

Abdassalām Yāsīn: Ein islamischer Aktivist in Marokko

Freie wissenschaftliche Arbeit
Zur Erlangung des Grades eines
Magister Artium am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften
Der Freien Universität Berlin
am Institut für Islamwissenschaft

eingereicht von: Valentin Coenen

1. Gutachterin: Univ.-Prof. Dr. Gudrun Krämer
2. Gutachterin: Univ.-Prof. Dr. Ulrike Freitag

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
Foto 1: ‘Abd as-salām Yāsīn	7
2. Biografie: Vom Staatsbeamten zum islamischen Aktivisten	8
2.1 Berufliche Laufbahn	8
2.2 Yasin in der Bruderschaft	10
2.3. Yasin als Einzelkämpfer: Der unorganisierte Ğihād (<i>ğihād min ġair tanzīm</i>)	11
2.4. Der organisierte Ğihād (<i>al-ğihād al-munazzam</i>)	13
2.5. Yasin unter Arrest (<i>taħt al-ħiṣār</i>)	14
Foto 2: Yāsīn in Tetouan, wenige Tage nach der Aufhebung des Hausarrests	16
3. Ğāhiliya und Fitna: Die Gesellschaftsdiagnose	17
3.1. Der westliche Unglaube	18
3.1.1 Der Westen als Modell: Vorbild und Gefahr	23
3.1.2 Die westliche Frau	26
3.1.3 Die politische Hegemonie des Westens	28
3.2 Die fitna: Realität und Gefahr für die marokkanischen Muslime	29
3.2.1 Die Frage der religiösen Legitimation	33
3.2.2 Fitna in der Gesellschaft: Einheit des <i>umma</i> versus Pluralismus	42
3.2.3 Die muslimische Frau	48
Foto 3: Auf der Pressekonferenz am Tag nach der Aufhebung des Hausarrests liest Yāsīn aus seinem Werk „Al-minhāğ an-nabawī“	52
4. ‘Adl und Iḥsān: Die Ziele des islamischen Aktivismus	53
4.1. Die Gemeinschaft, der Staat und das Ideal der Gerechtigkeit: ‘ <i>adl</i>	56
4.2. Das Individuum, die islamische Persönlichkeit und das Ideal der Wohlfahrt	63
4.3 Das Individuum als Teil der idealen Gemeinschaft	70

Foto 4: Versammlung von Mitgliedern der Gemeinschaft „Al-‘adl wa-l-iḥsān“	73
5. <i>Da‘wa</i> und <i>Ġihād</i> : Die Mittel des Aktivismus	74
5.1 Die Konzepte <i>da‘wa</i> und <i>ġihād</i> bei Yasin	77
5.2 Initiation des Gläubigen	81
5.3 Die Gemeinschaft Al-‘adl wa-l-iḥsān (Gerechtigkeit und Wohlfahrt)	85
5.3.1 Organisation und Struktur der Bewegung	85
5.3.2 Mitgliedschaft und Mitgliederaktivitäten	90
5.3.3 Formen der Finanzierung	96
5.3.4 Die Bewegung in der nationalen und internationalen Öffentlichkeit	98
6. Schluss	104
7. Abkürzungsverzeichnis	107
8. Literaturverzeichnis	107

1. Einleitung

Das gesellschaftspolitische Phänomen des Islamismus ist insbesondere im Laufe der letzten Jahre in den Blickpunkt der öffentlichen Wahrnehmung getreten. Die Ursache für das sprunghaft gestiegene Interesse liegt in der auf internationaler Ebene festzustellenden Zunahme gewalttätiger Aktionen, die Muslime im Namen des Islam verüben. Der Begriff des Islamismus wird aufgrund dieser Entwicklung mittlerweile von weiten Teilen der westlichen Öffentlichkeit beinahe als Synonym für Terrorismus begriffen. Aufgrund aktueller politischer Entwicklungen gerät allzu leicht in Vergessenheit, dass keine notwendige oder gar essentielle Verbindung zwischen islamistischen Positionen und dem Einsatz von Gewalt existiert, dass also der Einsatz für die Errichtung einer „wahrhaft“ islamischen Gesellschaft und eines „islamischen Staates“, als dessen wichtigstes Merkmal die Anwendung der Scharia gilt, nicht zwingend mit dem Gebrauch gewalttätiger Mittel einher gehen muss.

In der Literatur zu Islam und Politik in Marokko fand lange Zeit die religiöse Legitimierung des marokkanischen Königs besondere Beachtung. In jüngster Zeit, insbesondere seit den islamistischen motivierten Terroranschlägen von Casablanca (16.5.2003) und Madrid (11.4.2004), rückt zumeist die gewaltbereite islamistische Szene Marokkos in den Vordergrund.¹ Neben militanten islamistischen Strömungen finden sich jedoch auch andere Formen des islamischen Aktivismus. Abdassalām Yāsīn² ist der gegenwärtig wohl prominenteste Vertreter einer gemäßigten Variante des politischen Islam. Wenngleich Yāsīn innerhalb Marokkos als emblematische Figur des Islamismus wahrgenommen wird, ist er auf internationaler Ebene vergleichsweise wenig beachtet geblieben. Der islamische Aktivismus Yasins umfasst einerseits eine rege publizistische Tätigkeit und andererseits sein Wirken als spiritueller und politischer Führer der von ihm gegründeten, bis heute von staatlicher Seite lediglich geduldeten, jedoch nicht offiziell anerkannten Organisation Al-‘adl wa-l-iḥsān (Gerechtigkeit und Wohlfahrt).

Als Verfasser zahlreicher Schriften, in denen er seine ideologischen Überzeugungen darlegt und die marokkanischen Muslime zu einer Rückbesinnung auf islamische Werte und Tugenden auffordert, liefert er zugleich eine theoretische Grundlage für die Praxis des

¹ Als Beispiel sei ein in jüngster Zeit erschienener Artikel genannt: Belaala, Selma, „Aus Marokkos Peripherie. Attentate mit Takfiristen“, in: *Le monde diplomatique*, 12.11.2004.

² Die korrekte Schreibweise nach der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft lautet: ‘Abd as-salām Yāsīn. Um die Lesbarkeit zu vereinfachen wird im folgenden der Name als „Yasin“ wiedergegeben.

Aktivismus. Seinem ganzheitlichen Anspruch gemäß beinhaltet dieser sowohl religiöse Erziehung und Bildung als auch den Einsatz für politische Veränderung auf staatlicher Ebene. Um den islamischen Aktivismus Yasins und seine Bedeutung im marokkanischen Kontext zu verstehen, ist es sinnvoll, zwei zentrale Aspekte zu untersuchen: Die theoretischen Grundlagen seines Denkens einerseits und deren praktische Umsetzung andererseits, die sich sowohl durch Yasins politisches Handeln als auch durch die verschiedenen Aktivitäten seiner Organisation manifestiert.

