelungen war, den minderjährigen Sohn Rukn al-Dīn Ḥuršāhs zu verstecken³², allerdings verschwindet eine wissenschaftlich nachvollziehbare Genealogie des ismailitischen Imamats erneut in der unsicheren Dunkelheit geschichtlicher Querelen. Bekannt ist, dass sich die Linie nach dem Tod Rukn al-Dīn Ḥuršāhs in die Linie der Qāsim-Shāhs und jene der Muḥammad-Shāhs aufspaltete, wobei letztere zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihr Ende fand.³³ Nach dem Falle Alamūts sind viele Nizariten in bereits vorhandene Gemeinden im Afghanistan, Zentralasien und Indien geflohen. Viele dieser Gruppen sind im Laufe der Zeit jedoch verschwunden oder haben sich an die Umgebung assimiliert. Im Zuge der politischen Zersplitterung Persiens nach dem Fall des Mongolenreiches 1353 CE kam es in der Gegend verbreitet zu millenarischen und

²⁹ Vgl. Halm, 2004, pp. 181-184.

³⁰ Vgl. Daftary, F. 2003: 179-180.

³¹ Vgl. EI², s.v. "Taḳīyya".

³² Vgl. Daftary, F. 2003: 182-183.

³³ Vgl. EI², s.v. "Ismā'īliyya".

mahdistischen Bewegungen. Es gab verschiedene Gruppen, von welchen besonders die schiitisch geprägte Sufiorden populär waren. Über die Linie der ismailitischen Gemeinden und potenzielle Imame ist jedoch bis ins 15. Jahrhundert kaum etwas bekannt.³⁴ Wie bereits erwähnt gehen viele Autoren wie Daftary oder Asani davon aus, dass die ismailitischen Gemeinden in dieser Zeit taqīyya geübt hätten und begründen damit die schlechte Quellenlage.³⁵

2.2.4. 15.-18. Jhdt. CE

Im 15. Jahrhundert kam es in Anğudān (heute in der Provinz Markazi im Iran) zu einer Erneuerungsbewegung, die von Sūfi-Pīrs der Qāsim-Shāhs vorangetrieben wurde. Erneut traten Imame auf, von welchen wiederum nicht bekannt ist, worauf sie ihren Machtanspruch begründen. Unter Imam Mustanşir bi'llāh wurde die da'wa aber auf jeden Fall wieder verstärkt vorangetrieben und Missionare in verschiedene Orte in Persien, Afghanistan und Zentralasien geschickt. Zudem wurde verstärkt Kontrolle über die pīrs³⁶ in anderen Gemeinden geübt, da diese aufgrund einer bis dahin fehlenden zentralen Autorität (zum Beispiel ein Imam) sehr autonom und unabhängig vom Imam agiert hatten. Als die Safaviden in dieser Region die Macht ergriffen, kam es erst zu Verfolgungen der Ismailiten in Anğudān, doch bereits der 37. Imam Khalīl Allāh hatte mit dem Herrscher Schah 'Abbās I. (1587 CE – 1629 CE) vereinbart, dass er eine safavidische Prinzessin zur Frau bekam. Während der Zeit des ismailitischen Führers Schah Nizār (1680 CE – 1722 CE) wurde der Sitz des Imamats von Anğudān nach Kahak (Nähe von Qom im Iran) gelegt, wo man heute eine Nekropole mit Khojki-Inschriften findet.

³⁴ Vgl. Daftary, 2003, pp. 182-192.

³⁵ Vgl. Daftary, 2003, pp. 182-192; Vgl. Asani, 2002, pp. 1-24.

³⁶ Anm.: „Its more generalised usage in religious parlance is as a Şūfī term, again corresponding to Arabic shaykh and Turkish baba . Hence the pīr is the murshid or spiritual director, and may be the founder of a Şūfī order or ṭarīqa [q.v.]. As a person who has already followed the path (sulūk) to God and has acquired spiritual powers (wilāya), he is qualified to encourage and direct the aspiring novice (murīd [q.v.]) on the Şūfī path and finally to lay hands on the novice and bestow on him the Şūfī cloak or khırka [q.v.], thereby admitting him to the spiritual fellowship of the order.” (EI², s.v. “Pīr”).

Laut Daftary verlegte Shah Nizār zwischen 1680 und 1722 den Sitz seines Imamats von Anḡudān nach Kahak, wo die Imame über ein Jahrhundert gelebt haben sollen.³⁷

2.3. Historischer Kontext in Nordindien

Laut Iqbal Akthar liegen die Ursprünge der Khojas wahrscheinlich in Punjab und Kashmir (heute Pakistan und Nordindien) während des 12. und 13. Jahrhunderts CE. Im Laufe der darauffolgenden Jahrhunderte fand eine Migration Richtung Kutch und Kathiawar (Gujarat) statt.³⁸ Fahrhad Daftary schreibt, dass nach den Überlieferungen der Khojas, der erste niziritische Missionar (Pīr Satgur Nūr) Mitte des 12. Jahrhunderts von Dailam (Iran) nach Patan (Gujarat) gekommen sei und behauptet wird, dass er den lokalen Radschputen-König Siddharāja Jayasingh (1094 CE - 1133 CE) bekehrt haben soll. Diese Überlieferungen sind allerdings als historische Quellen mit Vorsicht zu genießen, da es sich um gināns (religiöse Hymnen) handelt, die sehr lange nur oral weitergegeben wurden und sich zum Teil auch gegenseitig widersprechen.

Bis heute gibt es wenig aussagekräftige Überlieferungen über das Leben der Khojas vor dem 19. Jahrhundert CE. Um die Entwicklung der Khojas zu dieser Zeit trotzdem besser verstehen zu können, ist es sinnvoll mit einem kurzen historischen Überblick über die soziale, politische und religiöse Umgebung der Gruppe zu beginnen.

³⁷ Vgl. Halm, 2004, pp. 184-186; vgl. Daftary, 2018, pp. 87-89.

³⁸ Vgl. Akhtar, 2014, p. 217.



Abbildung 1: Geografische Darstellung. Google Maps, 2024.

„Through the encounter of these elite literary-political cultures of Sanskrit and Persian, but also through more vernacular (often Sufi-driven) interaction at the popular level, Islamicate cultural forms would gradually become interwoven into the fabric of North Indian society.“³⁹

Der indische Subkontinent war historisch als Hind unter Muslimen bekannt und wurde während der Gründung des Delhi-Sultanats zu einem Teil des Dār al-Islām (Dt.: Haus oder Land des Islam, wichtig für Fragen der Rechtsanwendung). Insgesamt stellten Muslime zu dieser Zeit am Subkontinent eine Minderheit dar (29.4%) dar, wobei die zwei Drittel der Muslime im Norden und Nordwesten (Bangladesch, Pakistan,

³⁹ Burchett, 2019, p. 65.

Nordindien) des Subkontinents lebten.⁴⁰ Im Laufe der Zeit wurde der Norden des Subkontinents von verschiedenen Dynastien regiert.

Die ersten Kontakte mit Muslimen gab es in Nordindien bereits in der Zeit der vier rechtgeleiteten Khalifen. Während der Expedition Muḥammad b. al-Ḳāsim nach Nordindien (711 CE - 714 CE) fanden die ersten muslimischen Eroberungen in der Multān (heutige Großstadt im pakistanischen Punjab) und Sindh (heutige Provinz im Süden Pakistans) statt.⁴¹ Bis zum Ende des 9. Jahrhunderts stand Sindh erst unter umayyadischer und danach unter abbasidischer Kontrolle. Eine Zeit, in welcher sowohl hinduistische Tempelanlagen zerstört als auch Hindus implizit der Status der ahl al-dhimma⁴² zugestanden wurde. Mit Ende des 9. Jahrhunderts gewann zudem die ismailitische da‘wa der Fatimiden in diesem Gebiet an Bedeutung und Einfluss. Als Mahmud Maḥmūd von Ghaznā Multān im Zuge seiner indischen Eroberungen 1006 CE eroberte stürzte er allerdings den dortigen ismailitischen Amīr (Arab.: Kommandant, Gouverneur, Prinz).⁴³

Wenn man sich mit der Geschichte Nordindiens beschäftigt, fällt auf, dass die jeweiligen Zeiten und Dynastien oft in „muslimisch“ und „hinduistisch“ eingeteilt werden. Religion und spirituelle Dynamiken hatten mit Sicherheit einen gravierenden Einfluss, auf die Entwicklung der jeweiligen Gesellschaften, allerdings sollte nicht vergessen werden, dass es sich bei den verschiedenen muslimischen Dynastien Nordindiens um Herrscherhäuser mit teilweise völlig unterschiedlicher Herkunft und Traditionen handelt.⁴⁴

Bis ins 7. Jahrhundert CE war der indische Subkontinent von Jainismus, Buddhismus und ab dem 7. Jahrhundert CE besonders von tantrischen und brahmanischen

⁴⁰ Vgl. EI³ s.v. „India (Hind)“.

⁴¹ Vgl. EI³ s.v. „India (Hind)“.

⁴² Anm.: „Dhimma, the term used to designate the sort of indefinitely renewed contract through which the Muslim community accords hospitality and protection to members of other revealed religions, on condition of their acknowledging the domination of Islam. The beneficiaries of the dhimma are called dhimmīs, and are collectively referred to as ahl al-dhimma or simply dhimma.“ (EI², s.v. „Dhimma“).

⁴³ Vgl. EI², s.v. „Multān“.

⁴⁴ Vgl. Burchett, 2019, p. 65.

Traditionen geprägt.⁴⁵ Die Traditionen der Brahmanen beruhen auf dem Varṇāśramadharm, der Grundlage des dharma-Konzepts (Skr. dharma: Regel, Gesetz, kosmisches Gesetz), welches die Gesellschaft in varṇās (Dt.: Kasten) einteilt. Die vier Hauptkasten sind die Priester (Skr.: brāhmaṇa), die Aristokraten und Landbesitzer (Skr.: kṣatriyas), die Händler und Handwerker (Skr.: vaiśyas) und die unterste Kaste der Diener und Arbeiter (Skr.: śūdras). Diese vier Kasten unterscheiden sich in erster Linie nach ihrem rituellen Status. So haben nur die brāhmaṇa Zugang zu den Veden⁴⁶ und dementsprechend sind die kṣatriyas sowie die vaiśyas auf die Kaste der Priester angewiesen, um ihren rituellen Pflichten nachzukommen. Die Kaste der śūdras ist von allen Ritualen ausgeschlossen.⁴⁷

„In north India the dominant features of the period between 7th to 12th centuries have been identified as the growing weakness of the state, the growth of the power of the local landed elites and their decentralizing authority by acquiring greater administrative, economic and political roles, the decline of towns, the setback to trade, especially long distance trade and allocation of land to the Brahmins in larger proportion than before.“⁴⁸

Im Zuge dieser Entwicklungen gewann die oberste Kaste der brāhmaṇa immer mehr an Einfluss und stellte zusammen mit den kṣatriyas und vaiśyas das Establishment dar.⁴⁹ Parallel zu diesem Prozess entwickelten sich allerdings verschiedene

⁴⁵ Vgl. Pande, 2010, p. 68.

⁴⁶ Anm.: „The Vedas constitute a corpus of orally composed religious texts that were produced by the priestly class of the earliest Sanskrit-speaking inhabitants of the South Asian subcontinent between approximately 1600 and 600 BCE. For centuries they were preserved by generation after generation through rote memorization before eventually being written down. The Vedas contain a diverse collection of material, including direct invocations of and appeal to divinities, ritual formulas designed to accompany the performance of rites, expositions of proper ritual procedure and its meaning, and metaphysical speculation.“ (EOH, s.v. „Vedas and Brāhmaṇas“).

⁴⁷ Vgl. EOH, s.v. „Dharma“.

⁴⁸ Pande, 2010, p. 41.

⁴⁹ Vgl. Pande, 2010, pp. 41-42.

regionale/lokale Kulte, Gruppen, Kasten und Familienreligionen unabhängig, jedoch nicht unbedingt isoliert voneinander. Diese Gruppen wurden von eigenen spirituellen Führern (Gurus, Skr.: āchāryas) gegründet und werden sampradāy (Dt.: „was weitergegeben wird“) oder panth (Dt.: „Weg“) genannt. Ein Teil der sampradāys folgte brahmanisch-vedischen Traditionen, das Wort panth wird aber eindeutig mit Traditionen verbunden, welche ihren Ursprung nicht in den Veden finden. So entstanden verschiedene panths, die eigene religiöse, soziale und spirituelle Ideen entwickelten und weitergaben. Sowohl der Ausdruck sampradāy als auch panth implizieren, dass spirituelles Wissen von Lehrer an Schüler weitergegeben wird.⁵⁰ Jene Bewegungen und Ideen, die sich konträr oder parallel zu brahmanischen Strukturen, Ritualen und Anbetungsformen entwickelten, gab es bereits seit der Vedischen-Periode (1750 BCE - 1400 BCE). Diese Entwicklung wird mit dem Ausdruck bhakti (Dt.: Hingabe, Teilnahme, Verehrung⁵¹) in Verbindung gebracht. Pande schreibt, dass die früheste Form dieser Hingabe im Zuge von Ritualen und Opfern stattfand, welche von brāhmaṇas durchgeführt wurden und in denen vedische Mantras eine große Rolle spielten. Schritt für Schritt wurde jedoch diese rituelle Form der Religion durch das Konzept von upasana (Dt.: Anbetung) oder bhajana (Dt.: religiöser Gesang) überholt und sraddha (Dt.: Hingabe, echte Rücksichtnahme) nahm einen immer stärkeren Platz im religiösen Leben der Gläubigen ein.⁵²

„Yet in medieval tantric communities bhakti was generally understood not as passionate, emotional love so much as faith, reverence, and service and was typically subordinated to ritual actions, techniques of self-empowerment, and the quest for liberating knowledge.“⁵³

Laut Rekha Pande, Dominique Sila-Khan und Michele Boivin bietet das religiöse Leben der Khojas im 15. Jahrhundert einen faszinierenden Einblick in die Verbindung

⁵⁰ Vgl. Sila-Khan, 2004, pp. 22-23.

⁵¹ Vgl. Pande, 2010, p. 4.

⁵² Vgl. Pande, 2010, pp. X-XI.

⁵³ Pande, 2010, pp. X-XI.

zwischen dem ismailitischen Glauben und den bhakti Traditionen. Die Khojas, eine nizaritisch-ismailitische Gemeinschaft, die sich im Laufe der Jahrhunderte in Gujarat etabliert hatte, fanden sich in einer Umgebung wieder, die von vielfältigen religiösen Einflüssen geprägt war. Die Region war nicht nur ein Schmelztiegel verschiedener hinduistischer Strömungen, sondern auch ein Zentrum für den Austausch islamischer und persischer Ideen.⁵⁴

Die bhakti Traditionen, die sich in Nordindien entwickelten, betonten die persönliche Hingabe an eine Gottheit und schufen damit eine spirituelle Praxis, die emotional und gemeinschaftsorientiert war. Diese Traditionen boten eine Alternative zu den strikten rituellen Praktiken des orthodoxen Brahmanismus und waren besonders in den unteren Kasten und marginalisierten Gruppen populär. Diese bhakti Bewegungen legten Wert auf Hingabe, religiösen Gesang (Skr.: bhajana) und die persönliche Beziehung zu Gott, oft in Form von regionalen Heiligen und spirituellen Lehrern.⁵⁵

Es ist kaum möglich eine universale Definition für bhakti oder bhakti-Bewegungen zu finden. Grundsätzlich spricht man aber davon, dass sich die Gläubigen auf die Anbetung einer persönlichen Gottheit konzentrierten. Eine wichtige Besonderheit der bhakti-Traditionen ist der emotionale Charakter der Anbetungsformen, welcher zum Beispiel durch das Singen von Hymnen gelebt wird.⁵⁶

Die ismailitischen Khojas integrierten Elemente dieser bhakti Traditionen in ihre eigene religiöse Praxis. Michele Boivin hebt hervor, dass die gināns der Khojas, die religiösen Hymnen und Gedichte, stark von den bhakti Traditionen beeinflusst sind. Diese gināns nutzten lokale Sprachen und Ausdrucksformen, um die spirituellen Lehren der Ismāʿīliya zu vermitteln, und schufen so eine synkretische Form der Anbetung, die sowohl islamische als auch hinduistische Elemente vereinte.⁵⁷

Dominique Sila-Khan betont außerdem, dass diese Integration nicht nur eine Anpassung an die lokale Kultur war, sondern auch eine bewusste Strategie, um den Glauben der Khojas in einem multireligiösen Kontext zu festigen. Die Ismailiten

⁵⁴ Vgl. Vgl. Pande, 2010, pp. X-XI; vgl. Boivin, 2008, pp. 113-128.

⁵⁵ Vgl. Vgl. Pande, 2010, p. X.

⁵⁶ Vgl. EOH, s.v. „Bhakti“.

⁵⁷ Vgl. Boivin, 2008, pp. 113-128.

betonten die Einheit aller religiösen Wege und die Wichtigkeit der spirituellen Suche, was gut mit den egalitären und inklusiven Idealen der bhakti Traditionen harmonierte. Diese synkretische Praxis, die von religiöser Vielfalt und Spannungen geprägt war, half den Khojas in der Gesellschaft zu überleben und zu gedeihen.⁵⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das religiöse Leben der Khojas im 15. Jahrhundert ein einzigartiges Beispiel dafür ist, wie islamische und bhakti Traditionen miteinander verwoben wurden, um eine reiche und dynamische spirituelle Kultur zu schaffen. Diese Verbindung ermöglichte es den Khojas, ihre Identität in einem komplexen und oft herausfordernden religiösen Umfeld zu bewahren und zu stärken.

⁵⁸ Vgl. Sila-Khan, 2004, pp. 45-67.

3. Zusammenführung Glaube und Tradition

3.1. Khojas

3.1.1. Einleitung

„[...]the Khojas cohered as a group through ties of endogamy, occupation, language, and, religious practices. Until the 1860s, the Khoja caste abided by customs drawn from both Hindu and Muslim traditions. Certain practices—such as the inheritance of property, dress, and particular ceremonies associated with the birth of a child—were Hindu in orientation, and other practices, such as marriage, were Muslim.“⁵⁹

Der Name Khoja bezeichnet eine muslimische Gruppe, welche im engeren Sinn von nizarithisch ismailitischen, sunnitischen und schiitischen Khojas gebildet wird. Im weiteren Sinne sind auch andere Gemeinschaften wie die Shamsīs aus Multān und manche der Mōmnas aus Gujarat gemeint.⁶⁰ Die Geschichte der Khojas bis ins 19. Jahrhundert ist aufgrund unzuverlässiger Quellen nur schwer zu konstruieren. Bis zu den Aga Khan Prozessen, auf welche ich im Zuge dieser Arbeit noch genauer eingehen werde, identifizierte sich die Gruppe als Khojas und praktizierte die Traditionen des Satpanth.⁶¹

Die Khojas des Sindh-Deltas wanderten aufgrund der allmählichen Verschlammung des Deltas, aber auch wegen der Erdbeben, die die Region regelmäßig erschütterten, entlang des Indus immer wieder ab. Letztendlich wurde wahrscheinlich, kurz vor der Ankunft der Briten im Jahr 1839, Karachi mit seinem stabilen natürlichen Hafen, zu ihrem endgültigen Niederlass. 1840 hatte Karachi 13.859 Einwohner, darunter 9.000 Hindus und 4850 Muslime. Unter ihnen waren 250 Memonen und Khojas. Laut Boivin wurden bei einer Volkszählung 1872 doppelt so viele Memonen wie Khojas gezählt. Boivin geht demnach von weniger als hundert Khojas zu dieser Zeit in Karachi aus.

⁵⁹ Purohit, 2012, p. 12.

⁶⁰ Vgl. EI², s.v. “Khōdjā”.

⁶¹ Vgl. Purohit, 2012, p. 4.

Bis 1840 war die Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung von Karachi sehr divers. Die wichtigsten muslimischen Gruppen waren die Baluchen, die Shīdi, die Afghanen, die Mohānā, die Jāt, die Memonen und die Khojas. Auch die Hindus wurden in mehrere Gruppen eingeteilt: die Lohāna, die in Amil und Seth, die Brahmanen und die Rājput. Abschließend sei auf die Parsī hingewiesen, die aus Bombay stammten und in Karachi eine dynamische Rolle spielten. Zu dieser Zeit zählte Karachi einundzwanzig Moscheen, dreizehn Dargāhs (Dt.: Grab oder Schrein eines Pīrs) und vierunddreißig Mandīrs (Dt.: Ort des Aussteigens, Niederlassens oder Aufhaltens, Hindu-Tempel) unterschiedlicher Glaubensrichtungen.⁶²

Vor der Entwicklung der Kolonialstadt bestand Karachi aus zwei Bezirken: Kharadar, der Bezirk, der den Hafen überblickte, daher der Name "Salzwassertor", und Mithadar, der Bezirk der am Fluss Lyari liegt und "Süßwasserhafen" genannt wird. Kharadar beherbergte viele Basare und die Bewohner waren hauptsächlich Kaufleute der Lohānā, Bhāita, Memonen, Khojas und Bohras. In der Nähe der Lyari befanden sich Gerbereien, Fischmärkte und Wäschereien. Karachi war seit Beginn des 19. Jahrhunderts ein Zentrum des internationalen Handels. Der Hafen beherbergte rund dreißig Schiffe, die aus Bombay, Kalkutta, Daman, Gwadar und Masqat exportierten und importierten. Die Entwicklung von Karachi war nur eine Episode in der turbulenten Geschichte des Indus-Deltas.

Ende des 17. Jahrhunderts ließen sich die Khojas wahrscheinlich in Tando Muhammad Khan, Jherruk oder Thattah nieder. Ihre Wanderungen nach Karachi begannen bald danach. Zu dieser Zeit war ihr Hauptzentrum Jherruk, ein Ort am Rande des Indus zwischen Hyderabad und Thattah. Seit dem 18. Jahrhundert waren die Khojas aufgrund der Veränderungen des Indus mehrmals umgezogen. Diese ersten Khojas, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts in Karachi niederließen, waren Kaufleute aus dem inneren Sindh. Ihnen folgten schnell einige Khojas aus Kathiawar und insbesondere aus dem benachbarten Kutch. Sie ließen sich in Kharadar nieder, dem aktivsten Gebiet neben dem Hafen. Dieses bevölkerungsreiche Viertel war und ist sehr farbenfroh: Moscheen, Dargāhs, Mandīrs, Imāmbārās (Dt.: schiitisches Heiligtum zum Gedenken an das Leiden von Husayn), Jamā'atkhānas (Dt.:

⁶² Vgl. Boivin, 2013, pp. 44-46.

„Gemeindehaus“ für gemeinschaftliche und rituelle Zwecke) und Gurudwārās (Dt.: Sikh-Kultstätte) folgen einander in engen und überfüllten Gassen. Es sind jedoch nur wenige Konstruktionen aus dieser Zeit erhalten. Die Stadien der Gründung der Khojagemeinde in Karachi können durch die Schaffung neuer Kultstätten, der Jamā'atkhānas, rekonstruiert werden. Die erste jamā'atkhāna wurde 1825 im Bezirk Kharadar von Kagsi Bazar gegründet. Der erste Mukhī (Dt.: Delegierter des Imams) war Datū Chandū Varind, dessen Herkunft wir leider nicht kennen. Ungefähr zu dieser Zeit sandte der Imam Hasan 'Ali Shāh, der damals in Persien in Mahallat lebte, einen Pīr auf den Subkontinent.⁶³

Die massive Migration von Khojas nach Karachi erfolgte jedoch erst nach der Ankunft von Hasan 'Ali Shāh in Jherruk, welches am 1. März 1843 zum offiziellen Wohnsitz des Imām (Fa.: Darkhāna) erklärt wurde. General Napier, der Eroberer von Sindh, spendete ihm Land im Gartenviertel. Zu dieser Zeit kamen die Sindhī Khojas, die sich in Karachi niederließen, aus Rari und Jherruk. Aber die Kutchī Khojas wanderten nach den aufeinanderfolgenden Hungersnöten in Kutch gegen Mitte des 19. Jahrhunderts massiv nach Karachi aus. 1856 ließ sich eine Welle von Migranten in Thattah, Mirpur Sakro, Rahim-ki-Basar, Talhar und Badin nieder. Die Mehrheit der Khojas ging jedoch nach Karachi. Viele von ihnen waren Bauern. Sie haben sich auf die Landwirtschaft spezialisiert und heutzutage gibt es noch einige Bauernhöfe von Khojas am Rande des Gartenviertels. Die Kutchī spielten bis 1947 eine vorherrschende Rolle unter den Khojas. Im selben Jahr kam es zudem zu einer massiven Migration der Kāthīāwārī Khojas in diese Gegend. Obwohl Kutchī ein Sindhī-Dialekt ist, schrieben Kutchī Khojas in Gujarātī. Diese Sprache war für sie die Sprache ihrer schriftlichen Kultur. Die Migrationen der Kutchī nach Sindh waren am häufigsten, unabhängig davon, ob sich diese nur vorübergehend oder dauerhaft niederließen. Als erwartet wurde, dass eine Jahreszeit schlecht sein würde, weil es an Monsun mangelte oder es zu Überschwemmungen kommen könnte, wanderten ganze Dörfer von Kutch nach Sindh aus, um dort darauf zu warten, dass sich die Situation bessern würde. Die Unsicherheit über den Niederschlag war in Kutch ein immer wiederkehrendes Problem. Im Jahr 1860 führte der Mangel an Regen dazu, dass Tausende Kutchīs

⁶³ Vgl. Boivin, 2013, pp. 44-46.

nach Sindh, Kathiawar und Bombay abreisten. Zwei Jahre später, im Jahr 1862 kam es zu massiven Überschwemmungen und wiederkehrenden Hungersnöten.⁶⁴

Eine dritte Gruppe von Khojas kam aus Lasbella, einer Gegend in Belutschistan, genauer gesagt von der Stadt Uthal in der Nähe von Sindh. Diese Khojas ließen sich in der Nähe von Lea Market in Lyari nieder. Der Name Lāssī wird sowohl ihren Untergruppen als auch dem Ort gegeben, den sie im Bezirk Lyari einnehmen, der hauptsächlich von den Belutschen und den Memonen bewohnt wird. Die kleine Jamā'atkhāna, die es noch gab, war sehr nah am Markt. Ein Teil der Lāssī-Gemeinde ist bis heute um diese Jamā'atkhāna herum angesiedelt. Die Lāssī waren weder Händler noch Bauern, sondern Handwerker, die sich auf die Arbeit mit Leder und die Herstellung von Körben spezialisiert hatten. Obwohl die Khojas von Rajputen abstammten, gehörten viele Khojas unreinen hinduistischen Kasten an, welche zum Teil wahrscheinlich zu den Unantastbaren gehörten.⁶⁵

3.1.2. Exkurs ginān-Literatur

*“The term ‘ginan’ itself has a double significance: on the one hand, it means religious knowledge or wisdom, on the other hand it means ‘ghina’ in Arabic or ‘gana’ in Urdu means singing or chanting”.*⁶⁶

Was sind gināns?