Das erste Kapitel der Arbeit, das sich der Biografie Yasins widmet, stellt seine Wandlung vom unpolitischen Staatsbeamten zu einem überzeugten islamischen Aktivisten dar. Das zweite Kapitel der Arbeit beschäftigt sich mit Yasins Einschätzung der politischen und sozialen Gegenwart in Marokko, der islamischen Welt und der westlich geprägten Moderne. Die Konzepte *ġāhiliya* und *fitna* dienen Yasin dazu, den westlichen Unglauben einerseits und die innere Bedrohung der Muslime andererseits zu charakterisieren. Wie Yasin diese Schlüsselbegriffe verwendet und welche Deutung sie innerhalb seines Islamverständnisses erfahren, soll in diesem Kapitel eingehend untersucht werden. Im dritten Kapitel werden die Ziele des Aktivismus Yasins erläutert. Yasin verknüpft die islamistische Vorstellung einer Gesellschaftsordnung, die auf der Anwendung der Scharia basiert und das Ideal der Gerechtigkeit (*ʿadl*) verkörpert mit dem sufischen Ideal des *iḥsān*, das für die spirituelle Erfahrung und die religiöse Vervollkommnung des Individuums steht. Das komplementäre Verhältnis dieser Konzepte soll ebenso herausgearbeitet werden wie Yasins Vorstellungen zum islamischen Staat. Das vierte Kapitel widmet sich den Mitteln des Aktivismus und stellt sowohl theoretische Überlegungen Yasins als auch die praktische Ausformung des Aktivismus in Gestalt seiner Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḥsān dar. Die Begriffe *daʿwa* und *ġihād* ermöglichen die Unterscheidung zwischen einer missionarischen und einer politischen Ausrichtung des islamischen Aktivismus.

Bei Yasin handelt es sich um einen äusserst produktiven Autor. Mit seinen Schriften wendet er sich an unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen. Er schreibt für seine Anhänger, die als Mitglieder der Organisation Al-ʿadl wa-l-iḥsān seine theoretischen Überlegungen in die Tat umsetzen, er richtet sich an marokkanische Laizisten und Demokraten, an Muslime in Europa und nicht zuletzt an die oberste politische und religiöse Autorität Marokkos, den König. Inhaltlich beschäftigt er sich sowohl mit der politischen als auch mit der spirituellen Dimension des Glaubens, er setzt sich mit westlichen Ideologien auseinander und beschreibt

in einer programmatischen Schrift sein Verständnis des Aktivismus. Sogar ein Gedichtband findet sich unter seinen Publikationen. Neben einer großen Zahl von Büchern und Traktaten sind in Marokko auch Audio- und Videokassetten erhältlich, auf denen Yasin seine Überzeugungen verkündet. Schließlich besitzt Yasin eine eigene Internetseite, die in jüngster Zeit überarbeitet wurde. Die Arbeit stützt sich auf eine begrenzte Anzahl seiner Schriften, die aufgrund ihrer häufigen Erwähnung im Abkürzungsverzeichnis aufgelistet sind. Darüber hinaus liefern vor allem die Studien von Mohamed Tozy³ und Henry Munson Jr.⁴ Informationen über die Organisation bzw. den politischen Kontext Marokkos. Eine Videokassette⁵, die Yasin im Kreise seiner Anhänger zeigt, vermittelt einen Eindruck von seiner Persönlichkeit und der Art seines Auftretens. In großem Maße berücksichtigt wurde neben der Internetseite Yasins⁶ auch die Internetseite der Bewegung Al-‘adl wa-l-ihsān⁷, die einen Einblick in aktuelle Themen aber auch grundlegende Konzepte gewährt.

³ Tozy, Mohamed, *Monarchie et islam politique au maroc*, 2. Aufl., Paris 1999.

⁴ Munson., Henry Jr, *Religion and Power in Morocco*, London/ New Haven, 1993.

⁵ „Être musulman“, Videokassette, ca. 90 min., 2002.

⁶ <http://www.yassine.net>

⁷ <http://www.aljamaa.com>

Foto 1: ‘Abd as-salām Yāsīn (9.9.2000)

2. Biografie: Vom Staatsbeamten zum islamischen Aktivisten

2.1. Berufliche Laufbahn

Yasin wird 1928 in einem kleinen Ort der Region Sus im Süden Marokkos als Sohn eines „armen Bauern“ geboren.⁸ Nach eigener Auskunft ist er berberisch-idrisidischer Abstammung und damit ist er Nachkomme einer marokkanischen Herrscherdynastie⁹, die sich ebenso wie die Dynastie des heutigen Königshauses, die Alawiden¹⁰, auf die Familie des Propheten zurückführen und sich daher als Scherifen (*šurafāʿ*) bezeichnen.¹¹ Yasin besucht zunächst eine Privatschule in Marrakesch. Mit 15 Jahren beginnt er seine Ausbildung am Ben-Youssef-Institut, einer Sekundarschule für arabische und islamische Studien.¹² Erst mit 19 Jahren lernt Yasin französisch, als er eine einjährige Ausbildung zum Lehrer in Rabat (1947) absolviert. 1948 fängt seine Karriere im öffentlichen Bildungssektor an. Zunächst arbeitet er als Arabischlehrer in El-Jadida und Marrakesch. 1955, kurz vor der marokkanischen Unabhängigkeit, wird er amtlicher Kontrolleur für den Grundschulunterricht in Casablanca. Die gleiche Funktion übt er auf regionaler Ebene von 1956-1960 in Beni Mellal aus. 1960 kehrt Yasin als Direktor des Ausbildungszentrums für Grundschullehrer nach Marrakesch zurück. 1963 geht er als amtlicher Kontrolleur für weiterführende Schulen nach Casablanca zurück. 1965-1967 verbringt er als Direktor des Zentrums für Lehrerbildung in Rabat. Als Bildungsexperte unternimmt er Reisen nach Frankreich (1959, 1961), USA (1959), Libanon (1961), Tunesien, Algerien und Nigeria (1968).¹³ 1968 beendet er vorzeitig seine langjährige Karriere als Staatsbeamter aufgrund einer Krankheit und erhält das Recht auf eine staatliche Pension. Die genauen Umstände seines Karriereendes werden in der Literatur nicht näher benannt. Rückblickend lässt sich Yasins Rückzug aus dem Staatsdienst jedoch als logischen Schritt auf seinem Weg zum islamischen Aktivismus deuten. Die Ursache für seine

⁸ <http://www.aljamaa.com/arabic/qui6.asp>

⁹ Die schiitische Dynastie der Idrisiden (arab. *adārīsa*) herrschte von 789-974 über Teile des heutigen Marokko. Große Bedeutung erlangten die Idrisiden u.a. durch die Gründung der Stadt Fes (791) unter Idris I. (gest. 791). Zwar verloren sie bald an politischer Bedeutung, ihnen wird jedoch zugeschrieben, die ideologischen Grundlagen für die Entwicklung der marokkanischen Staatlichkeit geschaffen zu haben. Vgl. Haarmann 1994, S.268f.; Lexikon Arabische Welt 1994, S.288.

¹⁰ Die Dynastie der Alawiden (arab. *ʿalawīyūn*) wurde 1659/60 von Mulay ar-Raschid gegründet. Sie führen sich auf Ali, den vierten Kalifen und Schwiegersohn des Propheten zurück. Vgl. Haarmann 1994, S.524; Lexikon Arabische Welt, S. 30.

¹¹ Yasins Selbstdarstellung als idrisidischer Scherif wird in der Literatur zumeist im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem König und der Frage der religiösen Autorität behandelt (vgl. Kap. 3). Khalid Chegraoui hält Yasins Behauptung indessen für eine Konstruktion: „Le fait qu’il appartient, comme il le dit, et comme c’est confirmé, à une tribu Amazigh de la région de Hahha, entre la ville d’Agadir et la ville d’Essaouira ancien Mogador, est en totale contradiction avec son statut de descendant de la famille chérifienne des Idrissides“ (Chegraoui 2003, S.12).

¹² Tozy 1999, S.188.

¹³ Darf 1994, S.314-315.

Hinwendung zum Islam bzw. zum späteren islamischen Aktivismus war Yasins eigenen Angaben zufolge eine Lebenskrise, in die er im Jahr 1965 gerät.

„Well, in my case, let’s say that in 1965, I had what we can call a “spiritual crisis“, a spontaneous awakening, like that, in the measure in which spontaneity always has some significance for someone who believes in God and in divine destiny.”¹⁴

Yasin vergleicht diese Krise mit einer typischen „midlife-crisis“, in deren Folge er sich dem Einfluss fremder Kulturen zu entziehen versucht und sich Gott zuwendet.

„(...) I was 38 years old then, and suddenly, all at once, I lived through this crisis. You have no doubt read biographies of Christians, of Muslims, of Buddhists, who experience this kind of spiritual awakening at the age of forty. I immediately abandoned the books I was reading, books of a foreign culture, to launch myself into the search for God. (...) I am someone who asked himself existential questions, who told himself: “Here it is. I am forty years old, what have I done with my life? Where am I going?” Anxiety over death, anxiety over having lost something. (...) So I began the spiritual quest. I read books on Sufism. I even read books on yoga, strangers to Islam, and everywhere I read the testimony of people who said they had found something (...) and I told myself: ‘You, you haven’t found anything’ ”¹⁵

Verschiedene charakteristische Aspekte des islamistischen Diskurses Yasins treten bereits in der Darstellung seiner Lebenskrise hervor: Die Betonung der spirituellen Dimension des Glaubens, die er in seinen Schriften umfangreich thematisiert, die Ablehnung „fremder“, d.h. unislamischer Einflüsse, sowie die scheinbar über jeden Zweifel erhabene Überzeugung, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können. Sein früheres Verhältnis zur Religion erscheint Yasin rückblickend als oberflächlich und unkritisch, und zwar nicht trotz, sondern wegen seiner traditionellen islamischen Erziehung.

„No, I was not cut off from religion. I had learned the Koran as a child. I studied in the Ben-Youssef-medersa, a traditional Koranic school in Marrakech, and my education was above all traditional: Koran, *fiqh*. (...) But this traditional education meant that I lived my Islam... very gently. That is to say, that I practised it; I said my prayers, I occasionally read the Koran so as not to forget it completely, since I had learned it by heart. (...) During all that time my Islam was very gentle, let’s say very nice, an Islam that did not ask questions.”¹⁶

Erst im fortgeschrittenen Alter von 37 Jahren beginnt Yasin sich ernsthaft mit religiösen Fragen zu beschäftigen. Über das familiäre Privatleben Yasins finden sich in der Literatur wenige Informationen. Vermehren zufolge verstieß Yasin seine erste Frau aufgrund

¹⁴ Burgat, Dowell 1993, S.14.

¹⁵ Ebd., S.15.

¹⁶ Ebd., S.15.

„ideologischer Konflikte“¹⁷. Ein Zusammenhang zwischen diesem Ereignis und dem religiösen Erweckungserlebnis Yasins kann jedoch nur vermutet werden. Konkrete Hinweise darauf finden sich nicht.

2.2. Yasin in der Bruderschaft

Als entscheidenden Wendepunkt seiner spirituellen Suche nennt Yasin seine Begegnung mit Sidi Abbas B. Mokhtar Bouchich¹⁸, dem „Scheich“ (*šaiḥ*) der Būtšīšīya, einer Sufi-Bruderschaft (*ṭarīqa*).

„I met a master named El Haj Abbas, and I saw him for six years. He was not illiterate, but he only had a traditional rural education. On the other hand, I who was imbued at that time with my own self sufficiency – I was an important person at the Ministry of Education – I became his disciple, his humble disciple, and I understood what Islam was, what was God. Very humbly, I recognized that this man gave me a great deal.“¹⁹

In Sidi ‘Abbās findet Yasin die ersehnte Quelle des spirituellen Wissens. Das Verhältnis zwischen dem Schüler und seinem Meister ist sowohl durch Demut und Bescheidenheit als auch durch Freundschaft geprägt, die mit dem arabischen Terminus *ṣuḥba* wiedergegeben wird. Yasin ist als Suchender (*murīd*) auch freundschaftlicher Weggefährte des Sidi ‘Abbās.²⁰ Wie sich noch zeigen wird, spielt das sufische Ideal einer intensiven Beziehung zwischen Meister und Schüler bis heute eine wichtige Rolle im aktivistischen Denken Yasins. Während er dieses charakteristische Merkmal einer Sufibruderschaft in seine Vorstellungen integriert, gelangt er jedoch durch die Lektüre islamistischer Autoren zu Überzeugungen, die mit dem „traditionellen“ Sufismus der Būtšīšīya-Bruderschaft nicht mehr vereinbar sind. Nach dem Tod seines Meisters Sidi ‘Abbās (1971) wendet er sich von der Bruderschaft ab.

„He left and he departed and he left behind him a group of people who preferred to follow the tradition of the Sufi *tariqa* that everyone knows.(...) I tried (...) to simply give it a direction which was more in line with my conception of Islam, that is to say a synthesis of my encounter with Sufism and my knowledge from books. So for two years after the death of my venerated master, a transformation took place in me. I meditated for a long time on the itinerary taken by my friends in the *tariqa*. And then I began to read the books of the Muslim Brothers (...) a little bit of everything (...) I took from this and that. Hassan al Banna, Sayyid Qutb -not a lot- a little of Mawdudi, too.“²¹

¹⁷ Vgl. Vermeren 2002.