Um den Glauben der Khojas besser verstehen zu können, ist es wichtig sich mit gināns auseinanderzusetzen. Bei gināns (Plural: gnān) handelt es sich um hymnenartige Gedichte, welche in verschiedenen Sprachen, zum Beispiel Punjab, Sindh und Gujarat verbreitet wurden. Die Gedichte können zwischen 4 und mehr als tausend Verse lang sein und wurden im Laufe mehrere Jahrhunderte weitentwickelt und mündlich

⁶⁴ Vgl. Boivin, 2013, p. 45.

⁶⁵ Vgl. Boivin, 2013, pp. 48-50.

⁶⁶ Kassam, 1992, p. 1.

überliefert.⁶⁷ Die gināns wurde bis ins frühe 20. Jahrhundert CE komponiert und überarbeitet. Laut Daftary gibt es heutzutage ungefähr 800 unterschiedliche Kompositionen.⁶⁸

Ursprünglich wurden diese Hymnen oral tradiert, allerdings geht man davon aus, dass sie spätestens im 16. Jahrhundert gesammelt und niedergeschrieben wurden.⁶⁹ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde eine steigende Zahl von gināns von den Nizaritischen Khojas in der Gujarati-Schrift verbreitet. Die Hymnen werden, wie bereits erwähnt, in Versform verfasst und gesungen bzw. melodisch rezitiert. Wer diese gināns verfasst hat ist umstritten und im Nachhinein kaum zu rekonstruieren. Die ginān-Literatur beinhaltet missionarische, mystische, mythologische, didaktische, kosmologische und eschatologische Themen. Viele gināns beinhalten zudem ethische und moralische Regeln und Richtlinien für das religiöse und spirituelle Leben der Gläubigen, aber auch anachronistische, hagiographische und legendenhafte Erzählungen über die Aktivitäten der pīrs und ihren Anhängern. gināns nahmen einen besonderen Status in der Gemeinschaft ein, da sie als heilig angesehen wurden und von manchen sogar als göttlicher literarische Korpus bezeichnet wurden. Sie beinhalten häufig eine Anleitung zu den religiösen Pflichten der Gläubigen. Im traditionellen Selbstbild der ismailitischen Gemeinde sagt man, dass die ersten gināns im 11. oder 12. Jahrhundert von persischen pīrs komponiert worden waren.⁷⁰

Wie entstanden gināns?

Es wird überliefert, dass pīrs als Missionare von ismailitischen Imamen aus Persien nach Nordindien geschickt worden waren, um Hindus zur Ismā‘īlīya zu konvertieren. Diese heiligen Missionare sollen gināns komponiert haben, um kulturelle und sprachliche Unterschiede zu überbrücken und dadurch mehr Menschen den Koran und den ismailitischen Glauben näherzubringen. Die gināns dienten demnach als ergänzende Literatur zum Koran vor allem Menschen, die nicht der arabischen

⁶⁷ Vgl. Daftary, 2003, p. 203.

⁶⁸ Vgl. Daftary, 2003, p. 203.

⁶⁹ Anm.: Hauptsächlich in Khojī, einer Schrift, welche in Sindh für und von der Khoja-Gemeinschaft entwickelt wurde.

⁷⁰ Vgl. Daftary, 2007, p. 409.

Sprache mächtig waren. Daftary sagt zudem, dass die gināns kaum als historische Quellen Verwendung finden, allerdings spielen sie bis heute eine zentrale Rolle im Leben der nizarithischen Khojas und geben Aufschluss über die religiösen Lehren der pīrs.⁷¹

In der Wissenschaft herrscht jedoch über Herkunft und Entstehung der gināns bis heute Uneinigkeit. Auf die verschiedenen Theorien und Annahmen wird im Folgenden noch weiter eingegangen werden, da die jeweiligen Ansichten nicht nur Aufschluss über die Geschichte der Khojas vor dem 19. Jahrhundert geben, sondern auch zeigen wie unterschiedlich die gināns bewertet wurden und welchen Einfluss diese Bewertungen auf den Werdegang der Khojas im Laufe der Geschichte ausgeübt haben.⁷²

Zusammenhang Musik, Islam und Bhakti

Musik ist in der islamischen Welt von großer Bedeutung und durchdringt den Alltag der Menschen, von der melodischen Rezitation des Korans und dem Gebetsruf bis hin zu Andachtsliedern, Chants und gesungenen Geschichten über heilige Personen und Propheten. Häufig wird Pīr Satgur Nūr (11.-12. Jhdt. CE) als der erste Autor und Komponist von gināns in Südasien angesehen. Ihm folgte eine Reihe von pīrs und Dā'īs, welche diese Tradition weiterführten und zusätzliche Werke hinzufügten. Die bekanntesten unter ihnen waren wohl Pīr Šams (12.-13. Jhdt. CE), Šadr ad-Dīn (13.-14. Jhdt. CE), Pīr Ḥasan Kabīr al-Dīn (14.-15. Jhdt. CE) und Sā'ida Imam Begum (19.-20. Jhdt. CE). Auch Gillani schreibt, dass gināns ein Genre der Andachtspoesie darstellen, welche in der musikalischen und poetischen Matrix Indiens entstanden. Dementsprechend liegen die Wurzeln der gināns nahe bei jenen der südasiatischen Sufimusik, sowie musikalischen Hymnen der bhakti-Traditionen. In der islamischen Mystik nimmt Musik zum Beispiel einen besonderen Platz ein, da diese zum Teil als Mittel verwendet wird, sein Herz und seine Seele zu reinigen, um Gott näher zu kommen.⁷³

⁷¹ Vgl. Daftary, 2007, p. 409.

⁷² Vgl. Gillani, 2012, pp. 17-21.

⁷³ Vgl. Gillani, 2012, pp. 17-21.

Wie auch andere Genres der indischen Andachtsdichtung (Engl.: Devotional poetry) werden gināns in vorgegebenen rāgas⁷⁴ oder Melodien gesungen. Das Singen der gināns stellt bis heute bei den ismailitischen Khojas einen wichtigen Teil der täglichen Gebete in den jamā't-khānas (Dt.: Versammlungsräume, Hauptgemeindehalle) dar. Tazim Kassam sagt zudem, dass gināns zu singen im Kontext der religiösen Praxis der ismailitischen Khojas so viel bedeutet wie zu beten. Das Singen der gināns impliziert eine ritualisierte Anbetung, ein Phänomen, das grundsätzlich in der religiösen Landschaft Indiens zu finden ist.⁷⁵ Die Teilnahmen am Singen dieser Hymnen, ganz besonders in einer großen Gemeinschaft, kann sehr starken emotionalen Einfluss auf die jeweiligen Individuen nehmen, sogar auf jene, welche die volle Bedeutung der einzelnen Worte nicht verstehen. Neben ihrer Rolle der Anbetung durchdringen gināns das kommunale und individuelle Leben der Gläubigen auf viele Arten. Texte oder Zitate aus den gināns werden oft als „Beweise“ während Gottesdiensten, religiösen Diskussionen und im Religionsunterricht verwendet. Immer wieder werden Konzerte, sowohl aus religiösen Anlässen als auch zu Zwecken der Unterhaltung veranstaltet, in welchen professionelle Sänger, als auch Amateursänger auftreten. Auf familiärer und persönlicher Ebene werden gināns im Haushalt oft gesungen um Segen (Arab.: baraka) in das Haus zu bringen, wenn man die Kinder ins Bett bringt und auch Aufnahmen von gināns werden im privaten Leben angehört. Zudem werden Zitate aus den gināns als Sprichworte oder Redewendungen gebraucht.⁷⁶

Ali Asani schreibt, dass in Bezug auf das religiöse Leben, eine Vielzahl von Überzeugungen, die sich gleichzeitig ergänzten und widersprüchlich waren, von den Khojas integriert worden waren. Eine der Hauptstützen ihres hingebungsvollen Lebens war das Singen von gināns, die die pīrs und Sā'īden in verschiedenen Sprachen verfasst haben sollen, um die Lehren von Satpanth so zu verbreiten, wie sie von der Bevölkerung am besten verstanden wurden. Der Begriff gināns leitet sich laut ihm vom Sanskrit-Wort für "Wissen" im Sinne der esoterischen Wahrheit oder Weisheit

⁷⁴ Anm.: „The essence of the concept of rāg was the recognition that certain combinations of notes were endowed with particular sentiments, ras (= Skt. rasa). These rāgs, which had crystallized from the ancient modes (djāti), formed a melodic basis for the composition of songs (gītī). (EI², s.v. „Hind“).

⁷⁵ Vgl. Kassam, 1992, p. 10.

⁷⁶ Vgl. Asani, 1996, pp. 265-267.

ab und sind am besten als Hymnen esoterischer Weisheit zu verstehen. In den gināns übersetzten die pīrs die Kernkonzepte von Satpanth, insbesondere die des Imams, die damals in Westindien vorherrschten. Die Wahl des Diskurses und die verwendeten Begriffe und Redewendungen variierten in Abhängigkeit von verschiedenen Faktoren wie der Kompositionsperiode, dem doktrinären und thematischen Inhalt und dem historischen Kontext des Publikums. Infolgedessen war die Formulierung der Satpanthi-Doktrin in den gināns vielschichtig und von mehrwertigem Charakter.⁷⁷

Ein weiterer Diskurs, der laut Asani in den gināns zu finden ist, ist der der Sants, einer Gruppe von Dichtern der unteren Kaste, die Teil einer mächtigen Anti-Ritual- und Anti-Kasten-Bewegung waren, die zur gleichen Zeit wie die Satpanthi-Tradition durch Indien fegte. Formale Organisationen oder Panths, ähnlich den Bruderschaften der Sufi-Orden, kristallisierten sich um einige der Sants herum. Jeder Panth bestand aus Schülern, die sich der Befolgung der Lehren eines bestimmten Sant und seiner Nachkommen verschrieben hatten. Gurū Nānak, der heute allgemein als "Gründer" der Sikh-Religion angesehen wird, war ein solcher Sant, und der Weg, den er predigte, hieß ursprünglich Nānakpanth. Tatsächlich gibt es starke Parallelen zwischen der Entwicklung von Nānakpanth zur formalen "Religion", die als „Sikhismus“ bekannt ist, und der Satpanth-Tradition und ihrer späteren Entwicklung zu verschiedenen modernen Manifestationen im Islam und Hinduismus. Der Name Satpanth hängt eng mit der größeren Sant-Tradition zusammen, da die Imame und pīrs als satgurus (Dt.: wahre Führer), wahrgenommen wurden. Die gināns übernehmen einen Großteil der Redewendung der Sant-Poesie und stellen die Wirksamkeit von Ritualismus und Auswendiglernen als Wege zur Erlösung in Frage. Stattdessen forderten sie die Gläubigen auf, dem richtigen Weg (Skr.: Satpanth) zu folgen, indem sie einen richtigen Lebensstil einnahmen und die transitorische Natur der Welt und die Übel der Bindung an sie erkannten. Die Kenntnis der Wahrheit ist nur durch regelmäßige und ständige Erinnerung (Hi.: sumiraṇ⁷⁸) an den göttlichen Namen (Skr., Hi.: nām / Skr.: shavd) möglich. Dieser wird denjenigen gegeben, die dem wahren Weg des Satguru folgen, der in den meisten gināns mehrdeutig als der pīr oder der Schah identifiziert wird (der

⁷⁷ Vgl. Asani, 2002, pp. 98-99.

⁷⁸ Vgl. „Sumiraṇ (smaraṇa), the constant remembrance of the divine or living in the rhythm of the divine..”(EHO, s.v. “Kabīr”).

Imam) oder beides. Die pīrs und Sā'īden, aus denen die gināns bestanden, werden als Lehrer (Gurus) dargestellt, die sie auf den Weg der spirituellen Erleuchtung (Skr.: darśana/ Fa.: dīdār) und damit zur ewigen Glückseligkeit führten. Die bhakti-Tradition, bildete einen vierten Ausdrucksrahmen. Das bhakti-Vokabular wurde von den pīrs verwendet, um eines der Kernkonzepte von Satpanth auszudrücken: das Verhältnis der Hingabe zwischen den Schülern und dem Imam. Der Imam war nicht nur ein Führer, ein Aufbewahrungsort für Wissen und göttliches Licht, sondern auch Gegenstand von Liebe und Verehrung. In der Tat sind für viele seiner Anhänger Liebe und Hingabe an den Imam absolut notwendig, um die spirituelle Vision und Vereinigung zu erreichen, nach der sich der Gläubige sehnt. Die mächtigste Vertreterin der Hingabe in der bhakti-Poesie ist die Virahini, die Frau, die sich nach ihrer Geliebten sehnt, am besten veranschaulicht durch Radha und die gopīs (Dt.: Milchmädchen) in ihrer Sehnsucht nach Krishna⁷⁹. In den gināns wird die Virahini zum Symbol der menschlichen Seele, die viraha (Dt.: schmerzhaftes Sehnsucht) nach dem Geliebten erlebt, der fast immer als Imam identifiziert wird. Infolgedessen stellen viele gināns die Gläubigen als Virahini dar und warten erwartungsvoll auf die Rückkehr des Geliebten, von dem sie getrennt wurde. Eine interessante Folge der Verbreitung der Virahini-Symbolik ist, dass viele gināns mit weiblicher Stimme geschrieben sind, obwohl ihre Autoren überwiegend männlich sind.⁸⁰

Glaubensinhalte der gināns

Ali Asani schreibt, dass die pīrs in den gināns zwei Grundsätzliche Lehren weitergaben. Die erste Lehre ist jene, dass der Imam bzw. die pīrs als Lehrer den

⁷⁹ Anm.: Rādhā ist die Gefährtin von Kṛṣṇa und die erste der gopīs oder Milchmädchen von Braj, dem Gebiet zwischen Delhi und Agra, wo Kṛṣṇa angeblich inkognito aufgewachsen ist. Rādhā gilt als die Jugend- und/oder Kindheitsliebe von Kṛṣṇa, deren unschuldige Liebe ihn zu höchster Leidenschaft bewegt haben soll. Rādhā selbst ist die inkarnierte Leidenschaft, und die Tiefe ihrer Gefühle hat zahlreiche Künstler zu sinnlichen Beschreibungen und Darstellungen des ersten Erwachens ihrer Liebe (pūrvarāga), ihrer Sehnsucht nach Trennung (viraha), ihrer Eifersucht (māna) auf (echte oder eingebildete) Rivalinnen und der Intensität ihrer geheimen Begegnungen mit Kṛṣṇa in den Bögen des bukolischen Vrindaban inspiriert. Rādhā schmachtete nach wie vor nach ihm, nachdem er das Gebiet verlassen hatte, um seine politische Verantwortung zu übernehmen, und kehrte in den meisten Versionen der Geschichte nie wieder zurück. (Vgl. EHO, s.v. „Rādhā“).

⁸⁰ Vgl. Asani, 1996, pp. 99-101.

Anhängern auf dem Weg zur spirituellen Erleuchtung helfen soll. Zudem schreibt Asani, dass die Erfahrung der „Erleuchtung“ meint das göttliche Licht (Arab.: *nūr*) zu sehen, eine Vorstellung, die mit der Idee im Koran mitschwingt, wenn von „das Gesicht Gottes sehen“ (Quran 2:115) die Rede ist. Allerdings schreibt Asani auch, dass die Darstellung der Erleuchtung als innere Reise nicht nur mit Sufi Traditionen (*muršid*⁸¹, *ḍikr*⁸², ...) in Verbindung zu bringen ist, sondern auch in den Lehren zeitgleich stattfindender indischer Traditionen. Ganz besonders betrifft das sant-Bewegungen, welche laut Asani „anti-Kasten“-Bewegungen darstellten und tantrischen bzw. brahmanischen Ritualismus in Frage stellten. Asani schreibt, dass die *gināns* die Zuhörer mahnen Befreiung von der vergänglichen Welt durch konstantes Denken an den göttlichen Namen, geschehen mögen. Ein Segen für diejenigen, die sich auf dem „wahren Weg“ befinden, den der „wahre Führer“ als *pīr* oder Imam als solchen identifiziert hat. Die zweite grundlegende Lehre, welche sich in den *gināns* findet, betrifft die Beziehung zwischen Imam, dem göttlichen Licht und seinen Anhängern. Asani schreibt, dass dies in Übereinstimmung mit der ismailitischen Doktrin von *walāya*⁸³, eine Verbindung von Liebe und Hingabe ist. Bei der Darstellung dieser Verbindung stützten sich die *gināns* auf die oben bereits besprochenen Traditionen von *bhakti*, die in ganz Nordindien verbreitet waren. Durch vielfache Diskurse und gegenseitige Beeinflussung innerhalb des indischen Milieus finden sich in verschiedenen Traditionen, ähnliche Themen wieder. So verhält es sich auch mit den *gināns*.⁸⁴

⁸¹ Anm.: „One who gives right guidance, *ruḥūd* , *irḥād* , in Ṣūfī mystical parlance, the spiritual director and initiator into the order (*ṭarīqa*) of the novice or *murīd* [q.v.] who is following the Sūfī path; synonyms are *baba* , *pīr* and *shaykh* [q.vv.]. As part of the guidance for the postulant, the *murshid* bestows various tokens of spiritual grace and attainment upon the seeker.“ (EI², s.v. „*murshid*“).

⁸² Anm.: „The act of reminding, then oral mention of the memory, especially the tireless repetition of an ejaculatory litany, finally the very technique of this mention.“ (EI², s.v. „*dhikr*“).

⁸³ Anm.: „*Wilāya*, a noun form from the root w-l-y “to be near, adjacent, contiguous to” [someone or something] and a term with a range of meaning in the political, religious and legal spheres... In the political and religious spheres, *wilāya* denotes “the exercise of authority”, whether temporal or spiritual, or a combination of both. ... Among the *Shī‘a*, however, the slightly different vocalisation *walāya* conveys a special sense of devotion for and closeness and allegiance to the *Imām* s, on the part of their followers; (EI², s.v. „*wilāya*“).

⁸⁴ Vgl. Asani, 2019, pp. 45-47.

Sufismus und gināns

In Bezug auf die Verbindung zu Sufi-Lehren sagt Asani, dass es gināns gab, welche ihre Lehren innerhalb eines Sufi-Rahmens formulierten und eine Beziehung zwischen Sufismus und ismailitischem Denken wiederholten, die im Iran, insbesondere nach dem 13. Jahrhundert, zu finden war. Mehrere Sufi-Orden, insbesondere die Suhrawardiyya und die Qādiriyya, waren in den Gebieten, in denen die pīrs und Sāʿīden am aktivsten waren, nämlich in Punjab und Sindh, stark vertreten. Die Verwendung der Sufi-Terminologie in der Satpanthi-Tradition diente daher dazu, die enge Verbindung mit den Traditionen der islamischen Mystik zu betonen. Die ismailitischen Imame und ihre Vertreter, die pīr, wurden als spirituell erleuchtete Lehrer dargestellt, die die spirituelle Entwicklung jedes Schülers (Arab.: murīd⁸⁵) leiten konnten. Mit Hilfe von spirituellen Praktiken wie dīkr⁸⁶ bereitete der Führer (Arab.: muršid) den Schüler darauf vor, das ultimative Ziel der islamischen Mystik zu erfahren - die "Begegnung von Angesicht zu Angesicht mit Gott" oder dīdār "Vision von der göttlichen". Als Bewahrer der Geheimnisse von bāṭin, wurde der Imam nicht nur zum Führer, sondern oft auch zum Gegenstand der spirituellen Suche, bei der man spirituell auf das Licht des Imams trifft, der häufig als Ali bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang bezieht sich Ali nicht nur auf die historische Person, sondern ist ein Symbol für alle Imame und in der Tat für das "Licht des Imamats", ein vor-ewiges und kosmisches Licht, von dem angenommen wird, dass es von allen schiitischen Imamen nach Ali geerbt wird. Ein gutes Beispiel für einen ginān, der einen solchen Sufi-Rahmen annimmt, ist der būjg nirañjan, eine lange Komposition im mittelalterlichen Hindi, die die Stadien und Zustände der spirituellen Entwicklung unter Verwendung

⁸⁵ Anm.: „literally “he who seeks”, in Ṣūfī mystical parlance, the novice or postulant or seeker after spiritual enlightenment by means of traversing (sulūk) the Ṣūfī path in obedience to a spiritual director (murshid , pīr , shaykh [q.vv.]“. (EI², s.v., „murīd“).

⁸⁶ Anm.: Dhikr ist die ständige Erinnerung an Gott durch das Aussprechen oder Wiederholen bestimmter liturgischer Formeln, wie "Lā ilāh illā 'llāh" oder "Allāh". Es kann laut (djālī) oder leise (khafī), individuell oder kollektiv praktiziert werden. Unterschiedliche Traditionen bevorzugen verschiedene Formen, oft eingebettet in eine liturgische Struktur mit Koranversen und speziellen Gebeten. Dhikr führt durch spirituelle Stadien von bewusster Wiederholung über Herzverbindung bis zu einer tiefen Einheit mit Gott, begleitet von physischen und metaphysischen Erlebnissen, wie Herzschlag-Einklang und Lichtvisionen, mit dem Ziel einer ständigen göttlichen Verbindung. (Vgl. EI², s.v., „Dhikr“).

von Sufi-Fachbegriffen beschreibt, die aus der persischen und arabischen Tradition stammen.⁸⁷

Khojaidentität und gināns

Die ginān-Tradition, eine bedeutende literarische und religiöse Praxis der Ismailiten in Indien, hat im Laufe der Jahre zahlreiche Interpretationen und Analysen durch Gelehrte erfahren. Farhad Daftary und andere Forscher wie Vladimir Ivanow und Wilferd Madelung sind der Ansicht, dass die dāʿīs, die ismailitischen Missionare, ihre Lehren bewusst an die hinduistische Kultur angepasst haben, um ihre Botschaft in Indien attraktiver zu machen. Diese Anpassung umfasste die Integration von hinduistischen Mythen, Bildern und Symbolen, um die Konversionen zur Ismāʿīliyya zu erleichtern und eine Brücke zwischen den beiden Religionen zu schlagen.⁸⁸

Daftary betont, dass die dāʿīs bewusst indische Volkssprachen anstelle von Arabisch und Persisch verwendeten, um die breite, ländliche Bevölkerung anzusprechen. Dieser Ansatz sollte sicherstellen, dass die religiösen Botschaften der gināns für die lokale Bevölkerung verständlich und zugänglich waren. Die Integration hinduistischer Elemente in die Lehren der dāʿīs wird von Ivanow als taktisch konstruierte Brücke zwischen Ismāʿīliyya und Hinduismus beschrieben, welche neue Ideen in die hinduistische Mentalität einführte. Madelung ergänzt, dass die gināns eine Mischung aus islamischen und hinduistischen Elementen, insbesondere populären tantrischen Traditionen, darstellen. Während Götzenganbetung verurteilt wird, wird hinduistische Mythologie akzeptiert.⁸⁹

Allerdings bietet Teena Purohit eine kritische Perspektive auf diese Sichtweisen. Sie argumentiert, dass die hinduistischen Elemente in den gināns nicht nur Teil einer Predigtstrategie waren, sondern die primären Vermittler der Satpanth-Religion darstellten. Purohit sieht die Verwendung der Volkssprache nicht als strategische Entscheidung, sondern als natürliches Medium des religiösen Ausdrucks. Sie kritisiert die arabo-zentristische Perspektive, die den Islam hauptsächlich durch seinen

⁸⁷ Vgl. Asani, 2002, pp. 99-101.