¹⁸ Vgl. Tozy 1999, S.191.

¹⁹ Burgat, Dowell 1993, S.15.

²⁰ Vgl. Tozy 1999, S.191.

²¹ Burgat, Dowell 1993, S.15.

Die Vermutung, dass Yasin in den Schriften der von ihm zitierten Autoren zumindest eine Bestätigung - wenn nicht gar neue Impulse - für sein eigenes Islamverständnis fand, ist naheliegend. Nach dem Tod des Sidi ʿAbbās kommt es zu Meinungsverschiedenheiten über die zukünftige Richtung der Bruderschaft zwischen dessen Sohn und Nachfolger, Hamza bin ʿAbbās, und Yasin, die dazu führen, dass Yasin der Bruderschaft den Rücken kehrt.²² „In 1974, I decided to do something (...), how shall I put it (...) to go out from the ambience of the tariqa, and (...) to begin my action.“²³

Während die Bruderschaft bis heute jegliche Einmischung in politische Fragen ablehnt, reift in Yasin die Überzeugung, dass der Einsatz für den Islam sich nicht auf die spirituelle Ebene beschränken darf. In seinen späteren Schriften kritisiert er wiederholt, die unter Sufis verbreitete Neigung, weltlichen bzw. diesseitigen Problemen keine Beachtung zu schenken und stattdessen einzig das individuelle, spirituelle Wohl in den Vordergrund zu stellen. Wie noch gezeigt werden soll, übernahm Yasin jedoch viele Konzepte der Būtšīšīya-Bruderschaft und integrierte sie in die Vorstellungen, die seinen Aktivismus leiteten (vgl. Kap. 4).

2.3. Yasin als Einzelkämpfer: Der unorganisierte Ġihād (*ġihād min ġair tanzīm*)²⁴

Yasins Karriere als islamischer Aktivist beginnt 1974²⁵. Er verfasst einen offenen Brief an den marokkanischen König Hasan II., den er unter dem Titel „Der Islam oder die Sintflut“ (*al-islām aw aṭ-ṭūfān*)²⁶ in Umlauf bringt, bevor er dem König eine Kopie zukommen lässt. Bei diesem Brief handelt es sich um das auffälligste – und mittlerweile vermutlich auch das bekannteste - Dokument, das Yasins entschiedenes und nicht zuletzt furchtloses Auftreten als radikaler Kritiker des Königs und der marokkanischen Herrschaftselite dokumentiert. Der marokkanische König Hasan II. (der von 1961 bis 1999 regierte) wird darin aufgefordert, öffentlich Reue (*tawba*) für seine tyrannische und ungerechte Herrschaft zu üben und sich

²² Vgl. Darīf 1994, S.315. Tozy äussert Zweifel an der These, Yasin habe die Führung der Bruderschaft beansprucht, wie sie etwa von Mattes wiedergegeben wird (vgl. Mattes 2002). Der Tradition der Bruderschaft zufolge sei nur ein direkter Nachkomme des Scheich für die Nachfolge in Frage gekommen und nur durch eine testamentarische Verfügung hätte Yasin zum neuen Führer bestimmt werden können. Der Scheich habe jedoch lediglich verfügt, Yasin solle seinen Nachfolger beraten und beaufsichtigen (vgl. Tozy 1999, S.192).

²³ Burgat, Dowell 1993, S. 16.

²⁴ Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui6.asp>

²⁵ Zuvor hatte Yasin bereits zwei Werke verfasst: *Al-islām bayna ad-daʿwa wa d-dawla* (1971) und *Al-islām, ġadan* (1972).

²⁶ Vgl. IT.

eine neue, (wahrhaft) islamische Legitimierung zu verschaffen.²⁷ Weitere Forderungen in Yasins Brief, die auf eine grundlegende Veränderung des politischen Systems abzielen, sind die Auflösung aller politischen Parteien, die Bildung eines Rates (*mağlis*), bestehend aus „Männern der *daʿwa*“ und (mangels Alternative) aus jungen Militärs, der den König beraten und kontrollieren soll, sowie die Einführung einer „islamischen Wirtschaftspolitik“.²⁸

Neben den kühnen politischen Forderungen hat insbesondere auch die Selbstdarstellung des Autors und die sprachliche Form zur Berühmtheit des Briefes beigetragen. Seine schwache Position als einzelner Kritiker und Untertan versucht Yasin zu stärken, indem er seine scherifisch-idrisidische Herkunft betont.²⁹ Nicht entsprechend der gebührenden Form, sondern als Verwandter wendet sich Yasin an den König, ja sogar als ein überaus ehrwürdiger Verwandter. Schließlich handelt es sich bei der idrisidischen Dynastie um die älteste der insgesamt sieben marokkanischen Dynastien. Dies wird u.a. in den verschiedenen Formen der Anrede deutlich, die Yasin wählt, etwa „mein Bruder Hasan“ („*yā aḥī yā ḥasan*“), „Nachkomme des Propheten“ („*yā ḥafīd an-nabī*“), oder einfach „mein Lieber“ („*yā ḥabībī*“).³⁰ Mindestens ebenso gewagt wie die deutliche Missachtung der königlichen Etikette erscheint jedoch Yasins Berufung auf die Tradition furchtloser „Männer der *daʿwa*“ (*riğāl ad-daʿwa*)³¹, die im 20. Jahrhundert im Namen des Islam den Herrscher (*amīr*)³² kritisiert haben. Wie vor ihm Muḥammad bin ʿAbd al-Kabīr al-Kittāni, Ḥasan al-Bannā und Sayyid Quṭb sieht sich Yasin als vierter in dieser Reihe dazu verpflichtet, der Tradition islamischer Religionsgelehrter (*ʿulamāʾ*) nachzufolgen, den König mit seinem Rat (*naṣīḥa*) auf Verfehlungen hinzuweisen und ihn vor den drohenden jenseitigen Konsequenzen zu warnen.³³ Vor dem Hintergrund zweier missglückter Staatsstriche (1971 und 1972)³⁴ deklariert Yasin seinen Brief als drittes göttliches Zeichen³⁵, nicht ohne hinzuzufügen, welches Schicksal „die zwei Könige und den Präsidenten“ (gemeint sind der marokkanische Sultan ʿAbd al-Ḥafīz al-ʿAlawī, der ägyptische König Farouk sowie der ägyptische Präsident ʿAbd an-Nāṣir) erteilte: sie traf der „Zorn Gottes“.³⁶

²⁷ IT, S.163f. Vgl. Tozy 1999, S.68f.

²⁸ IT, S.163f. Vgl. Tozy 1999, S.68f.

²⁹ Vgl. IT S.35.

³⁰ Ebd., S.73, 55, 49.

³¹ Ebd., S.54. Der arabische Ausdruck entspricht durchaus dem Begriff „Missionare“; etwas allgemeiner hingegen ist die Übersetzung „islamische Aktivisten“.

³² Ebd., S.54.

³³ Ebd., S.36. Mehr zu der Person Abd al-Kabīr al-Kittāni, vgl. Tozy 1999, S.163ff.

³⁴ Vgl. Vermeren 2002, S.27.

³⁵ IT, S.53-54.

³⁶ Ebd., S.54.

Yasin war sich sehr wohl bewusst, dass im Diesseits zuallererst sein eigenes Schicksal bedroht war. Er rechnete damit, dass er ebenso wie al-Kittani, al-Banna und Qutb seine schonungslose Kritik mit dem Tode bezahlen würde.³⁷ Die Reaktion des Königs war indes eine andere: Yasin wurde für insgesamt dreieinhalb Jahre ohne rechtskräftiges Urteil inhaftiert, davon musste er zwei Jahre in einer psychiatrischen Anstalt verbringen.³⁸ Im März 1978 wurde er aus der Haft entlassen. Ihm wurde jedoch untersagt, in Moscheen zu unterrichten.³⁹ In der folgenden Zeit versucht Yasin, eine einheitliche islamistische Bewegung aufzubauen und verschiedene Kräfte zu bündeln.⁴⁰ Im Februar 1979 erschien die erste Ausgabe der Zeitschrift *al-ğamā'a*, von der bis 1983 insgesamt 16 Ausgaben veröffentlicht wurden. Jedoch wurden einige Auflagen durch die marokkanische Staatsgewalt beschlagnahmt, und nach der 16. Ausgabe wurde die Zeitschrift offiziell verboten.⁴¹

2.4. Der organisierte Ğihād (*al-ğihād al-munazzam*)

In den Jahren von 1981 bis 1989, die Yasin als „Phase des organisierten ğihāds“ (*al-ğihād al-munazzam*) bezeichnet, gelang es ihm, immer mehr Anhänger zu sammeln und das Fundament für einen den eigenen Vorstellungen entsprechenden gemeinschaftlichen Aktivismus zu errichten. Im September 1981 gründete Yasin die islamistische Gruppierung *Usrat al-ğamā'a* (Familie der Gemeinschaft).⁴² Zunächst waren es nur wenige, die seinem Aufruf (*da'wa*) zu einer islamischen Lebensweise und zu einem islamischen Aktivismus Folge leisteten. Die Gruppierung wurde nicht offiziell anerkannt, auch Versuche der Aktivisten, durch mehrmalige Umbenennung eine gesetzliche Legitimation zu erreichen, schlugen fehl. Aus der *Usrat al-ğamā'a* wurde im September 1982 die *Ğam'iyat al-ğamā'a* (Vereinigung der Gemeinschaft), die jedoch nur fünf Monate später, im Februar 1983, verboten wurde. Auch die Umbenennung in *Al-ğamā'a al-ħairiyya* (Wohltätigkeitsvereinigung) im April 1983 brachte nicht die gewünschte Legalisierung.⁴³

Yasin und seine Mitstreiter sind ständigen Repressionen durch die Staatsmacht ausgesetzt. Im Juli 1982 schreibt er einen Artikel in der 10. Ausgabe der Zeitschrift *Al-ğamā'a*, in dem er

³⁷ Vgl. Tozy 1999, S.187-188; Burgat, Dowell 1993, S.167. Bedeutung für die Anhänger Yasins (*manāqib*), vgl. Kap. 5.

³⁸ Vgl. Tozy 1999, S.189.

³⁹ Vgl. Ğarīf 1994, S. 314.

⁴⁰ Vgl. [Hhttp://www.aljamaa.com](http://www.aljamaa.com), unter: "nubḍa min sīrat al-ustād al-muršid 'Abd as-salām Yāsīn".

⁴¹ Vgl. Ğarīf 1994, S. 314, Tozy 1999, S.189.

⁴² Vgl. Ğarīf 1994, S.315.

⁴³ Ebd., S. 316.

unter dem Titel „Al-qawl wa-l-fi‘l“ (etwa: „Die Rede und die Handlung“) auf den Brief des marokkanischen Königs an alle Staatsechefs der islamischen Länder anlässlich der islamischen Jahrhundertwende antwortet.⁴⁴ Die Ausgabe wurde beschlagnahmt. Alle weiteren Ausgaben der Zeitschrift waren von diesem Zeitpunkt an nur noch „unter der Ladentheke“ erhältlich.

Im November 1983 bringt Yasin die Zeitschrift „Aṣ-ṣubḥ“ („Der Morgen“) heraus, die bereits nach Erscheinen der zweiten Ausgabe verboten wird. Aufgrund eines in dieser Zeitschrift erschienenen Artikels wird Yasin Ende Dezember erneut verhaftet und zu zwei Jahren Gefängnis sowie einer Geldstrafe von über 5000 Dirham verurteilt.⁴⁵ Der Gerichtsprozess gegen Yasin (im Mai 1984) zeigte die neue Stärke und Entschlossenheit der Islamisten, die vor dem Gerichtshof einen Sitzstreik veranstalteten und sich der Polizei widersetzen. Das Gefängnis in Alou (Salé) wurde zu einem regelrechten „Wallfahrtsort“ für die Anhänger Yasins, die zu Hunderten an jedem Donnerstag und Samstag um eine Besuchserlaubnis anfragten.⁴⁶ Im Januar 1984 entstand die erste und einzige Ausgabe der Zeitschrift „Al-ḥiṭāb“ („Die Rede“), die, noch, bevor sie erscheinen kann, beschlagnahmt wird.⁴⁷ Einige beteiligte Aktivisten wurden gerichtlich verfolgt.⁴⁸ Im September 1987 nahm die Wohltätigkeitsgemeinschaft (Al-ğamā‘a al-ḥairiyya) unter der Führung Yasins den Namen Al-‘adl wa-l-iḥsān (Gerechtigkeit und Wohltat) an. Trotz der Repressionen durch das marokkanische Regime konnte diese Bewegung sich behaupten und wurde zur populärsten Bewegung des islamischen Aktivismus in Marokko.