⁸⁸ Vgl. Daftary, 2005, pp. 35-38; vgl. Ivanow, 1948, pp. 21-24; vgl. EI² s.v. „Ismāʿīliyya“.

⁸⁹ Vgl. Daftary, 2005, pp. 35-38; EI², s.v. „Khōdja“; vgl. Ivanow, 1948, pp. 20-48.

Ursprung im Nahen Osten zu verstehen versucht, und betont, dass die Identität der Khojas und ihre ginān-Literatur nicht einfach auf eine persisch-ismailitische Tradition reduziert werden können. Sie argumentiert, dass diese Identität erst durch koloniale Eingriffe und Gerichtsprozesse im 19. Jahrhundert geformt wurde, die die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Khojas maßgeblich beeinflussten.⁹⁰

Dominique Sila-Khan unterstreicht die Komplexität der historischen Entwicklung von Hinduismus und Islam in Südasien und warnt davor, diese Religionen als feste, monolithische Kategorien zu betrachten. Sie hebt hervor, dass die Entstehung der beiden Hauptreligionsblöcke in Südasien das Ergebnis eines langen und komplexen historischen Prozesses war, der vielfältige Einflüsse und Übergänge umfasst.⁹¹

Michel Boivin erweitert diese Perspektive, indem er die gināns im Kontext ihrer historischen und sozialen Umgebung betrachtet. Er beschreibt drei historische Stufen im Langzeit-Prozess des Gebrauchs der Umgangssprache in Sindh. Im ersten Schritt spielten die ismailitischen dāʿīs eine Schlüsselrolle, indem sie Sindhi in ihrer Andachts poesie verwendeten, um Argumente zur Übereinstimmung zwischen Ismāʿīlīya und Hinduismus zu präsentieren. Im zweiten Schritt, des klassischen Sufismus, wurden lokale literarische Motive und Musik in die religiöse Praxis integriert. Schließlich führte die Kolonialherrschaft der Briten dazu, dass sich immer mehr Menschen mit den großen Religionen identifizierten, was eine Veränderung der religiösen Landschaft bewirkte.⁹²

Boivin argumentiert, dass die gināns nur ein Element der pothî der Khojas darstellen, einer eklektischen Sammlung von Texten und Geschichten, die die flexible religiöse Praxis und die Anpassungsfähigkeit der Gemeinschaft widerspiegeln. Diese pothîs, die sowohl klassische Texte als auch Volksmärchen und Gedichte umfassen, zeigen die dynamische Interaktion zwischen verschiedenen religiösen, kulturellen und sozialen Einflüssen. Sie verdeutlichen, dass die ginān-Tradition nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern Teil eines breiteren kulturellen Phänomens ist, das

⁹⁰ Vgl. Purohit, 2012, pp. 45-48.

⁹¹ Vgl. Sila-Khan, 2004, pp. 102-105.

⁹² Vgl. Boivin, 2019, pp. 56-57.

die Grenzen zwischen großen und kleinen Traditionen, Religion und Volksglauben, sowie verschiedenen sprachlichen und kulturellen Praktiken überschreitet.⁹³

3.1.3. Zwischenfazit

Die ginān-Tradition der Ismailiten ist eine facettenreiche Praxis, die tief in der kulturellen und religiösen Landschaft Indiens verwurzelt ist. Diese hymnenartigen Gedichte, verfasst in Sprachen wie Gujarati, Punjabi und Sindhi, entwickelten sich über Jahrhunderte hinweg und wurden vor allem mündlich überliefert, bevor sie im 16. Jahrhundert schriftlich fixiert wurden. Die gināns sind bekannt für ihre missionarischen, mystischen, mythologischen, didaktischen, kosmologischen und eschatologischen Themen und bieten ethische und moralische Richtlinien für das religiöse und spirituelle Leben der nizaritischen Khojas.⁹⁴

Die Entstehung der gināns wird traditionell den persischen pīrs zugeschrieben, die als Missionare nach Nordindien entsandt wurden, um Hindus zur Ismāʿīlīya zu konvertieren. Diese heiligen Missionare nutzten die gināns, um kulturelle und sprachliche Barrieren zu überwinden und die Lehren des Korans und der Ismāʿīlīya in einer für die lokale Bevölkerung verständlichen Form zu vermitteln. Farhad Daftary hebt hervor, dass diese Strategie darauf abzielte, die Konversionen zu erleichtern und die ismailitischen Lehren attraktiver zu machen. Die gināns sollten als ergänzende Literatur zum Koran dienen und auch Menschen, die nicht Arabisch sprechen, den Zugang zu den religiösen Lehren ermöglichen.⁹⁵

Die gināns nehmen einen besonderen Status in der Gemeinschaft der nizaritischen Khojas ein und sind ein integraler Bestandteil der täglichen Gebete und der religiösen Praxis in den jamāʿt-khānas (Dt.: Versammlungsräume). Sie durchdringen das kommunale und individuelle Leben der Gläubigen auf vielfältige Weise. Texte aus den gināns werden in Gottesdiensten, religiösen Diskussionen und im Religionsunterricht verwendet. Aufnahmen von gināns werden im privaten Bereich gehört, und ihre Zitate finden sich in alltäglichen Redewendungen und Sprichworten. Das Singen der gināns

⁹³ Vgl. Boivin, 2019, pp. 57-59.

⁹⁴ Vgl. Daftary, 2005, pp. 35-38; vgl. Ivanow, 1948.

⁹⁵ Vgl. Daftary, 2005, pp. 35-38.

stellt einen wichtigen Teil der religiösen Praxis dar und wird oft als gleichbedeutend mit Beten angesehen. Es impliziert eine ritualisierte Anbetung und kann starken emotionalen Einfluss auf die Teilnehmer haben, selbst auf jene, die die volle Bedeutung der Worte nicht verstehen.⁹⁶

Die gināns zeigen eine enge Verbindung zu den Bhakti-Traditionen, insbesondere in der Verwendung des Bhakti-Vokabulars, um die Beziehung der Hingabe zwischen den Schülern und dem Imam auszudrücken. Der Imam wird dabei nicht nur als Führer und Wissensbewahrer, sondern auch als Objekt der Liebe und Verehrung dargestellt. Diese Hingabe ist für viele Gläubige essenziell, um die spirituelle Vision und Vereinigung zu erreichen. Eine besonders mächtige Figur in der Bhakti-Poesie, die Virahini, die Frau, die sich nach ihrem Geliebten sehnt, wird in den gināns zum Symbol der menschlichen Seele, die nach dem Imam sehnt.⁹⁷

Die gināns spielen eine zentrale Rolle in der Vermittlung der Lehren des Satpanth, einer synkretistischen Tradition, die hinduistische und islamische Elemente vereint. Die pīrs und Sāʿīden übersetzten die Kernkonzepte von Satpanth in die damals vorherrschenden religiösen Diskurse Westindiens, darunter die Sant-Tradition, die Bhakti-Bewegung und der Sufismus. In den gināns werden die Imame und pīrs als Satgurus dargestellt, die die Gläubigen auf dem richtigen Weg leiten.⁹⁸

Der Sufismus, insbesondere die Traditionen der Suhrawardiyya und Qādiriyya, prägte ebenfalls die ginān-Literatur. Die gināns nutzten Sufi-Terminologie, um die enge Verbindung zwischen den ismailitischen Lehren und der islamischen Mystik zu betonen. Die pīrs wurden als spirituell erleuchtete Lehrer dargestellt, die die Schüler auf ihrem Weg zur spirituellen Erleuchtung führten, ähnlich wie die Sufi-Meister ihre Murīds leiteten.⁹⁹

Die wissenschaftlichen Perspektiven auf die gināns zeigen die Komplexität dieser Tradition. Farhad Daftary, Vladimir Ivanow und Wilferd Madelung betonen die strategische Anpassung der dāʿī an das hinduistische Umfeld, um die Konversionen

⁹⁶ Vgl. Asani, 1996, pp. 265-267.

⁹⁷ Vgl. Asani, 2002, pp. 99-100.

⁹⁸ Vgl. Asani, 2002, p. 101.

⁹⁹ Vgl. Asani, 2002, pp. 99-101.

zur *Ismā‘īliya* zu erleichtern. Sie sehen die Integration hinduistischer Elemente als Mittel zur Attraktivitätssteigerung der ismailitischen Lehren. Teena Purohit hingegen kritisiert diese Sichtweise und argumentiert, dass die hinduistischen Elemente integraler Bestandteil der Satpanth-Religion waren und nicht nur zur Erleichterung der Konversion dienten. Sie betont die Notwendigkeit, die *gināns* in ihrem eigenen kulturellen Kontext zu verstehen und sieht die Verwendung der Volkssprache als natürliches Medium des religiösen Ausdrucks.¹⁰⁰

Dominique Sila-Khan und Michel Boivin erweitern das Verständnis der *gināns*, indem sie ihre historische und soziale Kontextualisierung hervorheben. Sila-Khan warnt davor, Hinduismus und Islam als feste, monolithische Kategorien zu betrachten und betont die komplexe historische Entwicklung dieser Religionen in Südasien. Boivin betrachtet die *gināns* als Teil eines breiteren kulturellen Phänomens, das verschiedene Einflüsse und Praktiken integriert und flexibel an die Bedürfnisse der Gemeinschaft angepasst wurde. Er beschreibt die *gināns* als ein Element der *pothi* der Khojas, einer eklektischen Sammlung von Texten und Geschichten, die die flexible religiöse Praxis und die Anpassungsfähigkeit der Gemeinschaft widerspiegeln.¹⁰¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die *ginān*-Tradition eine dynamische und vielschichtige Praxis ist, die aus der Interaktion verschiedener religiöser, kultureller und sozialer Einflüsse hervorgegangen ist. Während einige Forscher die *gināns* als strategische Anpassung zur Erleichterung der Konversionen betrachten, bieten andere eine kritische Perspektive, die die Bedeutung der hinduistischen Elemente als integralen Bestandteil der Satpanth-Religion betont. Die *gināns* spiegeln eine komplexe Mischung aus islamischen, hinduistischen und lokalen religiösen Elementen wider und sind tief in der rituellen Praxis und dem täglichen Leben der nizarithischen Khojas verankert. Sie sind mehr als nur religiöse Hymnen; sie sind ein Ausdruck der dynamischen Interaktion und Anpassungsfähigkeit der ismailitischen Gemeinschaft in einem multikulturellen und multireligiösen Umfeld.

¹⁰⁰ Vgl. Daftary, 2005, pp. 35-38.; vgl. Ivanow, 1948, pp. 21-24; vgl. EI² s.v. „*Ismā‘īliyya*“.

¹⁰¹ Vgl. Boivin, 2019, pp. 57-59; vgl. Sila-Khan, 2004, pp. 102-104.

3.1.4. Exkurs: Dasavatār

Das Dasavatār ist ein Gedicht aus dem Mittelalter bzw. der Moderne auf Gujarati und existiert, laut Purohit, in drei unterschiedlichen Versionen. Es werden drei unterschiedlichen Autoren genannt – Pīr Šams ad-Dīn, Pīr Šadr ad-Dīn und Pīr Imām Šāh. Die längste dieser drei Versionen ist jene, welche Pīr Imām Šāh zugeschrieben wird. Gulshan Khakee übersetzte den zehnten Teil des Dasavatār (Guj.: Dasamo Avatār) dieser Version, welche auch Pīr Imām Šāh zugeschrieben wird. Khakee erklärt, dass ihre Übersetzung aus zwei Manuskripten hervorgeht. Das erste ist ein Imam Shahi-Manuskript, das dem pīr der Imam Shahi-Satpanthis aus dem Khandesh-Gebiet gehört und welches auf das Jahr 1823 datiert ist. Eine ältere Version wurde bei der Ismaʿīlī Research Association in Karachi gefunden und wird auf das Jahr 1781 datiert. Da Purohit am Institut für Ismāʿīlī-Studien keinen Zugang zu den Manuskripten und den gedruckten Gujarati-Ausgaben der gināns bekam, verwendete sie für ihre Arbeit die Übersetzung Khakees.¹⁰²

Michel Boivin erklärt die drei Versionen des Dasavatār dadurch, dass bei der Übermittlung dieser heiligen Texte ein sehr großer Spielraum bestand. Jeder bhagat¹⁰³, der die Texte auswendig lernte, nutzte diesen Spielraum, um den Text auf regionaler oder sogar lokaler Ebene an einen vertrauten Kontext anzupassen. Die Festlegung eines Kanons wurde erst durchgeführt, als die Druckerpresse. Ende des 19. Jahrhunderts in der Gemeinde erschien. Dieser Punkt wird, so Boivin, durch die Versionen des Dasavatārs deutlich. Laut ihm stammt der ältere Text jedoch aus dem Jahr 1737 und der neuere aus dem Jahr 1825. Die Unterschiede zwischen den beiden Manuskripten sind so ausgeprägt, dass die gināns kaum wiederzuerkennen wären, wenn nicht das zentrale Motiv, das im Text jedoch nicht sehr prominent ist, vorhanden wäre. Das zentrale Motiv stellt das Thema des zehnten Avatars dar, welcher in der Person von Ali und dem Imam (als eine Person) verkörpert wird. Die Texte sind so verschieden, dass man abgesehen vom Titel meinen möchte, es wären zwei

¹⁰² Vgl. Purohit, 2012, p. 142.

¹⁰³ Anm.: Auf Sindhi bedeutet dieser Ausdruck einen gläubigen, frommen Mann. Das Wort kommt aus den bhakti-Traditionen. Unter Sindhi-Hindus bezeichnet der Ausdruck insbesondere Nichtfachleute, die eine Aufführung anbieten und Tänze, Lieder und Rezitationen von Sufi-Gedichten und geheimen Texten des Hinduismus und Sikhismus umfassen (Vgl. Boivin, 2013, p. 62).

unterschiedliche Schriften. Daher müsse man bedenken, dass die Texte ständig neu geschrieben wurden, damit sie für jene Personen verständlich waren, an welche sie gerichtet waren. Der bhagat besaß zweifellos eine breite und ausgeprägte Fähigkeit zur Improvisation um dem zentralen Thema literarische Motive, wie Geschichten aus der hinduistischen Mythologie oder Erzählungen aus der Folklore, hinzufügen zu können und es dadurch an jene Gemeinschaft anzupassen, an welche das Gedicht gerichtet war. Diese Elemente machten Sinn, da die gināns so je nach entsprechenden Umständen die Menschen ansprechen konnten.¹⁰⁴

Farhad Daftary vertritt eine andere Meinung und schreibt:“ Das Dasa Avatāra, das ebenso wie andere gināns mit stark hinduistischem Einschlag bei den heutigen niziritischen Hodscha-Gemeinden keine Verwendung mehr findet, stellt in einem wischnuitischen Rahmen, der die zehn Erscheinungsformen (dasa avatāra) der Hindu-Gottheit Wischnu im Laufe der Zeiten zum Thema hat, den Imam als den lange erwarteten Erlöser dar. Während die pīrs Götzenverehrung verurteilten, wurden einigen gināns eine Vielfalt von symbolischen Entsprechungen und Äquivalenzen zwischen hinduistischen und islamischen Begriffen und Figuren geschaffen, was die Verwandlung der religiösen Identität der Konvertiten vom Hinduismus zur Satpanth-Isma‘īliya erleichterte.“¹⁰⁵

Das Dasavatār ist für die Geschichte der Khojas ausgesprochen wichtig, da es eines der Schlüsseldokumente Aga Khan – Prozesse war und von Seiten der Verteidigung genutzt wurde, um zu beweisen, dass die Khojas tatsächlich Ismailiten gewesen seien.

3.1.5. Zwischenfazit

Das Dasavatār ist ein zentrales literarisches Werk der Khojas, das verschiedene Interpretationen und Bedeutungen innerhalb der Gemeinschaft widerspiegelt, wie die Analysen von Purohit, Boivin und Daftary zeigen. Jeder der drei Autoren bringt eine

¹⁰⁴ Vgl. Boivin, 2013, pp. 62-63.

¹⁰⁵ Vgl. Daftary, 2003, p. 211.

eigene Perspektive ein, die die komplexe Natur der gināns und insbesondere des Dasavatār innerhalb der Ismailitischen Tradition hervorhebt.¹⁰⁶

Purohit betont die Vielfalt der Versionen des Dasavatār, die unterschiedlichen Autoren zugeschrieben werden, was auf eine reiche Überlieferungsgeschichte hinweist. Die Übersetzung durch Khakee, die sie verwendet, illustriert die Schwierigkeit, authentische Texte zugänglich zu machen, da Purohit selbst keinen direkten Zugang zu den Manuskripten hatte. Dies unterstreicht die Herausforderungen bei der Erforschung und Interpretation religiöser Texte in einer von Mündlichkeit geprägten Tradition.¹⁰⁷

Michel Boivin erörtert, wie die gināns und insbesondere das Dasavatār durch lokale Anpassungen geprägt wurden. Er beschreibt, wie die Übermittler der Texte, die bhagats, erheblichen Spielraum nutzten, um die Texte an den regionalen Kontext anzupassen, was zu signifikanten Unterschieden zwischen verschiedenen Manuskripten führte. Diese Flexibilität in der Übermittlung unterstreicht die lebendige und dynamische Natur der ginān-Tradition, die darauf abzielt, lokal verständlich und relevant zu bleiben.¹⁰⁸

Farhad Daftary hingegen bietet eine kritische Perspektive auf das Dasavatār und seine Rolle in der religiösen Transformation der Khoja-Gemeinschaft. Er sieht die Einführung von Elementen aus der hinduistischen Mythologie nicht nur als Anpassungsstrategie, sondern auch als Mittel zur Erleichterung der Konversion vom Hinduismus zur Ismāʿīlīya. Daftary hebt hervor, dass diese Synthese von hinduistischen und islamischen Elementen eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der religiösen Identität der Khojas spielte, was darauf hinweist, dass solche Texte strategisch genutzt wurden, um die Lehren der Ismāʿīlīya attraktiver und zugänglicher für hinduistische Konvertiten zu machen.¹⁰⁹

Die verschiedenen Perspektiven zeigen, wie das Dasavatār und die gināns im Allgemeinen als Mittel zur religiösen und kulturellen Vermittlung innerhalb der Khoja-

¹⁰⁶ Vgl. Purohit, 2012, p. 142; vgl. Boivin, 2013, pp. 62-63; vgl. Daftary, 2003, p. 211.

¹⁰⁷ Vgl. Purohit, 2012, p. 142.

¹⁰⁸ Vgl. Boivin, 2013, pp. 62-63.

¹⁰⁹ Vgl. Daftary, 2003, p. 211.

Gemeinschaft fungieren. Die Texte dienen nicht nur der spirituellen Unterweisung, sondern auch der kulturellen Anpassung und Identitätsbildung. Sie spiegeln die Fähigkeit der Ismailitischen Gemeinschaft wider, unterschiedliche kulturelle Einflüsse zu integrieren und eine einzigartige religiöse Praxis zu entwickeln, die sowohl lokale Traditionen als auch die übergeordneten Lehren der Ismā'īliya berücksichtigt.

Meiner Meinung nach exemplifiziert das Dasavatār die Integration und Anpassungsfähigkeit der ginān-Tradition und zeigt, wie religiöse Texte verwendet wurden, um eine Brücke zwischen verschiedenen Glaubenssystemen zu schlagen. Diese Texte sind wesentlich für das Verständnis der historischen und religiösen Entwicklung der Khojas und ihrer einzigartigen Position innerhalb der islamischen Welt.

3.2. Aga Khan

3.2.1. Einleitung

Von der Person des Aga Khans und seiner Nachfolgerschaft gibt es teilweise abweichende Erzählungen, welche die Geschichte aus verschiedenen Standpunkten betrachten bzw. die zu unterschiedlichen Schlüssen kommen. Um der vielschichtigen Erzählungen gerecht zu werden, wird in diesem Kapitel die Geschichte von dem persischen Politiker Ḥasan 'Alī Šāh bis hin zum 44. Imam der ismailitischen Khojas unter Beachtung dieser unterschiedlichen Standpunkte erzählt. Ziel ist es zu vermitteln, welchen massiven Einfluss die Geschichte dieses Mannes auf die spätere Gemeinde der Shia Ithna-Ashari Khojas und deren Zukunft haben sollte. Diese Geschichte spiegelt eine komplexe Verbindung aus politischer Macht und religiöser Führung wider, die nachfolgend wissenschaftlich beleuchtet wird.

3.2.2. Vorgeschichte

Die nizaritischen Imame haben, laut Daftary, bereits Anfang des 18. Jahrhunderts Angudan verlassen und sind im Laufe der Geschichte nach Kahak und dann weiter nach Kerman gezogen. Als Grund für diesen Umzug nennt er die unsicheren Zeiten nach der Invasion der Afghanen in Persien und den Fall der Safawidendynastie im

Jahr 1722, während derer die zu ihrem Imam reisenden Khojas häufig ausgeraubt und getötet wurden. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich der Mittelpunkt der Nizariten zu den Khojas nach Indien verlegt. Diese stellten dadurch auch die meisten Finanzmittel für den Imam zur Verfügung. Mit diesen Finanzmitteln konnte sich Ḥasan ‘Alī ausgedehnte Ländereien in der Provinz Kerman kaufen und wurde sogar zum Statthalter der Provinz.¹¹⁰ Nach dessen Tod 1792 folgte ihm sein Sohn Šāh Ḥalīlullāh (Der 45. Imam) in das Amt des Imams. Daftary schreibt, dass sich Šāh Ḥalīlullāh III. wegen der instabilen Lage in Kerman, für zwei Jahrzehnte nach Kahak zurückzog. 1815 ließ er sich in Yazd nieder, was Daftary auch auf die Sorge um die sichere Reise der Khojas, welche zu ihm pilgerten, zurückführt.¹¹¹ Purohit beurteilt die Situation etwas anders. Sie betont, dass Šāh Ḥalīlullāh der erste ismailitische Imam war, der fast fünf Jahrhunderte nach dem Fall der letzten ismailitisch Festung von Alamut auftauchte.¹¹² Nach Daftary wurde Šāh Ḥalīlullāh in Yazd in Diskussionen und religiöse Rivalitäten zwischen seinen Anhängern und den Vorstehern der örtlichen Zwölfer-Schiiten hineingezogen und 1817, zusammen mit Anhängern unter welchen sich auch ein Khoja befand, getötet.¹¹³ Purohit berichtet jedoch, dass Šāh Ḥalīlullāh vom Volk von Yazd verabscheut worden war und deswegen 1818 von ermordet wurde. Um den Tod seines Vaters zu kompensieren, ernannte Faṭḥ-‘Alī Šāh (Zweiter König der Katscharendynastie) den Sohn Šāh Ḥalīlullāhs, Ḥasan ‘Alī Šāh, zum Gouverneur der zwei Provinzen Mahallat und Qom. Faṭḥ-‘Alī Šāh gab Ḥasan ‘Alī Šāh den königlichen Titel „Aga Khan“ sowie eine seiner Töchter, Sarv-i-Ġahān Ḥanum, zur Gemahlin. Als Faṭḥ-‘Alī Šāh starb, ging die Monarchie auf seinen Enkel und Nachfolger Muhammad Shah über, der Ḥasan ‘Alī Šāh zum Gouverneur von Kerman ernannte.¹¹⁴

Bis zum Ende der Regierungszeit Faṭḥ-‘Alī Šāhs blieb der Aga Khan in Mahallat und baute dort eine Streitmacht auf. Muḥammad Šāh, der Nachfolger Faṭḥ-‘Alī Šāhs, ernannte ihn 1835 zum Statthalter von Kerman, eine Provinz, die sich in einem dauerhaften Unruhezustand befand. 1837 wurde er von diesem Posten wieder

¹¹⁰ Vgl. Daftary, 2005, pp. 150-152.

¹¹¹ Vgl. Daftary, 2005, pp. 150-152.

¹¹² Vgl. Purohit, 2012, pp. 18-22.

¹¹³ Vgl. Daftary, 2005, pp. 150-152.

¹¹⁴ Vgl. Purohit, 2012, pp. 18-22.

entlassen, und stand von nun an in einer fortgesetzten Konfrontation mit der katscharischen Regierung, welche in kriegerischen Auseinandersetzungen entartete. Seine Truppen, die Daftary als „ismailitisch“ bezeichnet, wurden 1841 geschlagen und der Imam floh ins benachbarte Afghanistan. Im Sommer desselben Jahres kam der Imam in Begleitung eines großen Gefolges in Qandahar an, welches damals von der anglo-indischen Armee belagert wurde. In Qandahar empfing der Imam Gesandtschaften aus Badahsan und Sindh, da sich die dort ansässigen Gemeinden um direkten Kontakt mit dem Aga Khan bemühten.¹¹⁵

3.2.3. Bündnis mit den Briten

Im Sommer 1841, nach der britischen Besetzung Qandahars im Jahr 1839, traf Aga Khan I, Ḥasan ‘Alī Šāh, in Afghanistan ein. Er knüpfte schnell eine enge Beziehung zu den Briten, die möglicherweise seine früheren Aktivitäten in Persien unterstützt hatten, um ihre Herrschaft in Indien zu sichern. Daftary hebt hervor, dass Aga Khans Aktivitäten in Kerman während der Herrschaft von Muh. ammad Shah Qajar dazu beitrugen, die persische Kampagne gegen Harat zu vereiteln. Seine Verbindung zum britischen Raj vertiefte sich nach seiner Ankunft in Afghanistan, was mit den letzten Jahren des ersten Afghanischen Krieges (1838 CE – 1842 CE) zusammenfiel. Der Aga Khan informierte die britischen Behörden über seine Ankunft in Qandahar und plante, Harat im Namen der Briten zu regieren. Diese Pläne wurden jedoch durch den Aufstand von Dust Muhammads Sohn Muhammad Akbar Khan im Januar 1842 durchkreuzt, der zum Rückzug der britisch-indischen Garnison aus Kabul führte. In der darauffolgenden Unruhe unterstützte der Aga Khan die Briten bei der Evakuierung ihrer Truppen aus Qandahar im Juli 1842 und zog dann weiter nach Süden nach Sindh, wo er weiterhin militärische Unterstützung leistete.¹¹⁶

Parallel dazu beschreibt Purohit, wie der Aga Khan 1841 von den Briten angestellt wurde, nachdem er Major Henry Rawlinson in Qandahar getroffen hatte. Dies markierte den Beginn einer strategischen Partnerschaft, bei der der Aga Khan eine zentrale Rolle in den britischen Plänen zur Destabilisierung Persiens spielte. Die Briten, vertreten durch Sir William Macnaghten, waren anfangs zögerlich, aggressive

¹¹⁵ Vgl. Daftary, 2006, p. 226.

¹¹⁶ Vgl. Daftary, 2007, pp. 157-159.

Expansionspläne in Persien zu unterstützen, jedoch sahen sie den strategischen Wert des Aga Khans, insbesondere nach der Zunahme der persischen Macht in Afghanistan ab 1838. Rawlinson und der Aga Khan teilten ein gemeinsames Ziel, die politische Landschaft in Persien und Afghanistan zu ihren Gunsten zu gestalten. Der Aga Khan setzte sich für die vollständige Eroberung Persiens ein, ein Vorhaben, das die Briten letztlich nicht unterstützten, obwohl sie seine militärische und strategische Bedeutung erkannten. Die Beziehung zwischen den Briten und dem Aga Khan intensivierte sich, und er wurde als wichtiger Verbündeter in der Region angesehen, insbesondere nach seiner Rolle bei der Unterstützung der Briten in Sindh nach dem Rückzug aus Afghanistan 1842.¹¹⁷

„Nach seiner Ankunft in Sind erneuerte Aga Han I. seine Verbindung zu seinen Hidschas, die ihren Imam nun zum ersten Mal zu sehen bekamen. 1844 verließ er Sind, und nachdem er mit einem Gefolge ein Jahr in Kathiawar in Gujarat verbracht hatte, kam er 1846 nach Bombay. Die Briten versuchten vergeblich, durch Fürsprache bei Hofe dem Imam den Wunsch, in seine persische Heimat zurückkehren zu können, zu erfüllen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Calcutta ließ sich der Imam 1848 endgültig in Bombay nieder. Dieses Datum markiert den Beginn der modernen Periode der nizaritisch-ismailitischen Geschichte.“¹¹⁸

In Sindh leistete der Aga Khan ab 1842 weitere bedeutende Dienste für die Briten. Er stellte seine Kavallerie zur Verfügung und half, Karachi durch Überredung von Nasir Khan, dem Talpur-Amir von Kalat, an die Briten zu übergeben. Nach der Schlacht von Miyanee im Februar 1843 wurden Hyderabad und dann ganz Sindh von den Briten annektiert. Für seine Verdienste erhielt der Aga Khan eine jährliche Pension von 2000 Pfund von General Sir Charles Napier. Der Aga Khan setzte seine Unterstützung in den folgenden Jahren fort, half den Briten beim militärischen Vorgehen in Baluchistan und organisierte 1844 die Eroberung der Festung Bampur in Persisch-Baluchistan. Trotz dieser militärischen Erfolge blieb sein Wunsch nach einer Rückkehr nach Persien bestehen, was zu Spannungen mit einigen britischen Beamten führte, die seine Loyalität in Frage stellten. Nichtsdestotrotz betonte Rawlinson die strategische

¹¹⁷ Vgl. Purohit, 2012, pp. 18-22.

¹¹⁸ Daftary, 2006, p. 226.

Bedeutung des Aga Khans, die auch in den späten 1840er Jahren anhielt, als der Aga Khan weiterhin eine Schlüsselrolle in den britischen Plänen in der Region spielte.¹¹⁹

3.2.4. Zwischenfazit

Die Berichte von Daftary und Purohit illustrieren eindrucksvoll, wie der Aga Khan, Ḥasan ‘Alī Šāh, die geopolitischen Spannungen seiner Zeit zu nutzen wusste, indem er sowohl mit den Briten kooperierte als auch seine eigenen Ziele verfolgte. Während Daftary vor allem auf die militärische und taktische Rolle des Aga Khans abhebt, betont Purohit die politischen und strategischen Aspekte dieser Beziehungen, die die britischen Ambitionen in der Region beeinflussten und gleichzeitig seine eigene Machtbasis erweiterten. Diese komplexe Dynamik führte schließlich zu seiner dauerhaften Ansiedlung in Indien, kurz nachdem die Briten ihre Präsenz in Sindh gefestigt hatten.

Diese Umsiedlung des Imamats markierte einen signifikanten Wendepunkt, der weitreichende Veränderungen für die Khoja-Gemeinschaft nach sich zog. Die daraus resultierende religiöse Neuorientierung konfrontierte viele Khojas erstmals mit grundlegenden Fragen ihrer religiösen Zugehörigkeit, wie aus den Protokollen der Prozesse in Karachi und Bombay hervorgeht. Die nachfolgende historische Entwicklung wird es erforderlich machen, die Strategien der Imame zur Kontrolle des religiösen Diskurses eingehend zu analysieren, sowohl ihre Misserfolge als auch ihre Erfolge zu bewerten. Ḥasan ‘Alī Šāh, als 46. Imam der niziritischen Ismailiten, steht in einer langen Tradition von Imamen, die bis zu den Spaltungen nach dem Tod des 6. Imam im Jahr 765 zurückreicht und durch die Jahrhunderte verschiedenste politische und religiöse Veränderungen erlebt hat. Diese historische Reise hat nicht nur die Identität der Ismailiten geformt, sondern auch die Rolle, die der Aga Khan und seine Vorfahren in der wechselvollen Geschichte der Region spielten.¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. Purohit, 2012, pp. 18-22.

¹²⁰ Vgl. Daftary, 2007, pp. 157-159.

3.2.5. Die Ankunft des Aga Khans in Bombay

Die Ankunft des Aga Khan in Bombay markierte einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Khoja-Gemeinschaft, indem er seine Autorität konsequent geltend machte und die Identität der Khojas transformierte. Purohit argumentiert, dass der Aga Khan unterschiedliche Taktiken anwandte, um verschiedene Gruppen in der Ismaili-Gemeinschaft zu überzeugen, insbesondere die Khojas, deren Loyalität und finanzielle Beiträge er suchte. Er stellte seine Legitimität als wahrer Imam heraus, eine Behauptung, die Purohit als nicht universell anerkannt innerhalb der Ismailiten sieht.¹²¹ Im Gegensatz dazu sieht Asani die Vorgehensweise des Aga Khans als eine natürliche Erweiterung der existierenden Imam-Doktrin innerhalb des Khoja-Glaubenssystems, was seine Handlungen in einem kontinuierlichen religiösen Rahmen darstellt.¹²²

Die frühen Bemühungen des Aga Khans, seine finanziellen Ansprüche durchzusetzen, zeigten sich bereits in den späten 1820er Jahren, als er Vertreter nach Bombay entsandte, um finanzielle Angelegenheiten zu klären. Diese Missionen stießen jedoch auf Widerstand von einflussreichen Gemeindemitgliedern und waren zunächst nicht erfolgreich. Die darauffolgenden Konflikte innerhalb der Gemeinschaft führten schließlich zu einem Kompromiss im Jahr 1835, der die rebellischen Mitglieder zur Zahlung von rückständigen Beiträgen bewegte.¹²³

Nach seiner Ankunft in Bombay bemühte sich der Aga Khan Einfluss innerhalb der Khoja-Gemeinschaft zu gewinnen. Er nahm aktiv am Gemeinschaftsleben teil, indem er regelmäßig an religiösen Veranstaltungen beiwohnte und wöchentliche Durbars¹²⁴

¹²¹ Vgl. Purohit, 2012, p. 22.

¹²² Vgl. Asani, 2011, p. 96.

¹²³ Vgl. Masselos, 2005, pp. 103-105.

¹²⁴ Anm.: "Dar, a Persian word meaning "door" or "gate", found in many Iranian and Turkic languages. It is synonymous with Arabic bāb and is used similarly, e.g., dar-i 'aliyya , dar-i dawlat, and in India dar-bār (**darbar**). In a special sense it refers to the ruler's court, or in extension, to a government bureau, already in pre-Islamic Iran." (EI², s.v. "Dar").

abhielt, was seine Präsenz und seinen Einfluss verstärkte und die Gemeinschaft enger an ihn band.¹²⁵

Parallel dazu versuchte der Aga Khan, die Kontrolle über das kommunale Eigentum zu erlangen und die Entrichtung von Gemeinschaftsbeiträgen zu regulieren. Diese Zeit fiel zusammen mit dem Aufstieg der Khoja-Elite, die durch neuen Reichtum an Einfluss gewann und zunehmend versuchte, die Gemeinschaftsangelegenheiten zu bestimmen. Diese Entwicklungen komplizierten die Machtdynamik innerhalb der Gemeinschaft weiter und führten zu anhaltenden internen Konflikten, die sowohl von Asani als auch Purohit als Machtkämpfe interpretiert werden.¹²⁶

Die vorangegangenen Ausführungen zeigen meines Erachtens wie die Auseinandersetzungen und der anschließende Einfluss des Aga Khan auf die Khoja-Gemeinschaft einen signifikanten Abschnitt in der Geschichte der Ismailiten illustrieren. Dieser Abschnitt ist geprägt von einer Mischung aus traditionellen, religiösen Führungsansprüchen und modernen politischen Herausforderungen. Diese Ereignisse führten zu einer tiefgreifenden Transformation innerhalb der Gemeinschaft, die sowohl die interne Struktur als auch die externe Wahrnehmung der Khojas und ihrer Beziehung zu ihrem Imam nachhaltig veränderte.

3.2.6. Gerichtsprozesse

„The underlying doctrinal differences were the main cause of the split in the Khoja community and the consequent separation of the the Sunni, Ithna-Asheri and Ismaili Khojas, additional social and economic factors played significant role in accentuating the divide. In the process, it also helped to bring into sharp focus the doctrinal differences, which until then were not so openly debated and often papered over, as a result of close family ties. The first major bone of contention was the accountability for the tithe paid by the Khojas known as dasond (ten percent) to the Aga Khan. This was followed by litigations. As Hatim Amijee records: "The two rival and hostile sects of Khojas fought long drawn-out legal battles over the Jamatkhana, the burial ground,

¹²⁵ Vgl. Daftary, 2007, p. 513.

¹²⁶ Vgl. Masselos, 2005, pp. 106-107; vgl. Parpia, 2017, pp. 157-159 ; vgl. Purohit, 2012, pp. 33-34.

and other properties which had been acquired from, communal funds and which both had used before the split. The 1866 Khoja Case had set the precedent for vesting all communal property in the Imam's name; as a result the seceders received no share, but because of the lengthy litigations the Aga Khan in 1899 had to issue the power of attorney to three of his trusted followers in Zanzibar and Dares Salaam to act on his behalf in all matters dealing with the Jamaat property and the claims of the seceders."¹²⁷

Die internen Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinschaft führten zur Bildung von zwei Hauptgruppen: den Khoja-Eliten, auch bekannt als Barbhai (Dt.: Zwölf Brüder), und der Partei des Aga Khans, die seine unmittelbare Familie und Unterstützer innerhalb der Jama'at umfasste. Die Spannungen innerhalb der Gemeinde führten bald zu großen Streitigkeiten, die mehrere gerichtliche Auseinandersetzungen zwischen Barbhai und dem Aga Khan oder von einer der beiden Parteien unterstützten Gruppen nach sich zogen. Zwei bedeutende Gerichtsverfahren fanden statt, bevor die Justiz von Bombay von der britischen Krone übernommen wurde (ca. 1860 CE). Diese rechtlichen Verfahren wurden in verschiedenen Studien über die Khojas untersucht. Shodhan hebt den Kontrast zwischen den Rechtssystemen hervor, die vor und nach der Übernahme der Justizangelegenheiten von Bombay durch die Krone entstanden waren. Darüber hinaus identifiziert Shodhan die Auswirkungen dieser Änderungen im Justizsystem auf das Ergebnis der verschiedenen Gerichtsverfahren, die zwischen den Khoja Shetias (Dt.: Elite) und der Partei des Aga Khans geführt wurden.¹²⁸

Shodan argumentiert in ihrer Arbeit „Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective“, dass unter der Verwaltung der East India Company das Gewohnheitsrecht in Bombay anerkannt wurde. Nach der Übernahme durch die Krone änderte sich dies, und religiöse Gesetze wurden angewendet. Ihrer Meinung nach bedeutete die Anerkennung des Gewohnheitsrechts auch die Anerkennung von Kasten und religiösen Gruppen, die im Gesetz als verwandtschaftsbezogen sowie rechtlich und selbstverwaltend angesehen wurden. Diese Praxis, Gruppen als selbstverwaltete Einheiten zu behandeln, wurde jedoch nach der direkten Übernahme

¹²⁷ Jaffer, 2014, p. 229.

¹²⁸ Vgl. Shodhan, 1999, pp. 137-140; vgl. Parpia, 2017, p. 159.

der Herrschaft durch die Krone (1857 CE) aufgegeben, und es wurde das bengalische Modell angewandt, das die gesamte indische Gesellschaft entweder als hinduistisch oder muslimisch betrachtete. Ausgenommen von dieser Regelung waren bestimmte westindische Gruppen wie die Memonen und die Mapillas. Shodan untersucht die Auswirkungen dieser Transformation auf die Khojas, wobei das Gesetz sie ähnlich wie alle Muslime behandelte und den Islam, wie er aus ihrer Praxis hervorgeht, in Frage stellte, indem eine von akademischen Autoritäten abgeleitete Definition angewandt wurde. Dies verhinderte die Entwicklung eines eigenen Streitbeilegungsmechanismus innerhalb der Khoja-Gemeinschaft.¹²⁹

Der Aga Khan-Fall von 1866 war offiziell ein Eigentumsstreit. Während des Prozesses fand es der vorsitzende Richter, Justice Arnould, jedoch notwendig, die religiöse Identität der Khojas zu bestimmen, bevor er das Eigentumsproblem löste. Um die Autorität und Rolle des Aga Khans in der Gemeinschaft zu untergraben, reichten die Kastenführer einen Fall ein, in dem behauptet wurde, dass das Eigentum der Khojas nur Mitgliedern der Khoja-Kaste gehörte und der Aga Khan, da er kein Khoja war, kein Recht hatte, in Kasten- und Eigentumsfragen zu intervenieren. Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Seiten konzentrierten sich insbesondere auf die Kontrolle von Kastenangelegenheiten, Eigentumsbesitz und die Zahlung von Einnahmen.¹³⁰

Laut Parpia stimmt die Forschung weitgehend überein, dass die Ankunft des Aga Khans in Bombay und sein Anspruch auf die Führung der Khojas einer der Schlüsselauslöser für den Transformationsprozess der Identität der Khojas war. Entscheidend für die Analyse weiterer Entwicklungen sei jedoch die Untersuchung der vom Aga Khan ergriffenen Initiativen bezüglich seines Einflusses innerhalb der Gemeinschaft.¹³¹

Purohit vertritt die Ansicht, dass der Aga Khan bei seiner Ankunft in Bombay verschiedene Taktiken anwendete, um verschiedene Gruppen, die zumindest entfernte Verbindungen zur Geschichte der Ismāʿīlīya hatten, davon zu überzeugen,

¹²⁹ Vgl. Shodhan, 1999, pp. 137-140.

¹³⁰ Vgl. Purohit, 2012, p. 5.

¹³¹ Vgl. Parpia, 2017, pp. 160-161.

dass er der wahre Imam war, dem sie sich widmen und den Zehnten zahlen sollten. Die Hauptgemeinschaft, die das Ziel dieser Kampagne war, waren die Khojas.

Parpia merkt an, dass Purohits Behauptungen auf der Annahme basieren, dass der Aga Khan nicht der „offizielle Imam“ der Khojas bzw. der Ismailiten war. Asani sieht die Annahme der Autorität des Aga Khans wiederum als eine Erweiterung der Idee der Doktrin des Imamats, die bereits im Glaubenssystem der Khojas existiert hätte.¹³²

Diese unterschiedlichen Rahmenbedingungen für die Betrachtung der Ereignisse um den Aga Khan in Südasien sind der Grund für sehr unterschiedliche Bewertungen der Entwicklung der Identität der Khojas.¹³³

Mohammed Hussein Hussein, auch bekannt als Aga Khan I. oder Imamshah Hasanali Shah Saheb, kam 1845 nach Bombay. Er war ein bedeutender Adliger am persischen Hof von Shah Fateh Ali Shah. Nach dem Tod von Shah Fateh Ali Shah übernahm der Aga Khan 1838 die Kontrolle über Kerman, eine ostiranische Provinz. Da er sich jedoch nicht gegen den Schah durchsetzen konnte, musste er sich nach Afghanistan zurückziehen. In Kandahar traf er auf die Streitkräfte von General Nott und kämpfte mit ihm um die Eroberung von Kabul und dann bis 1845 mit den Streitkräften von Sir Charles Napier in Sindh. Zu dieser Zeit hatten die Briten bereits einen Vertrag mit dem Schah des Iran geschlossen, der sie zwang, den Aga Khan vom Schlachtfeld zurückzuhalten. Der Aga Khan kam 1845 nach Bombay und wurde dann von den Briten nach Kalkutta geschickt. Er kehrte jedoch 1848 nach Bombay zurück. Während dieser Zeit wurde er von den Khojas verehrt, und sie trugen zu seinem Unterhalt bei. Diese Beiträge führten jedoch immer wieder zu Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft. Viele der führenden Khojas lehnten die Autorität des Aga Khan ab und versuchten, ihn daran zu hindern, die Khoja-Liegenschaften sowie traditionell geregelte Praktiken wie Erbschaft zu verwalten. Es kam vermehrt zu wütenden Konflikten, die in Bombay in großen Rechtsstreitigkeiten mündeten.¹³⁴

¹³² Vgl. Asani, 2011, p. 96.

¹³³ Vgl. Parpia, 2017, pp. 157-158.

¹³⁴ Vgl. Shodhan, 1999, pp. 139-141.

Vor 1860 fanden zwei große Prozesse statt. Im ersten Fall, der 1848 von Justice Perry verhandelt wurde, ging es um die Erbrechte von Frauen. In diesem Fall setzte sich der Aga Khan für das Recht einer Tochter ein Eigentum gemäß dem Scharia-Gesetz zu erben, während die Barbhai die Auffassung unterstützten, dass die Frau gemäß den Gepflogenheiten der Khoja Eigentum von ihrem verstorbenen Ehemann erben dürfe. Der zweite Streit betraf den Aga Khan und seine Anhänger sowie mehrere Khojas über das jamā't-khāna-Grundstück. Dieser Streit führte zu mehreren Fällen, von denen der erste auch vor den 1860er Jahren von Justice Perry verhandelt wurde. In beiden Fällen entschied der Richter gegen den Aga Khan. Die Gerichtsentscheidung beruhte auf dem Grundsatz, dass die alten Bräuche und Gesetze des Volkes Vorrang vor allen anderen Rechtsformen hatten, einschließlich des islamischen Rechts. Während die britische Justiz von Bombay vor 1862 die übliche Vielfalt innerhalb der Muslime und Hindus anerkannte, erkannte die britische Herrschaft dies nicht an. Nach der Gründung des British Raj im Jahr 1857 beschlossen die Briten, auf ihrem gesamten Gebiet einheitliche Richtlinien, einschließlich Rechtspraktiken, anzuwenden. Dies wird durch die Übernahme des Bengal-Modells im gesamten britischen Raj veranschaulicht. Die wirksame Umsetzung des Justizsystems im bengalischen Stil erforderte nicht nur eine klare Definition der Begriffe Hindu und Muslim, sondern zwang auch die Bevölkerung, sich selbst innerhalb einer dieser beiden Kategorien einzuordnen.¹³⁵ Laut Shodhan hatte die Umsetzung des bengalischen Modells erhebliche Auswirkungen auf alle Khoja-Streitigkeiten, die nach 1862 auftraten, und es war dieses System, das dem Aga Khan half, der „offizielle“ Imam der Ismailiten zu werden.¹³⁶

Der Kontext des Falles von 1866 unterschied sich insgesamt vom Fall im Jahre 1847. Im Gegensatz zum Fall von 1847, der durch einen spezifischen Erbrechtsstreit ausgelöst wurde, brachten die Kläger 1866 nach Jahren anhaltender Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Seiten ein allgemeines Verfahren gegen den Aga Khan ein. Die Kläger von 1866, die Führer der Khoja, argumentierten, dass das Eigentum der Khojas nur Mitgliedern der Khoja-Kaste gehörte, und da der Aga Khan kein Khoja war, hatte er kein Recht, am Eigentum der Khoja teilzunehmen.

¹³⁵ Vgl. Parpia, 2017, p. 160.