2.5. Yasin unter Arrest (*taḥt al-ḥiṣār*)

Vom 30. Dezember 1989 bis zum 19. Mai 2000 wird Yasin unter Hausarrest gestellt und darf nur noch eine eingeschränkte Zahl von Besuchern empfangen. Diese Phase trug wesentlich dazu bei, dass Yasin von seinen Anhängern, die nicht selten selbst Opfer der repressiven Politik des Königs waren, bisweilen wie ein Märtyrer verehrt wird.⁴⁹ Yasin verfasste in dieser Zeit zahlreiche Schriften, in denen er detailliert seine Vorstellungen des zu verfolgenden islamischen Aktivismus erläuterte (Vgl. Kap. 5). Am 28. Januar 2000 wurde ein sogenanntes

⁴⁴ Vgl. <http://www.aljamaa.com>.

⁴⁵ Die Zeitschrift trug als Inschrift ein koranisches Verszitat: „Die Zeit, die ihnen gesetzt ist, ist der Morgen. Ist der Morgen nicht (schon) nahe?“ (Sure 11:81, Übersetzung nach Paret)

⁴⁶ Tozy 1999, S.189.

⁴⁷ Ebd., S.189.

⁴⁸ Vgl. <http://www.aljamaa.com>.

⁴⁹ Die Bezeichnung stammt von Tozy 1999, S.74.

Memorandum Yasins an den neuen König Muhammad VI. veröffentlicht, in dem er diesen aufforderte, den hohen Erwartungen, die in den jungen König gesetzt wurden, gerecht zu werden und die Fehler seines Vaters nicht zu wiederholen.⁵⁰ Trotz dieses erneuten offenen Briefes an den König, der in seiner Klarheit dem Brief des Jahres 1974 kaum nachsteht, und der Yasin den Vorwurf der Häresie seitens der königstreuen Religionsgelehrten in Marokko einbrachte⁵¹, wurde der gegen Yasin verhängte Hausarrest im Mai 2000 aufgehoben. Unter Beachtung internationaler Medien gibt Yasin am 20. Mai 2000 im Rahmen dieses Anlasses eine Pressekonferenz, in der er auf die fortdauernde Repression und die Willkür der Justiz hinweist.⁵²

Davon betroffen sind bis heute auch das familiäre Umfeld Yasins sowie Mitglieder seiner Organisation Al-*ʿ*adl wa-l-iḥsān. Im Februar 2000 wurde Mitgliedern seiner Familie, darunter seiner Ehefrau und einem seiner Söhne, untersagt, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Im Dezember 2000 wurden seine Ehefrau und vier seiner erwachsenen Kinder anlässlich mehrerer Demonstrationen für die Einhaltung der Menschenrechte verhaftet, seine Tochter Nadia, die innerhalb der letzten Jahre zu einer prominenten Figur der Bewegung avancierte, wurde zu einer Haftstrafe auf Bewährung sowie einer Geldstrafe verurteilt.⁵³ Aufgrund der andauernden Repressionen weigert sich Yasin, von einem Ende der Blockade (*ḥiṣār*) zu sprechen.

⁵⁰ Vgl. Yasin 1999.

⁵¹ Vgl. „La ligue des Oulémas du Maroc dénonce l’hérésie de Abdeslam Yassine“, in: *Le matin du sahara et du maghreb* (Nr.10.628), 26.2.2000.

⁵² Vgl. <http://www.yassine.net//conferencedepresse/conf.htm>

⁵³ Vgl. Vermeren 2002, S.54-55; vgl. <http://www.al-jamaa.com>

Foto 2: Yāsīn in Tetouan, wenige Tage nach der Aufhebung des Hausarrests (25.6.2000)

3. *Ġāhiliyya* und *Fitna*: Die Gesellschaftsdiagnose

Wenn ein politischer Aktivist wie Abdessalam Yasin an seinen Zielen nicht nur beharrlich unter schwierigen Bedingungen festhält, sondern für seine Überzeugungen darüber hinaus sein Leben riskiert, erscheint es fast überflüssig zu betonen, dass seine Interpretation der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Lage äußerst negativ ausfällt. Yasins kritische Beurteilung ist jedoch nicht nur auf die Situation in Marokko begrenzt, sie bezieht sich ebenso, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten der Kritik, auf die gesellschaftliche bzw. politische Situation in islamischen Ländern und dem Westen. Die zahlreichen Missstände, die er auf nationaler wie internationaler Ebene wahrnimmt, lassen sich auf zwei grundlegende Übel zurückführen, die er mit den koranischen Begriffen *ġāhiliyya* und *fitna* umschreibt. Mit dem Begriff *ġāhiliyya* wird im Koran der Zustand der unverschuldeten „Unwissenheit“, in dem die Araber vor der Herabsendung der göttlichen Botschaft lebten, beschrieben. Als *ġāhiliyūn* werden darüber hinaus auch Zeitgenossen des Propheten bezeichnet, die nicht den islamischen Glauben annahmen, obgleich sie Kenntnis über die von Muhammad verkündete Botschaft besaßen. Aus Sicht der Muslime handelte es sich daher um bewusste Leugner der göttlichen Wahrheit. In diesem Sinne wird der Begriff *ġāhiliyya* von islamischen Aktivisten häufig verwendet, um damit den „ungläubigen Westen“, aber auch die in ihrer eigenen Gesellschaft bzw. in der transnationalen, islamischen Gemeinschaft (*umma*) wahrgenommene unislamische, jedenfalls nicht ihrem eigenen Glaubensverständnis entsprechende Geisteshaltung zu charakterisieren.⁵⁴

Der Ausdruck *fitna* bezeichnet im allgemeinen einen Zustand der Zwietracht und der Spaltung innerhalb der islamischen Gemeinschaft, der die Einheit und die öffentliche Ordnung dieser Gemeinschaft gefährdet bzw. zerstört.⁵⁵ Ebenso wird der Begriff *fitna* verwendet, um Phänomene, die als Ausdruck der gesellschaftlichen Unordnung angesehen werden, und die insofern eine Prüfung für die islamische Gemeinschaft darstellen, zu bezeichnen. Beide Konzepte - *ġāhiliyya* und *fitna* - werden von Yasin verwendet, um die gesellschaftlichen Missstände und die als Ursache dieser Missstände ausgemachte Geisteshaltung zu

⁵⁴ Vgl. Krämer 1999, S.214. Eine zentrale Rolle spielte diese neuzeitliche, islamistische Interpretation des *ġāhiliyya*-Konzepts für Sayyid Quṭb, der es Krämer zufolge vermutlich aus dem Buch „Maḍa ḥaṣira al-‘ālam bi-nḥiṭāt al-muslimīn?“ von Abu l’Ḥasan an-Nadwī übernahm. Yasin empfiehlt seinen Anhängern die Lektüre dieses Buches (wie auch u.a. des Werkes von Sayyid Quṭb, „*Fī zilāl al-qur’ān*“), was darauf hindeuten könnte, dass Yasins *ġāhiliyya*-Konzept maßgeblich von diesen Autoren beeinflusst wurde. Vgl. MN, S.46-48.