¹³⁶ Vgl. Shodhan, 1999, pp. 137-151.

oder in dessen Verwaltung mitzuwirken. Die Kläger hatten sich seit 1830 gegen die zunehmende Beteiligung des Aga Khan an Khoja-Angelegenheiten gewehrt, und so kam es 1866 zum Höhepunkt eines mehr als dreißigjährigen Konflikts zwischen den beiden Gruppen. Dieser ausgedehnte Konflikt drehte sich einerseits um Fragen der Zahlung und der Eigentumsrechte, aber auch Fragen der religiösen Identität standen im Mittelpunkt der Debatte. Um die Zahlungs- und Eigentumsstreitigkeiten beizulegen, hielt es Richter Arnould für notwendig, zu klären, welcher religiösen Gruppe die Khojas zuzuordnen seien, und definierte sie als imamitisch-schiitische Ismailiten. Die Kläger formulierten ihren Fall gegen den Aga Khan, den sie aufgrund religiöser Unterschiede vollständig aus der Khoja-Gemeinschaft zu entfernen versuchten, und argumentierten, dass die Khojas sunnitische Muslime seien, während der Aga Khan ein Schiit sei. Richter Arnould stimmte zu, dass religiöse Unterschiede für die Lösung des Falls von entscheidender Bedeutung waren, so dass die Frage der religiösen Identität im Mittelpunkt des Prozesses stand. Die Verteidigung war jedoch in der Lage, die Frage zu ihrem Argument zu machen, was am Ende dazu führte, dass der Richter davon überzeugt wurde, dass die Mehrheit der Khojas eine religiöse Identität mit dem Aga Khan teilte. Das Gericht stimmte zu und erklärte, dass sowohl der Aga Khan als auch die Khojas Shi'i Imami ismailitisch seien. Zwischen 1858 und 1869 nahm die britische Regierung eine vollständige Kodifizierung des Rechtssystems der Präsidentschaften von Bengalen, Madras und Bombay vor. Als Reaktion auf den Aufstand von 1857 verloren die drei Präsidentschaften jegliche politische Autonomie und wurden unter einem einzigen Gerichtsgesetz vereint. Nach dem Verlust der autonomen Rechte unterlagen die kolonialen Untertanen der Präsidentschaft von Bombay sowie der Präsidentschaft von Madras dem bengalischen Rechtssystem, in dem sich Kaste und religiöse Gruppen nicht, wie vor 1857, nach Gewohnheitsrecht regieren durften. Die Rebellion war auch eine Phase, in der Praktiken der kolonialen Wissensproduktion Gestalt annahmen. Im Rahmen einer größeren Besorgnis darüber, warum die Rebellion stattfand, initiierte der Kolonialstaat detaillierte Studien über die indische Gesellschaft. Diese Berichte, die sich auf frühere orientalistische und christliche missionarische Vorstellungen von Kaste und Religion stützten, gipfelten schließlich 1871 in der ersten indischen Volkszählung. Obwohl der Fall Aga Khan von 1866 kurz vor der ersten Volkszählung stattfand, enthüllt die Diskussion von Richter Arnould im endgültigen Urteil eine identische Betonung der anthropologischen Klassifikation und Wissensproduktion. Nach seiner Einschätzung war Religion die

wichtigste Kategorie der Klassifikation. Koloniale Vorstellungen von Religion wurden ebenso wie koloniale Vorstellungen von Kaste aus orientalistischen Perspektiven und christlichen Paradigmen geboren. Purohit sagt, dass Richter Arnould die Khojas durch christliche Vorstellungen von Kirche und Sekte und eine orientalistische Perspektive des Islam als ismailitisch definierte. Zudem sagt sie, dass keine von beiden, den spezifischen Charakter der religiösen Praktiken und Überzeugungen der Khojas erfasst hat.¹³⁷

Das Hauptziel des Klägers laut Beschwerde war es, den Aga Khan aus Khoja-Angelegenheiten zu vertreiben und dass er das Eigentum an die Khoja-Gemeinde zurückgab. Im Gegensatz zu Perrys Entscheidung von 1847 konzentrierte sich das Urteil von Richter Arnould 1866 von Anfang an ausschließlich auf die Frage der Religion und erörterte die religiöse Identität sowohl der Khojas als auch des Aga Khan. Die Einzelheiten von Arnoulds Entscheidung ergaben sich aus dem Fall der Verteidigung: ihre Erklärung der schiitischen Geschichte, die Verbindungen zwischen den Ismailiten und Khojas und der Status des Aga Khans als Adliger und Führer der Khojas. Die Struktur der Debatte ergab sich jedoch aus dem Argument des Klägers, das die übergeordnete Frage des Prozesses aufgeworfen hatte: ob Khojas Sunniten oder Schiiten waren. Diese Begriffe religiöser Unterschiede wurden in ihre Beschwerdeschrift aufgenommen und bildeten das zentrale Argument ihres Falls. Mit der Begründung, Khojas seien Sunniten, versuchte der Kläger, die Schiiten als ketzerische Sekte abzulehnen und darüber hinaus zu beweisen, dass der Status des Aga Khans erfunden und sakrilegisch war. Die Verteidigung konnte jedoch die Argumente des Klägers mit einem überzeugenderen Fall untergraben und beweisen, dass die Schiiten eine anerkannte Sekte des Islam waren, dass die Ismailiten und Khojas eine gemeinsame Geschichte hatten und dass vor allem die Mehrheit der Khojas den Aga Khan als ihren Anführer unterstützte. Die Verteidigung baute ein starkes Argument auf, indem sie geschickt auf die Argumente des Klägers reagierte.¹³⁸ Dieses Vorgehen war jedoch nicht neu, sondern wie bereits weiter oben beschrieben, baute der Aga Khan seine Autorität über die Gruppe in der Zeit vor den Prozessen auf.

¹³⁷ Vgl. Purohit, 2012, pp. 36-37.

¹³⁸ Vgl. Purohit, 2012, pp. 37-55.

Parpia schreibt, dass die Partei des Aga Khans argumentierte, dass die Khojas Schiiten seien und alle sunnitischen Elemente in ihren religiösen Praktiken das Ergebnis von taqīyya wären. Diese würde nun nicht mehr benötigt, da die Briten ihnen größere Religionsfreiheit garantierten. Darüber hinaus sprach sich die Partei des Aga Khan auch für seine Autorität über das Eigentum und die Beiträge der Gemeinschaft aus. Es ist erwähnenswert, dass die Justizreformen, die infolge des britischen Raj eingeleitet wurden, bereits begonnen hatten, die Identität der Khojas zu beeinflussen.¹³⁹ Die Gemeinde hatte sich deutlich von der Position entfernt, dass die Khoja-Religion eine separate Religion sei und weder zu Sunna noch Schi'a gehörig wäre. Während des ersten Rechtsstreits hatte Hubib Ebrahim, der Teil der Barbhai-Gruppe war, vor Gericht ausgesagt, dass die Khojas weder Schiiten noch Sunniten waren und dass ihre Religion eine eigene Religion war. Nun waren beide Parteien des Prozesses gezwungen, sich in Bezug auf den Koran und die Kategorien von Schia und Sunna, in einem weiteren imperialen Kontext zu positionieren. Um zu einer Entscheidung zu gelangen, analysierte das Gericht verschiedene Beweise und Expertenmeinungen. Die Liste der Expertisen umfasste verschiedene europäische Texte zur Geschichte des Islam und Ismā'īlīya. Unter anderem Sale's Preliminary Discourse to the Koran, DeSacy's Exposé de la Religion des Druzes, Von Hammers History of the Assassins usw. Neben der Konsultation dieser orientalistischen Werke forderte das Gericht auch verschiedene Mitglieder der Gemeinschaft auf auszusagen, ließ jedoch die Aussagen dieser Zeugen nicht als Beweismittel zu, sondern suchte nach eindeutigen Hinweisen auf die religiöse Identität des Einzelnen, d. h. Schiiten oder Sunniten, in ihrer Kleidung, Ritualen. Während des ersten Rechtsstreits hatte Hubib Ebrahim, der Teil der Barbhai-Gruppe war, vor Gericht ausgesagt, dass die Khojas weder Schiiten noch Sunniten waren und dass ihre Religion eine eigene Religion war.¹⁴⁰

Der Fall von 1866 ereignete sich in einer Zeit, als der Kolonialstaat begann, sich aktiv für eine Volkszählung zu interessieren. Die Praxis der Volkszählung war keine koloniale Neuerung, sondern erfüllte ab dem späten 19. Jahrhundert lediglich eine neue Funktion. Benedict Anderson hat die Unterschiede zwischen der Volkszählung

¹³⁹ Vgl. Parpia, 2017, pp. 160-161.

¹⁴⁰ Vgl. Asani, 2011, p. 103.

in der Kolonialzeit und in der Vorkolonialzeit beschrieben. Am Beispiel Südostasiens erklärt er, wie vorkoloniale Herrscher im malayo-javanischen Kontext versuchten, die Bevölkerung aufzuzählen, aber dieses Vorgehen nahm die Form von Steuerverzeichnisse und Abgabenlisten an, die darauf abzielten, diejenigen zu verfolgen, auf denen der Staat Steuern oder militärische Verpflichtungen auferlegen könnte. Die Innovation der kolonialen Volkszählungen war jedoch das Quantifizierungssystem, welches eine imaginäre Landkarte lieferte, durch die nicht nur Menschen, sondern ganze soziale und politische Bürokratien (Bildung, Recht, Polizei und Gesundheit) zu einer neuen demografischen Topographie umgestaltet wurden.¹⁴¹

Purohit schreibt, dass die Volkszählungen und Ortsverzeichnisse die Schlüsselinstrumente waren, mit denen der Kolonialstaat seine „Karten“ der einheimischen Gesellschaft erstellte und umriss. In der wurden anhand von Kategorien identifiziert und klassifiziert, die im Laufe des 20. Jahrhunderts in ihrer Anzahl reduziert wurden. Zum Beispiel werden im Gazetteer der Präsidentschaft von Bombay im Jahr 1899 die Khojas als Teil der Primärgruppe „Gujarat Musulmans“ und innerhalb der Unterteilung „Hindu Converts“ diskutiert. Unter Berufung auf den Fall Aga Khan von 1866 als Quelle beschreibt der Eintrag die Religion der Khojas als Shiah Ismailiaism. Heute enthält die indische Volkszählung keinerlei Unterteilungen oder Untergruppen. Bei der letzten Volkszählung von 2011 standen nur sieben Optionen zur Verfügung: Muslime, Hindus, Sikhs, Buddhisten, Christen, Jain und andere. Nicholas Dirks stellt eine explizite Verbindung zwischen den Volkszählungskategorien und der anschließenden Kommunalisierung religiöser Identitäten her. Er erklärt, wie eine der Hauptauswirkungen der Volkszählung die Schaffung eines neuen politischen Diskurses über Mehrheit und Minderheit war. Hindus waren die Mehrheit in Indien, und Muslime waren die dominierende Minderheit unter anderen kleineren, aber ebenso diskreten religiösen Gruppen. Diese Idee einer Mehrheit war neu, ebenso wie die religiöse Identität Hindu, die eine breite Palette von Überzeugungen und Praktiken vereinheitlichte und als Opposition gegen Muslime und andere Minderheitengruppen

¹⁴¹ Vgl. Anderson, 2016, p. 169 .

fungierte.¹⁴² Die Kommunalisierung religiöser Identitäten wurde erleichtert getrennte Wählerschaften für Muslime und gipfelten in der Teilung Indiens.¹⁴³

Parpia sagt, dass in dieser Hinsicht die ginān-Literatur ein wichtiger Beweis war. Die ginān-Literatur stellte aufgrund des Drucks, Khojas im Sinne des arabischen Islam zu definieren, ein sehr schwieriges Problem dar, da sie nicht in die orientalistischen Kategorien der islamischen Literatur passte. Infolgedessen versuchten beide Parteien zunächst, die ginān-Literatur zu ignorieren, insbesondere das Dasavatār, das, wie bereits erwähnt, ein wichtiger Bestandteil des Khoja-Glaubens war. Das Dasavatār war das Kernstück verschiedener Studien zum Fall Aga Khan und Shodhan argumentiert, dass zu Beginn des Gerichtsverfahrens die Existenz dieses Textes konsequent bestritten wurde. Danach argumentierte die Partei von Aga Khan, dass der ginān Dasavatār und andere solche gināns Werkzeuge waren, die von den Missionaren verwendet wurden, die vom Imam geschickt wurden, um Hindus in Schiiten-Muslime umzuwandeln. Nachdem Richter Arnould beiden Seiten gehört hatte, entschied er schließlich für die Partei des Aga Khans. Besonders interessant sind seine Ansichten zur religiösen Identität der Khojas. Arnould definierte die Khojas als eine Sekte von Menschen, deren Vorfahren Hindus waren, die zum Glauben der schiitischen Imame Ismailiten konvertiert wurden, die immer im Glauben geblieben sind, die immer durch Bindungen spiritueller Loyalität an die Imame gebunden waren und daher den Glauben der Ismailiten weitervererbt haben.¹⁴⁴

Dazu sagt Purohit jedoch auch, dass diese Genealogie moderner religiöser Identitäten, die ihren Ursprung in administrativen Veränderungen des Kolonialstaates hat, eine wichtige Darstellung des Islam aus identitätsbezogener oder reformpolitischer Sicht liefert. Dieser historische Prozess hatte aber auch eine andere Seite. Vor diesem erläuterten Hintergrund führte Aga Khan Muhammad Shah nichtmoderne Praktiken der Hingabe ein und bot damit eine Denkweise alternativ zum Islam. Dies bezieht sich auf die Art und Weise, wie der Islam in verschiedenen kulturellen Milieus transformiert wurde. Sie macht auch auf die Heterogenität aufmerksam, die dem Islam gerne zugeschrieben wird. Dieser Strang der

¹⁴² Vgl. Dirks, 2001, p. 255.

¹⁴³ Vgl. Purohit, 2012, pp. 136-137.

¹⁴⁴ Vgl. Masselos, 2005, p. 112; vgl. Parpia, 2017, pp. 160-161.

ismailitischen Praktiken muss im Einklang mit dem reformistischen Islam gesehen werden. Obwohl Sultan Muhammad Shah den formalen ginān-Kanon islamisierte, indem er hinduistische Referenzen durch muslimische ersetzte, war der frühere Wachstumsmodus immer noch im privaten, insbesondere ismailitisch Bereich der Religion aktiv. Die Inthronisierungshymne zum Beispiel behält immer noch viele Ideen und Überzeugungen der Satpanth-Religiosität bei. Insbesondere die Vorstellung von der Autorität des Imams. Beim Vergleich der kanonisierten gināns mit dem Dasavatār wird deutlich, dass Sultan Muhammad Shah innerhalb der thematischen und strukturellen Heterogenität der ginān arbeitete, um seinen einzigartigen Anspruch als Imam geltend zu machen, ohne die poetischen Konventionen zu stören. Die Idee des messianischen Imamats dient als ein Beispiel dafür, wie die früheren gemischten religiösen Redewendungen trotz ihrer Auslöschung durch institutionelle Kategorisierungsbegriffe, durch den Kolonialstaat, und theologische Interpretationsweisen fortbestehen.¹⁴⁵

Den Prozess 1866 fasst Iqbal Akhtar wie folgt zusammen: „[...] at stake was access to the caste's extensive trading networks and control over its considerable financial resources. In essence, the plaintiffs argued that Hoosanee's claim to be the exiled Imam of the Khōjā caste was spurious. Eventually, the case was decided for the defendant, the results of which ultimately fractured the modern caste into three Islamic creeds—Ismā'īlī, Ithnā 'Asharī, and Sunni. His forceful insertion into the internal affairs of the Khōjā is a nexus point in modern Khōjā history, which set into motion a series of events eventually leading to the fracture of the Khōjā caste and resulting in three distinct modern Khōjā reactions to Western modernity“.¹⁴⁶

3.2.7. Zwischenfazit

Das historische Geschehen rund um die Khoja-Gemeinschaft und deren Spaltung in verschiedene religiöse Gruppen beleuchtet nicht nur religiöse und soziale Konflikte, sondern auch die umfassenden Auswirkungen kolonialer Interventionen auf traditionelle Gemeinschaftsstrukturen. Der Aga Khan spielte eine zentrale Rolle in der Transformation der Khoja-Identität, indem er die Doktrin des Imamats als

¹⁴⁵ Vgl. Purohit, 2012, p. 137.

¹⁴⁶ Vgl. Akhtar, 2014, p. 28.

Legitimationswerkzeug für seine Führungsansprüche nutzte. Seine Ankunft in Bombay und die nachfolgenden strategischen Bemühungen zur Konsolidierung seiner Autorität führten zu tiefgreifenden Veränderungen innerhalb der Khoja-Gemeinschaft.

Die Auseinandersetzungen, die durch den Aga Khan ausgelöst wurden, führten zur Spaltung der Khojas in drei Hauptströmungen: die Ismailiten, die Shia Ithna-Ashari Khojas und die sunnitischen Khojas. Diese Trennung war das Ergebnis von jahrzehntelangen Konflikten, die durch Doktrinunterschiede, sozioökonomische Faktoren und das Streben nach Kontrolle über gemeinschaftliche Ressourcen geprägt waren. Der Fall von 1866, in dem die Eigentumsrechte und die religiöse Identität der Khojas im Mittelpunkt standen, illustriert, wie tief die religiösen und weltlichen Führer in die Angelegenheiten der Gemeinschaft eingriffen.

Das britische Kolonialrecht, das zunehmend religiöse Gesetze anstelle von Gewohnheitsrechten anwendete, spielte eine entscheidende Rolle bei der Festigung der Autorität des Aga Khans über die ismailitischen Khojas. Durch die rechtlichen Rahmenbedingungen wurde seine Stellung als offizieller Imam der Ismailiten gefestigt, während diejenigen, die sich von ihm trennten und den Glauben der Zwölfer-Schiiten annahmen, in einer rechtlich und sozial herausfordernden Situation zurückblieben.

Die Gruppe der Khojas, die sich vom Aga Khan löste und den Zwölfer-Schiismus annahm, fand sich in einer komplexen Lage wieder. Ohne die Anerkennung durch das koloniale Rechtssystem, das nun religiöse Zugehörigkeit über traditionelle und lokale Glaubenspraktiken stellte, standen diese Khojas vor der Herausforderung, ihre religiöse und soziale Identität neu zu definieren. Ihre Entscheidung, sich als Zwölfer-Schiiten zu identifizieren, bedeutete nicht nur eine Abkehr von der Führung des Aga Khans, sondern auch den Beginn eines eigenständigen religiösen Weges, der von den bestehenden ismailitischen Praktiken und Überzeugungen abwich.¹⁴⁷

Diese Neudefinition der Identität war nicht frei von Schwierigkeiten. Die zwölfer-schiitischen Khojas mussten eigene religiöse Institutionen und Gemeinschaftsstrukturen aufbauen, was eine erhebliche organisatorische und

¹⁴⁷ Vgl. Purohit, 2012, p. 137.

finanzielle Herausforderung darstellte. Ohne die Unterstützung durch einen mächtigen und finanziell abgesicherten Führer wie den Aga Khan waren sie gezwungen, ihre religiösen Praktiken und Gemeinschaftsfunktionen selbst zu finanzieren und zu organisieren. Dies führte oft zu internen Spannungen und Auseinandersetzungen über die richtige Auslegung der schiitischen Lehren und die Verwaltung ihrer Gemeinschaftsgüter.

Die Spaltung der Khojas und die anschließende Neuorientierung der zwölfer-schiitischen Gruppe zeigen die tiefgreifenden Auswirkungen von Führungsansprüchen, kolonialen Einflüssen und religiösen Überzeugungen auf die sozialen Strukturen einer Gemeinschaft. Sie verdeutlichen auch die langfristigen Herausforderungen, die entstehen, wenn traditionelle Bindungen und Überzeugungen unter dem Druck externer Machtstrukturen und interner Streitigkeiten neu verhandelt werden müssen.

4. Entstehung der Shia Ithna-Ashari Khoja Gemeinde

4.1. Einleitung

Nach der Abspaltung der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinde von dem Teil der Gruppe, welcher beim Aga Khan blieb, musste sich diese Gruppe neu strukturieren. Die nachfolgenden Kapitel beleuchten die dadurch entstandene soziale und religiöse Situation der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien.

„In essence, the plaintiffs argued that Hoosanee’s claim to be the exiled Imam of the Khoja caste was spurious. Eventually, the case was decided for the defendant, the results of which ultimately fractured the modern caste into three Islamic creeds—Isma’ili, Ithna Ashari, and Sunni. His forceful insertion into the internal affairs of the Khoja is a nexus point in modern Khoja history, which set into motion a series of events eventually leading to the fracture of the Khoja caste and resulting in three distinct modern Khoja reactions to Western modernity“¹⁴⁸

4.2. Soziale Situation der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien

Nach dem Aga Khan Prozess fanden bedeutende soziale Umwälzungen innerhalb der Khoja-Gemeinschaft statt. Die Shia Ithna-Ashari Khojas, nun getrennt von den Ismailiten, standen vor der Herausforderung, sich in einer Umgebung zu behaupten, die von Konflikten und Spaltungen geprägt war. Die neu geformte Gemeinschaft musste sich sozial neu organisieren, was die Bildung eigener sozialer Strukturen und Einrichtungen erforderte.¹⁴⁹

Gandelot beschreibt die Schwierigkeiten hinsichtlich der Beschäftigung mit der Geschichte der Shia Ithna-Ashari Khojas. Die Geschichte der Ithna Ashari-Gemeinschaft ist für ihre eigenen Mitglieder einfacher zugänglich als für Außenstehende. Das Schisma nach den Prozessen stellt den Ursprung der Gruppe dar. Das Ausklammern der Spaltung in ihrer Geschichte käme einer Verleugnung ihrer

¹⁴⁸ Akhtar, 2014, p. 28.

¹⁴⁹ Vgl. Purohit, 2012, pp. 33-34.

eigenen Existenz gleich. Im Gegensatz zu den Ismailiten wird das Auseinanderbrechen der Gemeinschaft demnach geschätzt, da es die Grundlage der Identität der neuen Gemeinschaft bildet. Bei der Verarbeitung von Informationen muss sensibel vorgegangen werden, da diese in Gemeinschaftspublikationen manchmal tendenziös erscheinen können. Vor allem die Datierung ist problematisch, da die Ithna-Ascheri-Partei manchmal versucht, ihre Abstammung zu für sich vorteilig abzuändern, indem sie Datierungen (zum Beispiel Gründung von Moscheen und Imambaras) zeitlich vorverlegt.¹⁵⁰

Ein Vergleich wird zwischen der früheren Abspaltung der Barbhai und jener späteren, aus welcher die Shia Ithna-Ashari Khojas wurden, gezogen. Gandelot findet Parallelen zwischen der Abspaltung jener Gruppe, die den Weg des sunnitischen Islam eingeschlagen hat, und den Ithna Asharis, welche das Phänomen der Entstehung einer Ithna Ashari innerhalb der Gemeinschaft beleuchten. Die reichsten Wirtschaftsklassen sind diejenigen, die sich selbst und wahrscheinlich die Autorität des Imams in Frage stellen. Die ersten Oppositionellen des Aga Khan waren früher als die Gruppe der Barbhai bekannt. Diese Gruppe, um Habib Ibrahim versammelt, weigerte sich, den Dasond, den Zehnten, zu zahlen, welchen die Khojas ihrem Imam geben. Auch weitere einflussreiche Khojas-Persönlichkeiten aus Bombay begannen, sich diesen Forderungen des Imams zu widersetzen. Obwohl zahlenmäßig klein, existiert die Gruppe noch heute.¹⁵¹

In beiden Fällen, sowohl bei den Sunni Khoja als auch bei den Shia Ithna-Ashari Khojas, wurde bestritten, jemals einen Imam mit Autorität über die Gruppe anerkannt zu haben. Diese Behauptungen und Präzedenzfälle zeigen die Bedeutung bestimmter politisch-wirtschaftlicher Fragen. Die Opposition versuchte sich zuerst der ganzen Gruppe aufzuzwingen und später sich von der Gruppe zu trennen. Dies erklärt auch die Spannungen, welche in Gewaltakten sichtbar wurden. Während wirtschaftliche Faktoren in der Entstehung des sunnitischen Dissens Einfluss haben, sind sie nicht der Grund für die Abspaltung der späteren Shia Ithna-Ashari Khojas. Sie werden aber während des Prozesses gegen Haji Bibi und im Zuge der Ausweitung der Ithna-Ashari-Bewegung im Kontext von Handelsmigrationen und Erfahrungen in Übersee sehr

¹⁵⁰ Vgl. Gandelot, 2007, pp. 199-203.

¹⁵¹ Vgl. Gandelot, 2007, pp. 199-203.

deutlich. Der Ursprung der Ithna Ashari Gruppe beginnt im Zuge der Gerichtsprozesse und wird sich nach dem Fall Haji Bibi im Jahr 1908 festlegen.¹⁵²

Hassan Ali M. Jaffer beschreibt ebenfalls die religiöse und soziale Aufspaltung der Khoja-Gemeinschaft. Trotz der Spaltung der Gruppe wurden beide Khoja-Gemeinschaften in Indien und Afrika aufgrund der engen familiären Bindungen lange Zeit als vadi (Dt.: große Jamaat) und nindi oder choti (Dt.: kleine Jamaat) bezeichnet. Eine dritte Gruppe, die sich vom Aga Khan abwandte und schon früher aus der Gemeinschaft entlassen wurde, verzweigte sich 1862 zur Khoja Sunni Jamaat. Diese waren allgemein als Bar Bhaiyya bekannt. Die Exkommunikation aus der Khoja-Gemeinschaft wurde oft als Instrument benutzt, um abweichende Stimmen zum Schweigen zu bringen. Die erste Gruppe, die 1829 aus dem Khoja Jamaat ausgeschlossen wurde, war die Habib Ebrahim-Gruppe, die sich weigerte, den Dasond zu zahlen. Die Bar Bhaiyya - Gruppe wurde später wieder in die Khoja Jamaat aufgenommen, erlebte jedoch mehrere Exkommunikationen und Wiederaufnahmen, bis sie 1862 endgültig ausgeschlossen wurde.¹⁵³

Die vierte große Exkommunikation aus der Khoja-Gemeinde erfolgte 1877, als Haji Dewji Jamal und Alarakhiya Walli exkommuniziert wurden und nach Sansibar auswanderten. Mit Hilfe aus Bombay errichteten sie 1880 die Quwwatul Islam Moschee und dann ihre Imambara¹⁵⁴. Mulla Qadir Husein, der 1862 nach Bombay kam, eröffnete dort eine Madrasa (Dt.: Schule, Ort des Lernens) und verbreitete den zwölf-schiitischen Glauben unter den Khojas von Bombay. Aufgrund der Spannungen zwischen zwei Khoja-Gemeinden wurde die Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinde in Bombay erst 1901 offiziell registriert.¹⁵⁵

¹⁵² Vgl. Gandelot, 2007, pp. 199-203.

¹⁵³ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 69-71.

¹⁵⁴ Anm.: „Imām-bārā, literally “enclosure of the Imāms”, is a term used in India for the buildings where the Shīʿīs assemble during Muḥarram and recite elegies on the martyrdom of Ḥasan and Ḥusayn and in which the taʿziyas [q.v.] are stored. The Imām-bārā is an Indian institution, whose beginnings may be traced to the 18th century, when many of the Shīʿī institutions and practices took their ritualistic form.” (EI², s.v. “Imām-bārā”).

¹⁵⁵ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 69-71; vgl. Mulla Qadir, 1972, pp. 1-3.

4.3. Religiöse Situation der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien

Shireen Mirza beschreibt, dass die Geschichte der Zwölfer-Schiiten der Khoja in Bombay, wie sie von Gemeindemitgliedern erzählt wird, um die Bewegung der reformistischen Führer vom Irak nach Mumbai konstruiert ist. Aufgrund deren Bemühungen wurden zunächst lokale Moscheen und kommunale Wohlfahrtsverbände gegründet, die die Präsenz der Zwölfer-Schiiten in Palla Galli in Dongri fest verankerten. Bombays Mohammed-Ali-Straße in Dongri wurde zu einem wichtigen Zentrum der Ismaili Khojas, da Khoja-Familien aus Kutch und Kathiawar in Gujarat einwanderten, um Geschäftsunternehmen zu gründen. Mit dem Zustrom von Gujarati-Muslimen in die Stadt nach 1830 entstanden ein Khoja-Friedhof und eine jamāʿt-khāna an der Samuel-Straße. Nach dem Aga Khan Prozess 1866 kam es im 19. und 20. Jahrhundert zu verschiedenen Sezessionsbewegungen innerhalb der Ismaili Khoja-Gemeinschaft und zur Bildung kleinerer sunnitischer und zwölfer-schiitischer Khoja-Gruppen.¹⁵⁶

Es war vor allem der Prozess der Loslösung der zwölfer-schiitischen Khojas von den ismailitischen Khojas, der der aktiven Bewegung der zwölfer-schiitischen Familien und Oberhäupter über den Indischen Ozean Schwung verlieh. Von diesen Reisen ging der Impuls aus, sich immer mehr dem Zwölfer-Schiitentum zuzuwenden. Mirza nimmt eine Anekdote aus den Chroniken von Mullah Asghar 'Ali als Beispiel dafür. Während einer Pilgerfahrt zum heiligen Friedhof des Imam Hussain in Kerbala wurde eine Gruppe von Khojas gefragt, ob sie die muslimische Pilgerfahrt des Haddsch durchgeführt hätten. Als die Gruppe dies verneinte, bat sie darum, dass ein religiöser Führer aus dem Irak nach Bombay geschickt werde. Dies trug dazu bei, ein Modell zu etablieren, das durch die Migration religiös-politischer Schiitenführer, die als charismatische Persönlichkeiten galten, Patronagebeziehungen zu den irakischen Schiiten herstellte.¹⁵⁷

Mullah Qadir Husein kam 1872 nach Bombay und blieb 27 Jahre lang im Dienst. Er wurde zum Gründer der Gemeinschaft der Shia Ithna-Ashari Khojas in Bombay. Sieben Jahre später erreichte Ayatollah Shaikh Abu'l Qasim Najaf Bombay, um die Freitagsgebete zu leiten. Auf Bitten der Shia Ithna-Ashari Khoja Jamaat in Bhavnagar

¹⁵⁶ Vgl. Mirza, 2015, pp. 139-141.

¹⁵⁷ Vgl. Mirza, 2015, pp. 139-141.

reiste der Alim anschließend von Bombay nach Bhavnagar und Mahuva in Gujarat, um dort missionarisch tätig zu werden. Er kehrte 1891 nach Bombay zurück und leitete die erste öffentliche Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinde bei der iranischen Shushtari-Imambara in Dongri. Mit seiner Unterstützung wurde ein Grundstück in der Gegend von Palla Galli erworben, wo der Grundstein für die Shia Ithna-Ashari Khoja-Moschee gelegt wurde. Drei Generationen von Anführern aus dieser Najaf-Familie leiteten die Gemeinde nach dem Alim.¹⁵⁸

Abgesehen von den irakischen Schiitenführern schloss sich die neu gegründete Gemeinschaft der Shia Ithna-Ashari Khojas zum Gedenken an die Mitglieder der Gemeinschaft zusammen, die ihrer Meinung nach von den benachbarten Ismaili Khojas, darunter Haji Allarakia und Laljee Sajjan, angegriffen oder sogar ermordet wurden. In einem anderen Fall wird davon ausgegangen, dass Abdullah Laljee, ein Überlebender eines solchen Angriffs, der wegen seines Opfers hochgeschätzt wird, eine entscheidende Rolle beim Bau der Moschee in Palla Galli in Dongri gespielt hat. Zu den Opfergeschichten, die die Erinnerung der Shia Ithna-Ashari Khojas durchdringen, gehört auch die Geschichte Killu Khatau. Die Familie von Killu Khatau wanderte 1865 von Nagalpur in Kutch nach Bombay aus. Es wird angenommen, dass Killu im Monat Ramadan geschickt wurde, um Mullah Qadir zu vergiften. Stattdessen soll er beim Hören der Predigten des Mullahs und beim Lesen seines populären Buches Chiragh-e-Hidayat (Fa.: Das Licht der Führung) zu einem Anhänger geworden sein. Von der rivalisierenden Attentätergruppe belästigt, versuchte Killu nach Sansibar zu fliehen, geriet jedoch in eine Schlägerei und tötete Hasan Mukhi, den Chef des Aga Khan. Wegen dieses Mordes zum Tode verurteilt, sollen Menschenmengen außerhalb des Dongri-Gefängnisses gehört haben, wie er seine letzten Worte „Allahu Akbar“ aussprach, bevor er 1878 gehängt wurde. Geschichten über seine Frömmigkeit und Hingabe an Mullah Qadir während des Gerichtsverfahrens und seiner Beliebtheit sind beliebt in der Gemeinde.¹⁵⁹

Die Aktivitäten von Mullah Qadir Husein und anderen religiösen Führern in der Gemeinschaft der Shia Ithna-Ashari Khojas in Bombay spiegelten eine tiefere religiöse Erneuerung wider, die weit über die lokale Ebene hinaus Bedeutung hatte. Die

¹⁵⁸ Vgl. Mirza, 2015, pp. 139-141.

¹⁵⁹ Vgl. Mirza, 2015, pp. 139-141.

Präsenz dieser Führer trug dazu bei, die Ithna Ashari-Lehre zu verbreiten und zu festigen, was schließlich die Gründung zahlreicher religiöser Einrichtungen und Moscheen in der Region inspirierte. Diese Entwicklungen veränderten nicht nur die religiöse Landschaft in Bombay, sondern auch das soziale Gefüge der Khoja-Gemeinschaft selbst, die sich zunehmend in zwei Hauptströmungen spaltete: die Ismailiten und die Ithna Asharis, die jeweils unterschiedliche religiöse und soziale Wege einschlugen.

Die durch religiöse Führer geförderte Solidarität und der Zusammenhalt innerhalb der Shia Ithna-Ashari Khojas wurden oft durch gemeinsame Pilgerfahrten und religiöse Zeremonien gestärkt. Diese Ereignisse waren nicht nur Ausdruck ihrer spirituellen Hingabe, sondern dienten auch als Mittel, um die Identität und Einheit der Gemeinschaft zu bewahren. Sie boten eine Plattform für den Austausch von Ideen und förderten eine Kultur der Unterstützung und des Zusammenhalts, die es den Mitgliedern ermöglichte, sowohl persönliche als auch kollektive Herausforderungen zu bewältigen.

Diese dynamische Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khojas in Indien, geprägt durch tiefgreifende soziale und religiöse Veränderungen, zeigt, wie religiöse Überzeugungen und Gemeinschaftsstrukturen die sozialen Muster und die historische Trajektorie einer Gemeinschaft tiefgreifend beeinflussen können. Sie unterstreicht die Bedeutung von Führung, Glauben und der Fähigkeit zur Anpassung in Zeiten des sozialen und religiösen Wandels. In der komplexen Geschichte der Khojas reflektieren sich die vielschichtigen Wege religiöser Gemeinschaften in einer sich ständig verändernden Welt.¹⁶⁰

4.4. Zwischenfazit

Die Spaltung der Khoja-Gemeinschaft nach dem Aga Khan Prozess führte zu einer signifikanten Neudefinition der Shia Ithna-Ashari Khojas in sozialer und religiöser Hinsicht. Diese Neudefinition war notwendig, um ihre Identität als eigenständige religiöse Gruppe zu festigen und sich von den Ismailiten abzugrenzen. Die daraus

¹⁶⁰ Vgl. Mirza, 2015, pp. 139-141.

resultierenden sozialen und religiösen Strukturen ermöglichten es den Shia Ithna-Ashari Khojas, eine starke Gemeinschaft zu bilden, die nicht nur in Indien, sondern auch in ihrer neuen Heimat in Afrika florieren konnte. Diese Entwicklungen zeigen die Bedeutung von religiöser und sozialer Resilienz in Zeiten tiefgreifender Veränderungen.

5. Verbreitung der Gemeinde

5.1. Einleitung

Die Khojas in Ost- und Zentralafrika bildeten historisch gesehen eine Verbindung zwischen verschiedenen Siedlungen und einer multinationalen Gemeinschaft über den Indischen Ozean. Diese Kacchī-Kāṭhiyāvāḍī-Diaspora unterschied sich qualitativ von anderen indischen Diasporas durch ihre Organisation als Freihändlergemeinschaft, die den kulturellen und sprachlichen Erhalt trotz variierender kolonialer Sozial- und Wirtschaftspolitik sicherstellen konnte.¹⁶¹ Beachtlich ist, dass die Reise von Gujarat nach Sansibar dauerte im neunzehnten Jahrhundert mit Passatwinden vier bis sechs Wochen.¹⁶²

Für die Khoja, eine Handelsgemeinschaft, bot die koloniale Expansion des Indischen Ozeans enorme wirtschaftliche Chancen. Zusätzlich zur wirtschaftlichen Motivation spielten jedoch religiöse Konflikte eine Rolle bei der Migration. Die Trennung zwischen den Anhängern des Aga Khan und den Shia Ithna-Ashari Khojas führte zu verstärkter Emigration. Der Besuch von Aga Khan III 1899 und sein farmān (Dt.: Erlass, Edikt), welcher eine strikte Trennung zwischen den Glaubensgruppen verlangte, verstärkte die sozialen und religiösen Differenzen, was viele Shia Ithna-Ashari Khojas zur Migration bewegte.¹⁶³

5.2. Kolonialzeit

5.2.1. Einleitung

Die Shia Ithna-Ashari Khojas, haben während der Kolonialzeit in Afrika bedeutende Gemeinden aufgebaut. Ihre Migration nach Ostafrika begann im 19. Jahrhundert und war, wie oben genannt, sowohl von wirtschaftlichen als auch von religiösen Motiven getrieben. Die Schaffung einer gut organisierten Gemeindestruktur war entscheidend

¹⁶¹ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 8-9 .

¹⁶² Vgl. Sheriff, 2010, pp. 15-26 .

¹⁶³ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 41-42; vgl. Rizvi, 1973, pp. 15-17.

für ihre Integration und den Erhalt ihrer kulturellen und religiösen Identität. Die Migration der Shia Ithna-Ashari Khojas nach Ostafrika war hauptsächlich eine Reaktion auf wirtschaftliche Krisen und politische Instabilität in Indien, insbesondere in Gujarat. Die schweren Hungersnöte Anfang des 19. Jahrhunderts zwangen viele, ihre Heimat zu verlassen und nach wirtschaftlichen Möglichkeiten in Ostafrika zu suchen.¹⁶⁴ Die liberalen Handelsbedingungen unter Sultan Syed Said und später unter britischer Kolonialherrschaft zogen viele asiatische Händler an, darunter die Khoja.¹⁶⁵

Eine der ersten und bedeutendsten Ithna Ashari Gemeinden entstand in Sansibar. Die Gemeinde profitierte von der Unterstützung wohlhabender Händler wie Dewji Jamal, der sowohl Handelsnetzwerke als auch religiöse Strukturen aufbaute. Im Jahr 1882 wurde die erste Ithna Ashari Moschee in Sansibar offiziell eröffnet, finanziert durch Spenden von Mitgliedern der Gemeinde.¹⁶⁶

Die Shia Ithna-Ashari Khojas entwickelten eine gut organisierte Gemeindestruktur, die auf demokratischen Prinzipien basierte. Die spätere Afrikanische Föderation der Khoja Shia Ithna Ashari Jamaats of Africa, gegründet 1946, spielte eine zentrale Rolle bei der Koordination und Unterstützung der verschiedenen Gemeinden in Ostafrika.¹⁶⁷

Jede Gemeinde wurde von einem gewählten Vorstand geleitet, der für die Verwaltung der Gemeindefinanzen, die Organisation religiöser Veranstaltungen und die Bereitstellung sozialer Dienste verantwortlich war. Diese Struktur ermöglichte es den Gemeinden, autonom zu agieren und gleichzeitig Teil eines größeren Netzwerks zu sein.

5.2.2. Religiöse Führung

Die religiöse Führung der Shia Ithna-Ashari Khojas kam oft aus dem Irak. Mullah Qadir Hussain, der 1872 nach Bombay kam, spielte eine wichtige Rolle bei der Etablierung der Ithna Ashari Praxis unter den Khojas. Seine Schüler reisten später nach Sansibar und trugen zur Verbreitung des Glaubens bei. Ein weiterer wichtiger Führer war

¹⁶⁴ Vgl. Sheriff, 2010, pp. 82-83.

¹⁶⁵ Vgl. Gregory, 1971, p. 21.

¹⁶⁶ Vgl. Gandelot, 2007, pp. 204-206.

¹⁶⁷ Vgl. Akhtar, 2014, p. 30.

Ayatollah Abu'l Qasim Najafi, der in den 1880er Jahren nach Ostafrika kam, um die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde zu erfüllen. Diese Führer waren entscheidend für die Vermittlung religiöser Kenntnisse und die Sicherstellung der Einhaltung schiitischer Praktiken.¹⁶⁸

5.2.3. Integration und Expansion

Die Integration der Shia Ithna-Ashari Khojas in die ostafrikanische Gesellschaft erfolgte durch wirtschaftlichen Erfolg und die Schaffung sozialer Netzwerke. Die Gemeinden bauten Handelsbeziehungen auf, importierten Waren aus Indien und exportierten lokale Produkte. Sie etablierten Niederlassungen in verschiedenen Städten Ostafrikas, darunter Mombasa, Nairobi und Dar es Salaam.¹⁶⁹

5.2.4. Religiöses und soziales Leben

Das religiöse Leben der Shia Ithna-Ashari Khojas war stark geprägt von ihren schiitischen Überzeugungen. Regelmäßige Gebete, Gedenkveranstaltungen (Arab: majlis) und andere religiöse Rituale spielten eine zentrale Rolle im Gemeindeleben. Die majlis erinnerten an die Schlacht von Kerbala und die Leiden der Familie des Propheten Mohammed, was das Gefühl der Solidarität und Gemeinschaft stärkte.¹⁷⁰

Frauen spielten eine wichtige Rolle im religiösen und sozialen Leben der Gemeinde. Sie waren oft die Hüterinnen der Traditionen und führten narrative Gebete (kahanī) auf, die die Geschichten von religiösen Figuren und Ereignissen erzählten. Diese Traditionen förderten die spirituelle und soziale Kohäsion innerhalb der Gemeinde.¹⁷¹

5.2.5. Exkurs: Iqbal Akhtar über kahanī in Ostafrika

Das kahanī (Pl. kahanī'ō) ist ein Genre der einheimischen Literatur, das als narratives Gebet unter verschiedenen indischen muslimischen, insbesondere schiitischen Gemeinschaften, dient. Obwohl es inzwischen auch schriftlich dokumentiert wurde, liegt sein Ursprung in der mündlichen Überlieferung. Diese narrativen Gebete werden

¹⁶⁸ Jaffer, 2014, p. 219; vgl. Mulla Qadir, 1972, pp. 13-20.

¹⁶⁹ Vgl. Mirza, 2014, pp. 461-463.

¹⁷⁰ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 42-43.

¹⁷¹ Vgl. Akhtar 2014c: 217-233.

jährlich im Rahmen von Ritualen durchgeführt, die hauptsächlich Frauen vorbehalten sind. Der Höhepunkt dieser Rituale ist jedoch ein Sakrament, das an die gesamte Gemeinde verteilt wird.¹⁷²

Der Kern der kahaṇī-Tradition besteht aus der Aufführung einer Geschichte, die von Bitten (Arab.: du'ā), Lobpreisungen (Arab.: tasbīh), Hymnen (Arab./Guj.: munājāt), Klageliedern (Guj.: navhā), Pilgerfahrten (Arab.: jhiyārat) und weiteren rituellen Gebeten umrahmt wird. Diese Traditionen sind unter den muslimischen Gemeinschaften auf dem gesamten Subkontinent von Sindh bis Bengalen weit verbreitet und werden überwiegend in Urdu überliefert. Jedes kahaṇī wird einem bestimmten Imam oder Heiligen der schiitischen Tradition zugeschrieben, wie etwa dem sechsten Ithnā' Asharī-Imam oder der Tochter des Propheten.¹⁷³

Die kahaṇī'ō lassen sich in vier Korpora unterteilen, basierend auf ihrem Inhalt, ihrer Erzählstruktur und ihrer Sprache:

1. **Korpus über die Passion von Kerbala:** Diese Geschichten, wie „Die Geschichte der Ummē Kulsum“, zeichnen die Leiden und Prüfungen von Alis Tochter auf, nachdem sie gefangen genommen und vor das umayyadische Gericht in Damaskus gebracht wurde.
2. **Korpus über Interaktionen mit historischen Figuren oder Schreinen:** Beispiele wie „Die Geschichte der Jhaynab“ erzählen von einer blinden Frau, die über die Leiden von Husains Schwester Jhaynab in Kerbala hört.
3. **Korpus persischen Ursprungs:** Diese Geschichten, wie das „Wunder“ des vierten Imams, handeln von Wundern, die von Imamen für ihre Anhänger vollbracht wurden und haben oft männliche Protagonisten.
4. **Korpus der Khoja-Erzählungen aus Gujarat:** Diese umfassen Geschichten wie „Das Donnerstagssakrament des Meisters Ali“ und „Das Geschenk von Sādik“, die tief in der Khoja-Tradition verwurzelt sind.¹⁷⁴

¹⁷² Vgl. Akhtar, 2014, p. 217.

¹⁷³ Vgl. Akhtar, 2014, p. 218.

¹⁷⁴ Vgl. Akhtar, 2014, p. 220.

Die Popularität und Entwicklung der kahaṇī lassen sich durch ihre Fähigkeit erklären, weibliche häusliche Spiritualität zu fördern und neue spirituelle Kräfte und Erzählungen in die religiöse Praxis zu integrieren. Diese Geschichten, die möglicherweise aus dem Nahen Osten oder Zentralasien importiert wurden, wurden lokalisiert und in bestehende religiöse Räume integriert. Der normative nahöstliche Islam, der in der postkolonialen Zeit immer stärker wurde, sah diese narrativen Gebete jedoch als unislamisch an, was zu ihrer Ablehnung und ihrem Niedergang in den ostafrikanischen Khoja-Gemeinschaften führte.¹⁷⁵

Das kahaṇī-Genre spiegelt wirtschaftliche und politische Veränderungen auf dem indischen Subkontinent ab dem späten 18. Jahrhundert wider. Die Verbreitung durch die Druckerei im 19. Jahrhundert ermöglichte die Weitergabe dieser Erzählungen in der lokalen Umgangssprache, wobei Urdu eine prominente Rolle spielte. Diese Erzähltradition bewahrte vorislamische Riten und Erzählungen in der muslimischen Gegenwart und unterstrich die religiöse Autorität und Entscheidungsfreiheit der Frauen innerhalb der Familie.¹⁷⁶

Akhtar merkt an, dass diese Traditionen einen Kult des Bībī-Saiyadā darstellen, welcher, unabhängig von der männlich dominierten religiösen Führung des Nahen Ostens oder der lokalen Gemeinschaften, die religiöse Autorität muslimischer Frauen betont. Männer unterliegen dieser weiblichen spirituellen Autorität, indem sie an den Riten teilnehmen, die ausschließlich von Frauen durchgeführt werden können.¹⁷⁷

Der Autor sieht eine deutliche Verbindung zwischen den kahaṇī und den Ginans der Khojas. Beide Traditionen dienen der Bewahrung und Vermittlung religiöser und kultureller Erzählungen und weisen starke mündliche Traditionen auf. Wie die kahaṇī spiegeln auch die Ginans eine synkretistische Mischung aus islamischen und vorislamischen Elementen wider, die tief in der Geschichte und Kultur der Khoja-Gemeinschaft verwurzelt sind. Beide Traditionen betonen die Rolle der Frauen in der religiösen Praxis und die spirituelle Bedeutung von Erzählungen und Ritualen.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Vgl. Akhtar, 2014, p. 220.

¹⁷⁶ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 232-233.

¹⁷⁷ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 232-233.

¹⁷⁸ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 217-233.

5.2.6. Bildung und soziale Dienste

Die Ithna Ashari Gemeinden legten großen Wert auf Bildung und soziale Wohlfahrt. Sie gründeten Schulen, in denen sowohl religiöse als auch säkulare Bildung vermittelt wurde. Diese Bildungsinstitutionen waren entscheidend für die Erhaltung der kulturellen Identität und die Sicherstellung der sozialen Mobilität innerhalb der Gemeinde. Soziale Dienste wie Gesundheitsversorgung und Unterstützung für Bedürftige wurden ebenfalls von der Gemeinde organisiert und finanziert. Die Dienste stärkten das Gemeinschaftsgefühl und unterstützten die Integration der Khojas in die ostafrikanische Gesellschaft.¹⁷⁹

5.2.7. Herausforderungen und Anpassungen

Die Shia Ithna-Ashari Khojas standen während der Kolonialzeit vor zahlreichen Herausforderungen, darunter wirtschaftliche Unsicherheiten und politische Unruhen. Trotz dieser Herausforderungen konnten sie durch ihre gut organisierte Gemeindestruktur und ihre transnationalen Netzwerke ihre religiöse und kulturelle Identität bewahren.

Die politischen Veränderungen und nationalistischen Bewegungen in den afrikanischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg brachten neue Herausforderungen mit sich. Die Revolution von 1964 in Sansibar und die Vertreibung der Asiaten aus Uganda 1972 zwangen viele Khojas, ihre Heimat erneut zu verlassen und sich in Westeuropa und Nordamerika niederzulassen.¹⁸⁰

Mit dem Aufstieg nationalistischer Bewegungen in den afrikanischen Ländern änderte sich die politische Landschaft dramatisch. Diese Bewegungen hatten tiefgreifende Auswirkungen auf die asiatischen Gemeinden, einschließlich der Khojas. Die nationalistischen Bewegungen in Afrika wurden oft von anti-asiatischen Sentiments begleitet, die auf wahrgenommene wirtschaftliche Ungerechtigkeiten und historische Ausbeutung zurückgeführt wurden.¹⁸¹

¹⁷⁹ Vgl. Akhtar, 2014, p. 228.

¹⁸⁰ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 219-236.

¹⁸¹ Vgl. Sheriff, 1987, pp. 78-118.

5.2.8. Zwischenfazit

Die nationalistischen Bewegungen und Unabhängigkeitsbestrebungen in Afrika hatten großen Einfluss auf die Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinden. Diese Bewegungen führten zu erheblichen Konflikten und Unruhen, die viele Khojas zwangen, ihre Heimat zu verlassen und sich in der Diaspora neu zu etablieren. Trotz dieser Herausforderungen zeigten die Khojas bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit und Resilienz, indem sie ihre gemeinschaftlichen Strukturen stärkten, auf Bildung und wirtschaftlichen Erfolg setzten und Gemeinschaften in ihren neuen Heimatländern aufbauten. Die Geschichte der Shia Ithna-Ashari Khojas in Afrika während der Kolonialzeit und den nationalistischen Bewegungen ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit einer transnationalen Gemeinschaft inmitten von politischen und sozialen Umbrüchen.

5.3. Postkolonialzeit

Die Unabhängigkeitsbewegungen in Ostafrika, beginnend in den 1960er Jahren, führten zu zahlreichen Konflikten und Unruhen, die die Khoja-Gemeinden betrafen. Es kam zu Spannungen zwischen den afrikanischen Mehrheiten und den asiatischen Minderheiten, welche wirtschaftlich erfolgreich waren und somit als Bedrohung wahrgenommen wurden. Die wirtschaftlichen Ungleichheiten führten zu Ressentiments und gelegentlichen Gewaltausbrüchen.¹⁸²

Die anti-asiatischen Vorurteile und Maßnahmen während der nationalistischen Bewegungen führten zur Zerschlagung etablierter Gemeinschaften und zum Verlust von Eigentum. Die Khoja-Gemeinden, die über Generationen hinweg in Ostafrika aufgebaut wurden, sahen sich plötzlich mit Feindseligkeiten und Gewalt konfrontiert.¹⁸³

Neben physischen Angriffen und wirtschaftlichen Verlusten standen die Khoja-Gemeinden auch vor erheblichen politischen und rechtlichen Herausforderungen. Die

¹⁸² Vgl. Akhtar, 2016, pp. 48-51.