⁵⁵ Vgl. Noth 1994, S.98: Noth legt nahe, dass der Begriff in der frühislamischen Zeit, nach dem Tode des Propheten, als „direkter Gegenbegriff“ zu „Einheit der *umma* (*ġamā’a*)“ verwendet wurde.

charakterisieren; die Begriffe stellen daher gewissermaßen die Antithese zum angestrebten Ideal der einheitlichen, wohlgeordneten islamischen Gemeinschaft dar.

Yasins Kritik ist umfassend, sie betrifft politische, soziale und kulturelle Phänomene, und sie richtet sich sowohl an die marokkanische als auch ganz allgemein an die westlichen Gesellschaften bzw. die westliche Zivilisation. Es bietet sich jedoch an, zwischen seiner Beurteilung der westlich geprägten Moderne und seiner Einschätzung der Situation in Marokko zu unterscheiden, denn wengleich Yasin die Überzeugung vertritt, dass viele, wenn nicht sogar die Mehrzahl der Muslime seines Heimatlandes (wie in der gesamten islamischen Welt) vom rechten islamischen Glauben abgekommen sind, hält er doch an ihrer Identität als Muslime fest, die er als essentiell verschieden von der westlich-modernen Identität begreift. Während seine Kritik an den Verhältnissen in Marokko besonders auf den Aspekt der Herrschaft gerichtet ist, die er mit dem Ausdruck *fitna* bezeichnet, dient die intensive Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation vor allem dazu, die moralische Überlegenheit der islamischen Zivilisation zu demonstrieren und der westlichen Lebensform jeglichen Modellcharakter abzusprechen. Den zentralen Kritikpunkt bildet hier der als essentiell westlich begriffene Unglaube. Die westliche Moderne stellt damit als Inbegriff der *ġāhiliyya* eine Negativfolie dar, vor der die angestrebte islamische Gemeinschaft um so leuchtender erscheinen soll.

3.1. Der westliche Unglaube

Unter Berufung auf vier Textstellen im Koran (3:104; 5:50; 33:32-33; 48:26) zählt Yasin in seinem Buch „Al-‘adl, al-islāmiyyun wa’l-ḥukm“⁵⁶ vier Formen bzw. Charakteristika der *ġāhiliyya* auf. Diese sind der Unglaube (*ẓann al-ġāhiliyya*), die ungerechte Herrschaft (*ḥukm al-ġāhiliyya*), die Entwürdigung (wörtlich: das „Sich herausputzen“) der Frau (*tabarruġ al-ġāhiliyya*) und der sektiererische Fanatismus (*ḥamīya al-ġāhiliyya*).⁵⁷ Yasin wendet diesen Begriff zur Beschreibung der allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse in der Moderne an. Wir alle, Muslime und Nichtmuslime, leben seiner Definition zufolge in einem von der *ġāhiliyya* geprägten Zeitalter, wie einer Passage aus seinem auf Französisch verfassten Buch „Islamiser la modernité“ zu entnehmen ist.

⁵⁶ AD.

⁵⁷ AD, S.537.

„Il y a de la jahilia partout où l'homme ignore ce pourquoi il existe, où les sociétés (nominalement musulmanes ou pas) se gouvernent mal, où la femme est avilie, où ce sont les impulsions instinctuelles violentes qui règlent les différends et non l'esprit d'équité.“⁵⁸

Die vier Merkmale der *ğāhiliyya* sind Yasin zufolge jedoch letztlich auf das Phänomen des Unglaubens zurückzuführen, das er als typisches Kennzeichen der westlichen Moderne begreift.⁵⁹ Yasin definiert den Unglauben als einen „Verlust des Glaubens, den Verlust des Vertrauens auf Gott, Hoffnungslosigkeit, Angst vor dem Tod und einen Rückzug vom Bemühen im Sinne Gottes (*ğihād*)“.⁶⁰ Er beklagt insbesondere die im Westen vorhandene hartnäckige „Ignoranz“ gegenüber der göttlichen Botschaft des Koran. Sie ist ein Anzeichen für die Krankheit der Gesellschaft und des Individuums, die in den Augen Yasins essentieller Natur zu sein scheint. Sein Projekt einer „Islamisierung der Moderne“ kann nur Erfolg versprechen, wenn zuallererst die Bereitschaft der Menschen, der göttlichen Botschaft überhaupt Gehör zu schenken, reaktiviert wird.

„Islamiser la modernité, c'est tout d'abord ôter quelques œillères et dégager de quelques oreilles bouchées la gêne pathologique qui intercepte le Message de Dieu et censure la voix qui sourd en chacun de nous, que l'on soit savant, tête couronnée ou simple commun des mortels.“⁶¹

Der fehlende Glaube ist umso beklagenswerter, als er einer im Koran erwähnten, „natürlichen Disposition“ des Menschen, der *fiṭra*, widerspricht.

„La fitra dont parle le Coran, et que je traduis par «innéité», n'a pas besoin de formules ni de raisonnement pour percevoir la vérité existentielle, elle est un sentiment, un sens inscrit dans le tissu primordial de l'être humain.“⁶²

Da es sich um eine universell-menschliche Empfindung handelt, müsste auch der moderne Mensch grundsätzlich in der Lage sein, sich die existentielle Sinnfrage zu stellen. Doch der methodische Zweifel, die Wissenschaften, der Rationalismus und der Materialismus haben zu einer Lebensform geführt, in der den Menschen die Fähigkeit und die Bereitschaft, sich diese Frage zu stellen, abhanden gekommen ist.

⁵⁸ IM, S.210.

⁵⁹ AD, S.537. Zur Übersetzung: Das Wort *zann* kann sowohl „Glaube“ (eher im Sinne von „Anschauung“, nicht im religiösen Sinne wie *aqīda*) als auch „Zweifel“ bzw. „Ungewissheit“ bedeuten.

⁶⁰ „*Zann al-ğāhiliyya farāğ fi'l-‘aqīda, wa fuqdān li't-tīqa bi'llah ta‘ālā, wa hazīma wa ḥawf min al-mawt wa nukūṣ ‘an al-ğihād*“, AD, S.537.

⁶¹ IM, S.148.

⁶² Ebd., S.160.