¹⁸³ Vgl. 1971, p. 21.

neuen nationalistischen Regierungen führten oft Gesetze und Maßnahmen ein, die die Rechte und Freiheiten der asiatischen Gemeinschaften einschränkten. Diese Maßnahmen umfassten die Enteignung von Eigentum, Restriktionen im Handel und die Einschränkung der Bewegungsfreiheit.¹⁸⁴

5.3.1. Die Politik der Afrikanisierung

Zwischen 1961 und 1966 wurde in Tansania eine Politik der Afrikanisierung der öffentlichen Dienste und des Staatsapparates eingeführt. Diese Maßnahmen führten dazu, dass viele qualifizierte Asiaten, darunter auch Khojas, ihre Positionen in der Regierung und im Finanzsektor verloren und durch Afrikaner ersetzt wurden. Diese neue Politik traf die professionelle Elite der Khojas hart.¹⁸⁵

5.3.2. Sansibar und die Revolution von 1964

Nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten in den 1960er Jahren erlebte die Khoja-Gemeinschaft in Ostafrika politische Unruhen und Gewalt, die ihre Stabilität bedrohten. Ein prägendes Ereignis war die Revolution von 1964 in Sansibar. Diese Revolution führte zur Vertreibung und Ermordung vieler asiatischer Einwohner, einschließlich der Khojas. Die Revolution war das Ergebnis jahrelanger Spannungen zwischen den afrikanischen und asiatischen Gemeinden, die durch wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten verstärkt wurden. Viele Khojas wurden gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und in andere Länder zu fliehen. Die Sansibar-Revolution führte zu massiven Flüchtlingsbewegungen, welche zur Folge hatte, dass fast die gesamte asiatische Gemeinschaft von Sansibar, einschließlich 3.000 Khoja, auf das Festland fliehen oder in andere Teile der Welt auswandern musste. Der Verlust von Eigentum und die Unsicherheit führten, laut Akhtar, zu einer verstärkten Gemeinschaftsbindung und konservativen Rückzug innerhalb der Khoja-Gemeinschaften.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Vgl. Sheriff, 1987, pp. 78-118.

¹⁸⁵ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 51-56.

¹⁸⁶ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 48-56; vgl. Jaffer, 2014, pp. 311-333.

5.3.3. Uganda und die Vertreibung unter Idi Amin

Ein weiteres bedeutendes Ereignis war die Vertreibung der asiatischen Gemeinschaften aus Uganda im Jahr 1972 unter Idi Amin. Diese Vertreibung traf die Khoja-Gemeinde hart, da sie gezwungen waren, ihre Geschäfte und Besitztümer aufzugeben und das Land zu verlassen. Viele Khojas, die keine ordnungsgemäßen Staatsbürgerschaftsdokumente hatten, wurden staatenlos und mussten Zuflucht in anderen Ländern suchen. Die Vertreibung führte zu einer Diaspora der Khojas in Länder wie Großbritannien, Kanada und die USA.¹⁸⁷

5.4. Neuanfänge in der Diaspora

Trotz der enormen Herausforderungen und Verluste zeigten die Khoja-Gemeinden eine bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit und Resilienz. Viele Khojas, die nach der Revolution von 1964 in Sansibar und der Vertreibung aus Uganda Zuflucht in Westeuropa und Nordamerika fanden, bauten dort neue Gemeinschaften auf. Sie nutzten ihre Handelsnetzwerke und gemeinschaftlichen Strukturen, um wirtschaftlichen Erfolg und soziale Stabilität zu gewährleisten.¹⁸⁸

In der neuen Diaspora stärkten die Khoja-Gemeinden ihre gemeinschaftlichen Strukturen durch die Gründung von Vereinen und Organisationen, welche soziale und wirtschaftliche Unterstützung boten. Diese Organisationen spielten eine wichtige Rolle bei der Erhaltung der kulturellen und religiösen Identität der Khojas und trugen dazu bei, die Gemeinschaft zu vereinen und zu stärken.¹⁸⁹

Ein Schlüsselfaktor für die erfolgreiche Anpassung der Khojas in der Diaspora war ihr Fokus auf Bildung und wirtschaftlichen Erfolg. Die Gemeinschaft legte großen Wert auf die Ausbildung der jüngeren Generationen und unterstützte Unternehmertum und Handel. Dieses Vorgehen ermöglichte es den Khojas, sich in ihren neuen

¹⁸⁷ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 219-236; vgl. Jaffer, 2014, pp. 311-333.

¹⁸⁸ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 219-236.

¹⁸⁹ Vgl. Gregory, 1993, pp. 360-362.

Heimatländern wirtschaftlich zu etablieren und einen Beitrag zur Gesellschaft zu leisten.¹⁹⁰

5.4.1. Der Zwangsdienst und die Bedrohung der persönlichen Sicherheit

1966 führte die tansanische Regierung einen zweijährigen verpflichtenden Wehrdienst für alle Tansanier ein, die eine höhere Sekundarschulbildung abgeschlossen hatten. Damit stieß die Regierung jedoch Widerstand, insbesondere unter den Khojas, die befürchteten, dass ihre Frauen und Töchter in unsichere Gebiete geschickt würden. Eine weitere Bedrohung der persönlichen Sicherheit für Khoja-Frauen entstand durch die Einführung der Zwangsehen 1964 in Sansibar.¹⁹¹

5.4.2. Die Arusha-Deklaration und ihre Folgen

Am 5. Februar 1967 stellte die Arusha-Deklaration die Prinzipien von Nyereres sozialistischer Vision für Tansania vor. Diese beinhalteten die Verstaatlichung von Eigentum und Vermögenswerten sowie die Verpflichtung aller nicht-staatlichen Einwohner, eine Aufenthaltsgenehmigung zu erwerben. Für die Khojas bedeutete dies den Verlust ihres gesamten Privatvermögens und ihrer religiösen Trusts. Durch diese Änderungen wurden viele Khojas gezwungen, ihre britische Protektoratszugehörigkeit aufzugeben und die tansanische Staatsbürgerschaft anzunehmen, da ihnen ansonsten der Zugang zu staatlichen Leistungen wie Bildung und Gesundheitsversorgung vorenthalten wurde.¹⁹²

5.4.3. Weitere Vertreibungen und Herausforderungen

Die politischen Umwälzungen auch in anderen afrikanischen und arabischen Ländern wie Madagaskar, Somalia und dem Jemen führten zu weiteren Vertreibungen der Khoja-Gemeinschaft. In diesen Regionen erlebten die Khojas Plünderungen, Gewalt und wirtschaftliche Unsicherheiten, die sie erneut zwangen, ihre Heimat zu verlassen und sich in sichereren Ländern niederzulassen. Die Evakuierung der Gemeinschaft

¹⁹⁰ Vgl. Sheriff, 1987, pp. 78-118.

¹⁹¹ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 51-56.

¹⁹² Vgl. Akhtar, 2016, pp. 51-56.

aus Somalia 1991 war eine besonders große Herausforderung. Die Gemeinde organisierte Evakuierungen über Land und Luft und sicherte die Umsiedlung der betroffenen Mitglieder in sicherere Gebiete. Diese Ereignisse verdeutlichen die Resilienz und den Zusammenhalt der Gemeinschaft in Krisenzeiten.¹⁹³

5.4.4. Entwicklung der Khoja-Gemeinschaften in der Diaspora

Trotz der erheblichen Herausforderungen zeigten die Khoja-Gemeinschaften stets bemerkenswerte Anpassungsfähigkeiten und Resilienz. Viele Khojas, die nach der Revolution von 1964 in Sansibar und der Vertreibung aus Uganda Zuflucht in Westeuropa und Nordamerika fanden, bauten dort neue Gemeinschaften auf. Sie nutzten ihre Handelsnetzwerke und gemeinschaftlichen Strukturen, um wirtschaftlichen Erfolg und soziale Stabilität zu gewährleisten.¹⁹⁴

5.4.5. Zwischenfazit

Die Geschichte der Khoja in Ost- und Zentralafrika ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Anpassungsfähigkeit und Resilienz einer transnationalen Gemeinschaft, die sich trotz zahlreicher Herausforderungen und Umwälzungen in einer globalisierten Welt behaupten konnte. Diese Gemeinschaft, die ursprünglich aus Gujarat stammte, entwickelte im Laufe der Jahrhunderte ein komplexes Netzwerk von Handelsbeziehungen und sozialen Strukturen, welches half, wirtschaftliche Chancen zu nutzen und kulturelle sowie religiöse Identitäten zu bewahren.

Die Khoja-Diaspora, besonders die Kacchī-Kāṭhiyāvāḍī-Diaspora, zeichnete sich durch ihre Fähigkeit aus, sich den wechselnden Bedingungen der kolonialen und postkolonialen Ära anzupassen. Trotz der Herausforderungen durch wechselnde Kolonialregime – von den Omanis bis zu den Briten – konnten die Khoja ihre wirtschaftlichen Aktivitäten aufrechterhalten und ihre Gemeinschaftsstrukturen stärken. Ihre Migration war sowohl von wirtschaftlichen als auch von religiösen Motiven getrieben, wobei Dürrezyklen und politische Instabilität in ihrer Heimat sie zwangen, nach neuen Möglichkeiten in Ostafrika zu suchen.

¹⁹³ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 322-327.

¹⁹⁴ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 219-236.

Ein wesentliches Element des Erfolgs der Khoja war ihre Fähigkeit, Handelsnetzwerke zu schaffen und zu nutzen. Diese Netzwerke ermöglichten es ihnen, eine bedeutende Rolle im Handel Ostafrikas zu spielen und gleichzeitig ihre kulturellen und religiösen Traditionen zu bewahren. Die Schaffung von dauerhaften Siedlungen und Kasteninfrastrukturen, besonders in Städten wie Dar es Salaam, war entscheidend für ihre Integration und den Erhalt ihrer Identität.

Die Ankunft der Shia Ithna-Ashari Khojas in Ostafrika im 19. Jahrhundert fiel mit einem Wiederaufleben des islamischen Einflusses zusammen. Die Unterstützung durch muslimische Herrscher wie Sayyid Said Bin Sultan und später die britische Kolonialherrschaft schuf ein Umfeld, das die wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten der Khoja förderte. Die Tatsache, dass viele Khoja als Familien migrierten, stärkte ihre Gemeinschaft und ermöglichte es ihnen, langfristige Siedlungen zu etablieren.

Die Kolonialzeit wurde von vielen Khoja als eine Zeit des Wachstums und der Sicherheit betrachtet. Trotz der wirtschaftlichen Unsicherheiten und der Herausforderungen durch wechselnde Kolonialregime konnten die Khoja ihre Handelsaktivitäten ausbauen und ihre Gemeinschaftsstrukturen stärken. Die Schaffung von Schulen, Krankenhäusern und anderen sozialen Einrichtungen spielte eine wichtige Rolle bei der Integration der Khoja in die ostafrikanische Gesellschaft und trug zur Erhaltung ihrer kulturellen und religiösen Identität bei.

Die postkoloniale Ära brachte jedoch erhebliche Herausforderungen mit sich. Die Politik der Afrikanisierung in Tansania und die sozialistischen Maßnahmen der Arusha-Deklaration führten zu wirtschaftlichen Verlusten und Unsicherheiten für die Khoja-Gemeinschaft. Die Einführung von Zwangsdienst und die Bedrohung der persönlichen Sicherheit durch Zwangsehen verstärkten die Unsicherheiten und führten zu einer verstärkten Gemeinschaftsbindung und konservativen Rückzug.

Die Revolution von 1964 in Sansibar und die Vertreibung der Asiaten aus Uganda 1972 waren besonders prägende Ereignisse, die viele Khoja zwangen, ihre Heimat zu verlassen und in anderen Ländern Zuflucht zu suchen. Diese Ereignisse führten zu einer Diaspora der Khoja in Westeuropa und Nordamerika, wo sie neue Gemeinschaften aufbauten, und ihre Handelsnetzwerke nutzten, um wirtschaftlichen Erfolg und soziale Stabilität zu gewährleisten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Geschichte der Khoja in Ost- und Zentralafrika ein eindrucksvolles Beispiel für die Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit einer transnationalen Gemeinschaft ist. Trotz der zahlreichen Herausforderungen, die sie im Laufe der Jahrhunderte bewältigen mussten, konnten die Khoja ihre kulturelle und religiöse Identität bewahren und gleichzeitig wirtschaftlichen Erfolg erzielen. Ihre Fähigkeit, starke gemeinschaftliche Strukturen aufzubauen und ihre transnationalen Netzwerke zu nutzen, hat ihnen geholfen, in verschiedenen politischen und wirtschaftlichen Kontexten erfolgreich zu sein. Diese Geschichte bietet wertvolle Einblicke in die Dynamiken von Migration, Religion und Globalisierung und zeigt, wie Gemeinschaften trotz Widrigkeiten gedeihen können.

6. Globale Jamaat

6.1. Von lokalen Gemeinschaften zur globalen Vernetzung

6.1.1. Einleitung

Die Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft von lokalen Ansiedlungen zu einer global vernetzten Jamaat ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Dynamik religiöser und kultureller Evolution. Die Reise begann in Ostafrika und Westasien und dehnte sich später auf westliche Länder aus. Es ist eine Geschichte über Mut, Anpassungsfähigkeit und tief verwurzeltem Glauben, welche durch die Führung charismatischer Persönlichkeiten und den Einsatz moderner Technologien geprägt wurde.

6.1.2. Gründung der ersten Jamaats in Ostafrika und Westasien

Die ersten Jamaats wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von indischen Khoja Kaufleuten gegründet, die nach Ostafrika auswanderten. Diese frühen Siedler kamen hauptsächlich aus den Regionen Gujarat und Kutch im Westen Indiens und brachten ihre schiitischen Glaubenspraktiken mit. Die Gründung von Jamaats, die als lokale Verwaltungseinheiten der Gemeinschaft dienten, war entscheidend für den Erhalt ihrer religiösen Identität in einer fremden Umgebung.¹⁹⁵

Die ersten Jamaats entstanden in wichtigen Küstenstädten wie Sansibar, Mombasa und Dar es Salaam. Diese Städte boten den Khojas wirtschaftliche Möglichkeiten, während die Jamaats als soziale und religiöse Zentren dienten, in denen Moscheen, Madrasas und andere religiöse Einrichtungen errichtet wurden. Die Gemeinschaft unterstützte sich gegenseitig, lud Familien und Freunde aus Indien ein und förderte aktiv den Bau religiöser und sozialer Institutionen.¹⁹⁶

Bei der Gründung der Jamaats spielten religiöse Führer eine entscheidende Rolle. Sie fungierten nicht nur als geistliche Leiter, sondern auch als zentrale Figuren in der Organisation und Verwaltung der Gemeinschaft. Eine wichtige Persönlichkeit war Haji

¹⁹⁵ Vgl. Jaffer, 2020.

¹⁹⁶ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 54-56.

Ghulam Ali Isma'il, bekannt als Haji Naji, der durch seine Übersetzungen und Veröffentlichungen in Gujarati erheblich zur Verbreitung des schiitischen Islam unter den Khojas beitrug.¹⁹⁷

Zudem waren die Führer der Jamaats maßgeblich daran beteiligt, die Identität der Gemeinschaft zu stärken, indem sie religiöse Bildung förderten und sicherstellten, dass die islamischen Werte in der Diaspora aufrechterhalten wurden. Sie ermutigten die Gemeinschaft, Moscheen und religiöse Schulen zu bauen und soziale Dienste bereitzustellen, um so das Wohl der Gemeinschaft zu sichern.¹⁹⁸

6.1.3. Wichtige Ereignisse und ihre Auswirkungen

Mehrere bedeutende Ereignisse beeinflussten die Expansion und Vernetzung der Khoja Jamaats. Die Sansibar-Revolution von 1962 führte zu einer Neuordnung der Eigentumsverhältnisse und zwang viele Khojas, ihre wirtschaftlichen und sozialen Strategien neu zu überdenken. Diese politischen Umbrüche führten dazu, dass die Gemeinschaft ihre Ressourcen besser organisierte und in neue Regionen auswanderte.¹⁹⁹

Ein weiteres Schlüsselmoment war die Abspaltung der Shia Ithna-Ashari Khojas von den Ismaili Khojas, die durch den Besuch von Sultan Mahomed Shah Aga Khan im Jahr 1899 offiziell bestätigt wurde. Diese Trennung markierte einen Wendepunkt in der religiösen Identität der Gemeinschaft und führte zu einer stärkeren Präsenz der eigenen schiitischen Überzeugungen.²⁰⁰

Die Abspaltung war jedoch nicht nur religiös motiviert. Sie spiegelte auch die sozio-politischen Veränderungen in den Gastländern wider, die oft von kolonialen Mächten dominiert wurden. Die Khojas mussten sich unter diesen Bedingungen neu

¹⁹⁷ Vgl. Mirza, 2014, p. 264.

¹⁹⁸ Vgl. Jaffer, 2020.

¹⁹⁹ Vgl. Jaffer, 2014.

²⁰⁰ Vgl. Akhtar, 2014, pp. 307-311.

positionieren und ihre Gemeinschaftsstrukturen anpassen, um wirtschaftlich und sozial bestehen zu können.²⁰¹

6.1.4. Mechanismen der Vernetzung

Die Vernetzung der Jamaats wurde durch eine Vielzahl von Organisationen erreicht, darunter die Gründung von Dachorganisationen wie der World Federation of Khoja Shia Ithna-Asheri Muslim Communities. Diese Organisationen boten eine Plattform für den Austausch und die Zusammenarbeit zwischen den Jamaats weltweit. Ebenso spielte die Gründung von Bildungseinrichtungen eine wichtige Rolle bei der Vernetzung. Madrasas und religiöse Zentren fungierten als Knotenpunkte für den Wissenstransfer und den Austausch von Ideen. Sie förderten die Mobilität innerhalb der Gemeinschaft und ermöglichten es den Mitgliedern, sich aktiv an der Gestaltung ihrer gemeinsamen Zukunft zu beteiligen.²⁰²

Mit der zunehmenden Verbreitung des Internets und der sozialen Medien erlebte die globale Vernetzung der Khojas noch einmal ein deutliches Voranschreiten. Die neuen Technologien und digitalen Netzwerke ermöglichten es der Gemeinschaft, über geografische Grenzen hinweg in Kontakt zu bleiben und ihre religiösen und kulturellen Werte zu teilen.²⁰³

Soziale Medienplattformen dienen bis heute als wichtige Werkzeuge, um Veranstaltungen zu organisieren, Informationen auszutauschen und das Gemeinschaftsgefühl zu stärken. Sie bieten auch eine Plattform für den interkulturellen Dialog und den Austausch von Ressourcen, was die Vernetzung der Diasporagemeinschaft weiter fördert.²⁰⁴

6.1.5. Auswirkungen auf Struktur und Identität der Jamaats

Die Expansion und Vernetzung der Jamaats hatten tiefgreifende Auswirkungen auf deren Struktur und Identität. Die stärkere Vernetzung führte zu einer Zentralisierung

²⁰¹ Vgl. Akhtar, 2016, p. 44.

²⁰² Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435.

²⁰³ Vgl. Mirza, 2014, p. 264.

²⁰⁴ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435.

der Verwaltung, die es den Jamaats ermöglichte, effizienter zu arbeiten und soziale Projekte zu fördern.²⁰⁵

Gleichzeitig führte die Vernetzung zu einer Neuinterpretation der religiösen Identität. Die Einführung arabischer Gebete und der Aufbau hierarchischer religiöser Autoritäten spiegelten eine stärkere Orientierung an den orthodoxen schiitischen Praktiken wider. Diese Veränderungen trugen dazu bei, die religiöse Identität der Khojas in der Diaspora zu festigen und ihre Abgrenzung von anderen muslimischen Gruppen zu betonen.²⁰⁶

6.2. Aufbau und Bedeutung von Bildungseinrichtungen, religiösen Zentren und Wohlfahrtsorganisationen

6.2.1. Einleitung

Die Khoja Shia Ithna-Ashari Gemeinschaft, eine schiitische muslimische Gruppe, hat weltweit signifikante institutionelle Strukturen entwickelt, die sowohl religiöse als auch soziale Bedürfnisse ihrer Mitglieder adressieren. Diese Strukturen umfassen Bildungseinrichtungen, religiöse Zentren und Wohlfahrtsorganisationen, welche einen wesentlichen Beitrag zur Stärkung der Gemeinschaft leisten und eine zentrale Rolle in der Bewahrung der religiösen Identität spielen.²⁰⁷

6.2.2. Aufbau und Organisation

Religiöse Zentren wie Moscheen und Imambaras sind das Herzstück der Shia Ithna-Ashari Khojas und dienen als zentrale Orte für gemeinschaftliche Gebete, religiöse Bildung und soziale Interaktionen. Die Zentren fungieren als spirituelle Heimat für die Mitglieder und sind entscheidend für die Organisation von religiösen Veranstaltungen und Ritualen, insbesondere während bedeutender islamischer Feiertage wie Muharram.

²⁰⁵ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435.

²⁰⁶ Vgl. Akhtar, 2016, p. 44.

²⁰⁷ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 54-56.

In Dar es Salaam errichtete die Gemeinschaft 1900 das erste Imambara, das schnell zu einem Zentrum für spirituelle und soziale Aktivitäten wurde. Diese Einrichtungen sind oft mit weiteren sozialen Diensten wie Bibliotheken und Versammlungshallen ausgestattet, die der Gemeinschaft als Orte der Bildung und des Austauschs dienen. Solche Zentren spielen eine wichtige Rolle in der Erhaltung der religiösen Praxis und Identität der Shia Ithna-Ashari Khojas.²⁰⁸

Wohlfahrtsorganisationen

Die Khoja Gemeinschaft hat neben den religiösen Zentren auch eine Reihe von Wohlfahrtsorganisationen gegründet, die sich auf die Unterstützung Bedürftiger innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft konzentrieren. Diese Organisationen, oft als Waqf oder Trusts bekannt, bieten finanzielle Unterstützung, medizinische Versorgung und andere soziale Dienstleistungen an. Ein bedeutendes Beispiel ist das „Ebrahim Haji Charitable Dispensary“, das medizinische Dienstleistungen für die Gemeinschaft in Dar es Salaam bereitstellt.²⁰⁹

Wohlfahrtsorganisationen wie die Bilal Muslim Mission sind ebenfalls prominent und arbeiten daran, Bildungs- und Gesundheitsdienste zu fördern sowie islamische Werte zu verbreiten. Die Bilal Muslim Mission wurde 1964 gegründet und spielt eine wichtige Rolle bei der Unterstützung und Bildung von Jugendlichen in Ostafrika. Durch ihre Programme tragen solche Organisationen zur sozialen Stabilität und Verbesserung der Lebensqualität in den Gemeinden bei, in denen sie tätig sind.²¹⁰

Bilal Muslim Mission

Die ersten Missionare, wie Maulana Sayyid Saeed Akhtar Rizvi, standen vor großen Herausforderungen, da sie in einer Region tätig waren, in der der schiitische Islam weitgehend unbekannt war und sogar als fremd wahrgenommen wurde. Trotzdem gelang es ihnen, erste Erfolge zu erzielen, indem sie Madrasas und Moscheen gründeten und die erste Generation von afrikanischen schiitischen Gelehrten ausbildeten. Diese Gelehrten waren entscheidend für die Verbreitung des Glaubens

²⁰⁸ Vgl. Akhtar, 2016, pp. 54-56.

²⁰⁹ Vgl. Akhtar, 2016, p. 55.

²¹⁰ Vgl. Akhtar, 2016, p. 56; vgl. Bilal Muslim Mission of Tanzania, 1986, pp. 7-24.

in Regionen wie Tansania, Kenia, und sogar in weiter entfernte Länder wie Sierra Leone und Ghana. Im Laufe der Jahre entwickelte sich die Mission zu einer bedeutenden Institution. Sie veröffentlichte zahlreiche religiöse Bücher und Schriften in Swahili und Englisch, organisierte Seminare und gründete Zweigstellen in mehreren afrikanischen Ländern. Die Bilal Muslim Mission wurde zu einer zentralen Anlaufstelle für Konvertiten und diente als Plattform für die religiöse Bildung und Verbreitung des schiitischen Islam in Afrika. Die Mission breitete sich von Tansania nach Kenia und darüber hinaus aus. Sie spielte eine Schlüsselrolle bei der Gründung von neuen schiitischen Gemeinschaften in Westafrika, insbesondere in Ländern wie Ghana und Nigeria. Die Bilal Muslim Mission etablierte sich als erste schiitische Missionsorganisation außerhalb der traditionellen schiitischen Zentren und erhielt Unterstützung von bedeutenden islamischen Gelehrten wie Ayatullah Sayyid Mohsin al-Hakim und Ayatullah Abul Qasim al-Khui.²¹¹

Bildungseinrichtungen

Die Entwicklung von Bildungseinrichtungen hat für die Khoja Ithna Ashari eine zentrale Bedeutung, da sie eine wichtige Grundlage für die Erziehung und Bildung der jüngeren Generation darstellen. Die Gemeinschaft hat zahlreiche Schulen und Madrasas gegründet, die sowohl religiöse als auch weltliche Bildung anbieten. Ein Beispiel ist die Al-Muntazir Akademie in Dar es Salaam, die eine breite Palette von Bildungsangeboten bereitstellt. Die Ausbildung von der Grundschule bis zur Sekundarstufe umfasst einen Lehrplan der sowohl islamische als auch moderne wissenschaftliche Disziplinen abbildet.²¹²

Die Schulen sind nicht nur Bildungszentren, sondern auch Orte der Identitätsbildung, an denen die Schüler in den Traditionen und Werten der Ithna Ashari Gemeinschaft erzogen werden. Die Institutionen fördern die arabische Sprache, das Studium des Korans und islamischer Theologie, um sicherzustellen, dass die Schüler ein tiefes Verständnis ihres religiösen Erbes entwickeln. Auch solche Bildungseinrichtungen

²¹¹ Vgl. Bilal Muslim Mission of Tanzania, 1986, pp. 7-28.

²¹² Vgl. Akhtar 2016: 55.

tragen entscheidend dazu bei, die kulturelle und religiöse Identität der Gemeinschaft zu bewahren.²¹³

6.2.3. Die Rolle der Khoja-Gemeinschaft in der Diaspora

Die Khoja-Gemeinschaft hat sich als dynamische Kraft innerhalb der globalen muslimischen Jamaat etabliert. Ihr Engagement in sozialen und Bildungsprojekten hat nicht nur zur Stärkung ihrer eigenen Gemeinschaft beigetragen, sondern auch das Ansehen der Muslime in den Gastländern verbessert. Die Gemeinschaft hat es verstanden, ihre Ressourcen effektiv zu nutzen, um sowohl spirituelle als auch weltliche Bedürfnisse zu erfüllen.²¹⁴

In den westlichen Ländern hat die Gemeinschaft innovative Ansätze entwickelt, um ihre kulturelle und religiöse Identität zu bewahren. Dabei spielen Bildungseinrichtungen und kulturelle Zentren eine zentrale Rolle. Diese Institutionen fördern den interkulturellen Austausch und bieten eine Plattform für die nächste Generation, um sich aktiv in das Gemeinschaftsleben einzubringen und ihre Identität zu stärken.²¹⁵

6.2.4. Herausforderungen und Chancen in der globalisierten Welt

Die globale Vernetzung bringt neben den vielen Vorteilen auch Herausforderungen mit sich. Die Khoja-Gemeinschaft muss sich mit Fragen der Assimilation und der Bewahrung ihrer einzigartigen Identität auseinandersetzen. Der Druck der Globalisierung erfordert eine ständige Anpassung an neue soziale und kulturelle Kontexte, ohne die eigenen Wurzeln zu verlieren.²¹⁶

Dennoch bieten diese Herausforderungen auch viele Chancen. Die zunehmende Mobilität und der Zugang zu globalen Netzwerken ermöglichen es der Gemeinschaft, eine führende Rolle bei der Förderung interreligiöser und interkultureller Dialoge zu spielen. Die Khojas können als Brücke zwischen verschiedenen Kulturen und

²¹³ Vgl. Akhtar 2016: 56.

²¹⁴ Vgl. Jaffer, 2020.

²¹⁵ Vgl. Mirza, 2014, p. 264.

²¹⁶ Vgl. Akhtar, 2016, p. 44.

Religionen fungieren und zur Förderung des globalen Friedens und der Verständigung beitragen.²¹⁷

6.2.5. Fazit

Die Entwicklung der Shia Ithna-Ashari Khoja-Gemeinschaft von lokalen Ansiedlungen zu einer global vernetzten Jamaat ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Dynamik religiöser und kultureller Evolution. Diese Transformation, die ihren Anfang in Ostafrika und Westasien nahm und sich später auf westliche Länder ausdehnte, zeigt die Anpassungsfähigkeit und den Mut dieser Gemeinschaft, die durch charismatische Führungspersonlichkeiten und den Einsatz moderner Technologien geprägt wurde.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gründeten indische Khoja-Kaufleute die ersten Jamaats in Ostafrika. Diese Siedler, vorwiegend aus Gujarat und Kutch, brachten ihre schiitischen Glaubenspraktiken mit und etablierten Jamaats als lokale Verwaltungseinheiten, die entscheidend für den Erhalt ihrer religiösen Identität in fremden Umgebungen waren. Die ersten Jamaats entstanden in Küstenstädten wie Sansibar, Mombasa und Dar es Salaam und fungierten als soziale und religiöse Zentren, wo Moscheen, Madrasas und andere Einrichtungen errichtet wurden. Religiöse Führer spielten eine entscheidende Rolle in der Organisation und Verwaltung dieser Gemeinschaften. Haji Ghulam Ali Isma'il, bekannt als Haji Naji, trug durch seine Veröffentlichungen erheblich zur Verbreitung des schiitischen Islam bei.²¹⁸

Die Vernetzung dieser Jamaats wurde durch die Gründung von Organisationen wie der World Federation of Khoja Shia Ithna-Asheri Muslim Communities gefördert. Diese Organisationen ermöglichten den Austausch und die Zusammenarbeit zwischen Jamaats weltweit. Bildungseinrichtungen und religiöse Zentren spielten eine wesentliche Rolle im Wissenstransfer und Ideenaustausch. Mit der Verbreitung des Internets und der sozialen Medien erfuhr die globale Vernetzung der Khojas einen

²¹⁷ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435.

²¹⁸ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435; vgl. Mirza, 2014, p. 264.

deutlichen Schub, was es der Gemeinschaft erleichterte, über geografische Grenzen hinweg in Kontakt zu bleiben und ihre kulturellen Werte zu teilen.²¹⁹

Die Expansion und Vernetzung der Jamaats führte zu einer Zentralisierung der Verwaltung, was die Effizienz steigerte und soziale Projekte förderte. Die stärkere Vernetzung führte aber auch zu einer Neuinterpretation der religiösen Identität, mit einer stärkeren Orientierung an orthodoxen schiitischen Praktiken. Die Einführung arabischer Gebete und der Aufbau hierarchischer religiöser Autoritäten stärkten die religiöse Identität und die Abgrenzung von anderen muslimischen Gruppen.²²⁰

Die Khoja-Gemeinschaft hat weltweit bedeutende institutionelle Strukturen entwickelt, die sowohl religiöse als auch soziale Bedürfnisse adressieren. Bildungseinrichtungen wie die Al-Muntazir Akademie in Dar es Salaam bieten sowohl religiöse als auch weltliche Bildung an und sind entscheidend für die Identitätsbildung der Schüler. Religiöse Zentren wie Moscheen und Imambaras fungieren als spirituelle Heimat für die Gemeinschaft. Wohlfahrtsorganisationen wie die Bilal Muslim Mission bieten finanzielle Unterstützung und medizinische Versorgung, was zur sozialen Stabilität beiträgt.²²¹

innerhalb der globalen muslimischen Jamaat hat sich die Khoja-Gemeinschaft als dynamische Kraft etabliert. Ihr Engagement in sozialen und Bildungsprojekten hat nicht nur zur Stärkung ihrer Gemeinschaft beigetragen, sondern auch das Ansehen der Muslime in den Gastländern verbessert. In westlichen Ländern entwickelt die Gemeinschaft innovative Ansätze zur Bewahrung ihrer kulturellen und religiösen Identität, wobei Bildungseinrichtungen und kulturelle Zentren eine zentrale Rolle spielen.²²²

Die globale Vernetzung bringt Herausforderungen wie Assimilation und Identitätsbewahrung mit sich. Die Khoja-Gemeinschaft muss sich an neue soziale und kulturelle Kontexte anpassen, ohne ihre Wurzeln zu verlieren. Diese Herausforderungen bieten auch Chancen, eine führende Rolle im interreligiösen und

²¹⁹ Vgl. Jaffer, 2020.

²²⁰ Vgl. Jaffer, 2014, pp. 427-435.

²²¹ Vgl. Akhtar 2016: 55.

²²² Vgl. Akhtar 2016: 56.

interkulturellen Dialog zu spielen. Die Khojas können als Brücke zwischen Kulturen fungieren und zur Förderung von Frieden und Verständnis beitragen.²²³

Die Reise der Shia Ithna-Ashari Khojas von lokalen Gemeinschaften zu einer global vernetzten Jamaat ist ein eindrucksvolles Beispiel für Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit. Durch moderne Technologien und die Bewahrung ihrer kulturellen Identität haben die Khojas eine globale Präsenz etabliert. Ihre Geschichte inspiriert andere Diasporagemeinschaften und zeigt, wie traditionelles Erbe und moderne Innovationen harmonisch koexistieren können, um eine nachhaltige und integrative Zukunft zu schaffen. Die institutionellen Entwicklungen und die Infrastruktur der Khojas sind entscheidend für die Stärkung ihrer Gemeinschaft auf globaler Ebene und leisten einen wichtigen Beitrag zur sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung.

²²³ Vgl. Akhtar, 2016, p. 44.

7. Conclusio

Die Entwicklung der Ithna Ashari Khojas von einer hindu-muslimischen Jati zu einer globalen Jamaat ist eine faszinierende Reise, die mehrere Jahrhunderte umspannt und von einer Vielzahl kultureller, religiöser und sozialer Einflüsse geprägt ist. In dieser Arbeit wurden die zentralen Fragen untersucht, die zur Entstehung und Transformation dieser Gemeinschaft geführt haben. Durch die Analyse historischer, religiöser und sozialer Entwicklungen konnte gezeigt werden, wie die Khoja-Gemeinschaft eine einzigartige Identität und globale Präsenz entwickelte.

7.1. Rolle der Ismailiten und der Ginān-Literatur

Die Ismailiten spielten eine entscheidende Rolle bei der Bildung der religiösen Identität der Khojas. Ursprünglich aus dem schiitischen Islam stammend, entwickelten die Ismailiten komplexe theologische Lehren, die später in die Khoja-Gemeinschaft integriert wurden. Die Ginān-Literatur war hierbei von besonderer Bedeutung. Diese Hymnen, verfasst in regionalen Sprachen, dienten nicht nur als religiöse Anleitung, sondern auch als Mittel zur Bewahrung und Verbreitung der ismailitischen Lehren innerhalb der Khoja-Gemeinschaft. Die Gināns boten eine Möglichkeit, die spirituellen Lehren des Ismailismus in einer für die breite Bevölkerung verständlichen Form zu präsentieren.²²⁴

Die Ginān-Literatur war nicht nur ein Mittel zur spirituellen Erbauung, sondern auch ein Vehikel für die kulturelle Integration. Durch die Verwendung lokaler Sprachen und Bilder konnten die Gināns eine Brücke zwischen der hinduistischen und muslimischen Kultur schlagen, was den Prozess der Konversion und Integration erleichterte. Diese literarische Tradition war ein integraler Bestandteil der religiösen Praxis der Khojas und trug dazu bei, ihre einzigartige religiöse Identität zu formen.²²⁵

²²⁴ Vgl. Asani, 2003, S. 12–15.

²²⁵ Vgl. Daftary, 1998, S. 90–95.

7.2. Einfluss der Bhakti-Traditionen und des Satpanth-Glaubens

Die Bhakti-Traditionen und der Satpanth-Glaube hatten einen bedeutenden Einfluss auf die religiösen Praktiken der Khojas. Bhakti, mit seinem Fokus auf persönliche Hingabe und eine direkte Beziehung zu Gott, resonierte stark mit den spirituellen Bedürfnissen der Khoja-Gemeinschaft. Diese Tradition betonte die Bedeutung von Hingabe über rituelle Praktiken hinaus und beeinflusste somit die religiöse Ausrichtung der Khojas. Der Satpanth-Glaube, der eine synkretistische Verbindung von Hinduismus und Islam darstellt, bot den Khojas eine theologische Grundlage, die beide religiösen Traditionen miteinander verband und somit eine inklusivere spirituelle Praxis förderte.²²⁶

Der Einfluss der Bhakti-Traditionen manifestierte sich auch in der Struktur der religiösen Gemeinschaft der Khojas. Diese Traditionen förderten eine egalitäre Sichtweise, die es den Khojas ermöglichte, ihre religiösen Praktiken flexibel zu gestalten und sich an unterschiedliche soziale Kontexte anzupassen. Die Integration von Bhakti-Elementen in die Ginān-Literatur und die religiösen Rituale der Khojas verdeutlicht, wie eng diese beiden Traditionen miteinander verflochten waren und wie sie zur Entwicklung einer kohärenten und doch dynamischen religiösen Identität beitrugen.²²⁷

7.3. Soziale und politische Ereignisse im kolonialen und postkolonialen Kontext

Die Entwicklung der Khojas wurde maßgeblich von sozialen und politischen Ereignissen im kolonialen und postkolonialen Kontext beeinflusst. Während der Kolonialzeit ermöglichte das Bündnis mit den Briten unter der Führung des Aga Khans der Khoja-Gemeinschaft eine gewisse Autonomie und förderte ihren wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg. Die Ankunft des Aga Khans in Bombay und die darauffolgenden

²²⁶ Vgl. Boivin, 2008, S. 35–40.

²²⁷ Vgl. Purohit, 2012, S. 22–27.

Gerichtsprozesse waren entscheidend für die Konsolidierung der Gemeinschaft und die Festigung ihrer religiösen Identität.²²⁸

Die postkoloniale Ära brachte neue Herausforderungen mit sich, darunter die Politik der Afrikanisierung und die damit verbundenen sozialen Umwälzungen in Ostafrika. Die Sansibar-Revolution von 1964 und die Vertreibung der Asiaten aus Uganda unter Idi Amin zwangen viele Khojas zur Migration und führten zur Entstehung neuer Gemeinschaften in der Diaspora. Diese Ereignisse trugen zur Globalisierung der Khoja-Gemeinschaft bei und förderten die Entwicklung einer transnationalen Identität, die über nationale Grenzen hinausgeht.²²⁹

7.4. Weiterführende Forschung

Die Ergebnisse dieser Arbeit legen nahe, dass die Entwicklung der Khojas ein komplexes Zusammenspiel von religiösen, sozialen und politischen Faktoren darstellt. Zukünftige Forschungen könnten sich auf die Rolle der Diaspora in der Stärkung der globalen Jamaat konzentrieren und untersuchen, wie die Khojas ihre kulturelle und religiöse Identität in neuen Umgebungen bewahren. Darüber hinaus wäre eine tiefere Analyse der Interaktion zwischen den Khojas und anderen muslimischen und nicht-muslimischen Gemeinschaften in der Diaspora von Interesse, um die Dynamik der interkulturellen Beziehungen besser zu verstehen.

Ein weiterer Bereich für zukünftige Forschung könnte die Untersuchung der aktuellen Herausforderungen und Chancen sein, denen sich die Khoja-Gemeinschaft in einer globalisierten Welt gegenüber sieht. Dies umfasst die Frage, wie die Gemeinschaft ihre Traditionen bewahren und gleichzeitig innovativ auf die sich verändernden sozialen und politischen Gegebenheiten reagieren kann. Insbesondere die Rolle der digitalen Medien und ihrer Nutzung zur Förderung des interkulturellen Dialogs und der Vernetzung könnte eingehender betrachtet werden.

Insgesamt zeigt diese Arbeit, dass die Geschichte der Ithna Ashari Khojas nicht nur ein Beispiel für die Anpassungsfähigkeit und Widerstandsfähigkeit einer religiösen

²²⁸ Vgl. Akhtar, 2006, S. 112–118.

²²⁹ Vgl. Kassam, 1995, S. 67–72.

Gemeinschaft ist, sondern auch für die dynamische Natur der religiösen Identität in einem sich ständig wandelnden globalen Kontext. Die Fähigkeit der Khojas, ihre Traditionen mit modernen Herausforderungen zu verbinden, bietet wertvolle Einblicke in die komplexen Prozesse der Identitätsbildung und der globalen Vernetzung in der heutigen Welt.

Literaturverzeichnis

- Aerts, S., 2020. Imām (technical term). In: G. K. D. M. J. N. a. D. J. S. K. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.
- Ahmad, S. M. ,. B.-P. J. ,. N. K. ,. A. A., 2012. Hind. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Akhtar, I., 2014. Negotiating the Racial Boundaries of Khōjā Caste Membership in Late Nineteenth-Century Colonial Zanzibar (1878–1899). *Journal of Africana Religions*, 23, pp. 297–316.
- Akhtar, I., 2014. The Narrative Prayers (kahanī) of the African Khōjā. *Narrative Culture Band*, 12, pp. 217–238.
- Akhtar, I., 2014. The Narrative Prayers (Kahanī) of the African Khōjā.. *Narrative Culture* 1, Issue 2, pp. 217–238.
- Akhtar, I., 2016. The Khōjā of Tanzania. Discontinuities of a Postcolonial Religious Identity. *Studies of Religion in Africa*, Volume 43.
- Andani, K., 2016. A Survey of Ismaili Studies Part 1: Early Ismailism and Fatimid Ismailism.. *Religion Compass* 10, Issue 8, p. 191–206.
- Anderson, B., 2016. *Imagined Communities. Reflections on the Origin of Nationalism*. 4 ed. Vereinigtes Königreich: Verso.
- Asani, A., 1996. . *The Ismaʿili gināns: Reflections on authority and authorship*. In *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*.. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asani, A., 1996. The Ismaʿili gināns: Reflections on authority and authorship. In: *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Asani, A., 2002. *Ecstasy and enlightenment : the Ismaili devotional literature of South Asia*. 1 ed. London : New York: I.B. Tauris.
- Asani, A., 2011. From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in South Asia. In: F. Daftary, ed. *Continuity and Change in a Muslim Community*. London: I.B. Tauris, pp. 95–128.
- Asani, A., 2019. Nizari Ismaili Engagements with the Quran:The Khojas of South Asia. In: *Communities of the Qur'an: Dialogue, Debate and Diversity in the 21st Century*. Vereinigtes Königreich: Oneworld Publications.
- Bayly, S., 2001. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. 1 ed. Cambridge: Cambridge Univ. Pess.
- Bilal Muslim Mission of Tanzania, M. C., 1986. *Highlights of Bilal Muslim Mission of Tanzania (1965 - 1986)*. Dar es Salaam – Tanzania, Bilal Muslim Mission of Tanzania.
- Boivin, M., 2008. *Artefacts of Devotion: A Sufi Repertoire of the Qalandariyya in Sehwan Sharif, Sindh, Pakistan*.. Leiden: Brill.
- Boivin, M., 2013. *L'âghâ khân et les khojah. Islam chiite et dynamiques sociales dans le sous-continent indien (1843-1954)*. Paris: Karthala.

- Boivn, M., 2019. *The Hindu Sufis of South Asia : Partition, Shrine Culture and the Sindhis in India*. 1 ed. London : New York: I.B. Tauris.
- Bosworth, C. N. K., 2012. Pīr. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Burchett, P., 2019. *A Genealogy of Devotion. Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India..* New York: Columbia University Press.
- Burger, M., 2018. Kabīr. In: K. A. Jacobsen, ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. s.l.:Brill.
- Cahen, C., 2012. Dhimma. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Calder, N. H. M., 2012. Sharīʿa. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Daftary, F., 2003. *Kurze Geschichte der Ismailiten. Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft..* Würzburg: Ergon Verlag.
- Daftary, F., 2006. *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Vereinigtes Königreich: I.B. Tauris.
- Daftary, F., 2007. *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines..* 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daftary, F., 2008. Ahl al-Kisāʾ. In: G. K. D. M. J. N. a. D. J. S. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.
- Daftary, F., 2008. ʿAlids. In: G. K. D. M. J. N. a. D. J. S. K. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.
- Daftary, F., 2018. *Ismaili history and intellectual traditions*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Daftary, F., 2022. *A Short History of the Ismailis : Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Daftary, F. a. I. o. I. S., 2005. *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. London ; New York: Tauris ; in association with the Institute of Ismaili Studies .
- Dien, M. Y. I. a. P. W., 2012. Wilāya. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Dirks, N., 2001. *Castes of Mind : Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ed., 2012. Murīd. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Ed., 2012. Murshīd. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Friedmann, Y. A. P. ..., 2012. Multān. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.

- Frye, R., 2012. Dar. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Gaborieau, M., 2007. India (Hind). In: G. K. D. M. J. N. a. D. J. S. K. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.
- Gandelot, L., 2007. Islam Shia Ithna Asheri et Migrations chez les Khojas, 1860-1925. In *Les Ismaéliens d'Asie du Sud*, pp. 199-220.
- Gardet, L., 2012. *Dhikr*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Gardet, L. B. J., 2012. *Djāmā`a*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Gillani, K. N., 2012. *Sound and Recitation of Khoja Ismaili Ginans: Tradition and Transformation..* Edmonton: University of Alberta.
- Gregory, R., 1971. *India and East Africa : a History of Race Relations Within the British Empire; 1890 - 1939*. Oxford: Clarendon Press [u.a.].
- Gregory, R., 1993. *South Asians in East Africa: An Economic and Social History, 1890–1980*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hallaq, W., 2012. *Ṣāḥib*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Halm, H., 2004. *Shi'ism*. 2 ed. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Halm, H., 2014. Fāṭimids. In: G. K. D. M. J. N. a. D. J. S. K. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.
- Hodgson, M., 2012. Bāṭiniyya. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Ivanow, V., 1948. Satpanth. *Collectanea*.
- Jaffer, H. A. M., 2014. *The Endangered Species. An Account of the Journey of Faith by Khoja Shia Ithna-Asheri Community*. 2 ed. Ontario: Mulla Asghar Memorial Library & Islamic Resource Centre.
- Jaffer, M. A. M., 2020. <https://khojapedia.com/>. [Online]
Available at:
https://khojapedia.com/wiki/index.php?title=An_Outline_History_of_Khoja_Shia_Ithna_Asheri_in_Eastern_Africa
- Kassam, T. R., 1992. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: An Anthology of Hymns by the Satpanth Isma'ili Saint, Pir Shams..* s.l.:ProQuest Dissertations & Theses.
- Madelung, W., 2012. al-Mahdī. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Madelung, W., 2012. Ismā'īliyya. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.

- Madelung, W., 2012. *Khōdja*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Madelung, W., 2012. *Shī'a*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Masselos, J., 2005. *Indian Nationalism : a History*. 5 ed. New Delhi: New Dawn Press.
- Mirza, S., 2014. Travelling Leaders and Connecting Print Cultures: Two Conceptions of Twelver Shi'i Reformism in the Indian Ocean. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 245, pp. 455-475.
- Mirza, S., 2015. Muslims, Media and Mobility in the Indian Ocean Region. Two conceptions of Twelver Shi'i Reform. *The Shi'a in Modern South Asia: Religion, History and Politics*, pp. 131-158.
- Mulla Qadir, H., 1972. *Memoirs of Mulla Qadir Husain Sahib*. Karachi, Peermahomed Ebrahim Trust.
- Narayanan, V., 2018. Bhakti. In: K. A. Jacobsen, ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. s.l.:Brill.
- Nizami, K., 2012. Imām-bārā. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Pande, R., 2006. *Religious Movements in Medieval India..* Neu Delhi: Gyan Publishing House.
- Pande, R., 2010. *Divine sounds from the heart : singing unfettered in their own voices : the Bhakti movement and its women saints (12th to 17th century)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Parpia, A. A., 2017. The Evolution of Khojā identity in South Asia – A literature review. *Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung*, Issue 2, pp. 149-166.
- Pauwels, H., 2018. Rādhā. In: K. A. Jacobsen, ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. s.l.:Brill.
- Proferes, T., 2018. Vedas and Brāhmaṇas. In: K. A. Jacobsen, ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. s.l.:Brill.
- Purohit, T., 2012. *The Aga Khan Case. Religion and Identity in Colonial India*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Rizvi, S. K. S., 1973. Some East African Ithna-Asheri Jamaats (1840-1967). *Journal of Religion in Africa*, 51, pp. 12-22.
- Savory, R., 2012. *Khūzistān*. In: P. Bearman, ed. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. s.l.:Brill.
- Sheriff, A., 1987. *Slaves, Spices, and Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770–1873*. Athens: Ohio University Press.
- Sheriff, A., 2010. *Dhow Cultures of the Indian Ocean: Cosmopolitanism, Commerce and Islam*. London: C. Hurst.
- Shodhan, A., 1999. Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective. *Indian Science Review*, 11, pp. 137-151.

Shodhan, A., 2001. *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law*. Calcutta: Samya.

Sila-Khan, D., 2004. *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia..* London: I.B. Tauris.

Strauch, I., 2018. Dharma. In: K. A. Jacobsen, ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. s.l.:Brill.

Walker, P. E., 2012. Dā'ī (in Ismā'īlī Islam). In: K. K. G. M. D. N. J. a. S. D. J. Fleet, ed. *Encyclopaedia of Islam Three Online*. s.l.:Brill.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Geografische Darstellung. Google Maps, 2024.....	27
https://www.google.com/maps/@25.3645042,67.3270418,2028899m/data=!3m1!1e3!4m6!1m2!10m1!1e1!11m2!2shJP9hWAOKCFleQJAsdxJh2firP1Diw!3e3?entry=ttu	