„Pourquoi la vie? Question centrale, question vitale, question refoulée, question étouffée, question insensée pour d’aucuns! C’est une question à ne pas poser en public à une époque dépourvue de sens et occupée à d’autres problèmes concernant le comment des choses et non leur pourquoi.“⁶³

Aufgrund dieser Verslossenheit gegenüber existentiellen Fragen und aufgrund des Verfalls moralischer Werte, die Yasin mit der Moderne assoziiert, erscheint ihm die zeitgenössische Gesellschaft von Kälte gekennzeichnet.⁶⁴ Die Liste der Verfehlungen des modernen Menschen ist lang: maßloser Konsum, Individualismus, Homosexualität und der Selbstmord als Folge der Hoffnungslosigkeit sind nur einige Beispiele für den moralischen Verfall und die Dekadenz des Westens. Doch so sehr Yasin die gesellschaftlichen Entwicklungen als Phänomene der Moderne kritisiert, letztlich führt er sie in der hier zitierten Passage auf die Unwissenheit, die Ignoranz (*ḡāhiliya*) zurück, die den Menschen gewissermaßen vom Täter zum unwissenden Opfer werden lässt.

„La vie de l’homme moderne est dispersée et misérable. Sa misère est palpable et quantifiable même si parfois elle demeure camouflée et inconsciente. La plus grande des misères des hommes victimes de la modernité, c’est de rester désinformés. Le Coran, parole divine, est la vérité mise à la disposition de qui veut et surtout de qui peut et ose, en ces temps spirituellement désertiques, ouvrir le Saint Livre et tenter une lecture. L’islam est l’antidote de l’ignorance.“⁶⁵

Einen wesentlich härteren Ton schlägt Yasin an, wenn er die Entwicklung der modernen Wissenschaft kritisiert. Während er im allgemeinen mit seinem Buch *„Islamiser la modernité“* den Versuch unternimmt, die modernen Menschen, Muslime und Nichtmuslime, für die Lektüre des Korans zu gewinnen, scheint er insbesondere bei den meisten Philosophen und Naturwissenschaftlern jegliche Hoffnung auf eine erfolgreiche Missionierung verloren zu haben. Einem fiktiven Biologen, der sich über ein Mikroskop gebeugt hat, rät er beispielsweise aufzuwachen, um über den wahren Schöpfer zu reflektieren.

„Ton cerveau, ce merveilleux instrument , est-ce toi qui lui as donné consistance et vie, intelligence et imagination? Un coup sur ton instrument cérébral et te voilà au pays des légumes!“⁶⁶

Yasin beklagt jedoch nicht nur die auch von westlichen Wissenschaftlern, die er als Zeugen anführt, kritisierte Einseitigkeit des Szientismus, der metaphysische Fragen als prinzipiell

⁶³ IM, S.133.

⁶⁴ Vgl. MAM, S.85.

⁶⁵ IM, S.31.

⁶⁶ Ebd., S.171.

unsinnig betrachtet. Ihm missfällt besonders der als typisch modern angesehene methodische Zweifel, der als Grundlage der experimentellen Wissenschaft und gemeinsam mit der nihilistischen Philosophie die „animalische These“ (postulat bestial) hervorgebracht hat. Den Darwinismus und die Evolutionstheorie hält er für eine zu bekämpfende pseudo-wissenschaftliche Dummheit und fasst diese Theorien mit den Worten zusammen: der Mensch begreife sich nun als „nackter Affe“.⁶⁷

„Le postulat bestial qui donne l’homme pour un singe évolué ayant pour seul but dans la vie de se bien porter et de jouir de la vie est le fondement de toutes les idées jetables; ce postulat et la culture qui s’en inspire sont à combattre et à tamiser dans un souci d’écologie culturelle.“⁶⁸

Yasin führt, um seine Kritik an der „animalischen These“ zu stützen, zwei koranische Verse an: „Als die schlimmsten Tiere gelten bei Gott die tauben und stummen, die keinen Verstand haben“ und „Als die schlimmsten Tiere gelten bei Gott diejenigen, die ungläubig sind und (auch) nicht glauben werden“.⁶⁹ Die Argumentation ist an diesem Punkt wenig überzeugend. Dies liegt nicht allein an den rabiatischen sprachlichen Mitteln und den geforderten Konsequenzen, die jegliche Differenzierung vermissen lassen. Auch der auffällig oberflächliche Umgang mit den religiösen Quellen und die fehlende Begründung für die von Yasin unterstellten normativen Implikationen der „animalischen These“ unterstützen den Eindruck, dass er eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem so vehement kritisierten „Postulat“ für überflüssig hält. Insgesamt tendiert er in seiner theoretischen Auseinandersetzung mit der westlich-modernen Geistesgeschichte dazu, Aussagen prominenter Wissenschaftler und Philosophen zu verkürzen ohne den wissenschaftlichen Kontext angemessen zu berücksichtigen, um sie entsprechend seiner eigenen Anschauung zu deuten. Die Unterschiedlichkeit, teilweise auch die Widersprüchlichkeit wissenschaftlicher Ansätze und Theorien, dienen ihm als Beweis für das Scheitern der gesamten „rationalen“ Wissenschaft. Dies lässt ihn folgern, dass die göttliche Offenbarung „die einzige uns verbleibende Quelle der Information“ ist.⁷⁰

Yasins generelle Kritik an einer konsumorientierten, materialistischen Lebensweise lässt sich in ähnlicher sprachlicher Form auch bei Kritikern der Moderne finden, die weder Muslime noch Gläubige sind. Er plädiert jedoch nicht ausschließlich für ein allgemeines „spirituelles

⁶⁷ Vgl. IM, S.8, S.137f.

⁶⁸ Ebd., S.180.

⁶⁹ Es handelt sich um die Verse 8:22 und 8:55 (Übersetzung von Paret).

⁷⁰ IM, S.163.

Erwachen“, sondern verlangt als schriftgläubiger Muslim vom „modernen Menschen“, sich um sein Leben im Jenseits zu sorgen und den Koran als einzige Informationsquelle anzuerkennen, um der Hölle zu entgehen.

„Tout passera, et restera l’homme-personne qui mourra et que Dieu ressuscitera pour rendre compte de son action dans ce bas monde. Tout passera, et restera l’homme-personne pour l’éternité, hôte gratifié auprès de l’Eternel ou bûche promise à la Géhenne.“⁷¹

Ohne den Glauben an die Schrift mit ihren Verheißungen und Drohungen, und ohne die in der Schrift enthaltenen Gebote und Verbote zu beachten, sind die vermeintlichen Errungenschaften des modernen Menschen wertlos. Aus der dargestellten Auseinandersetzung Yasins mit der westlichen Moderne scheint folgendes deutlich hervorzugehen: Der Westen dient in kultureller wie auch ideologischer Hinsicht keinesfalls als Modell, das den unterdrückten Muslimen in Marokko oder in anderen islamischen Ländern als Vorbild dienen könnte. Der verbreitete Atheismus, das individualistische Streben nach materiellen Gütern und das damit einhergehende Fehlen jeglicher Spiritualität, die permissive Moral, die ihren Namen kaum noch verdient, und die Arroganz des wirtschaftlich und militärisch Überlegenen gehören zu den wiederkehrenden Attributen, mit denen Yasin den Westen belegt, um keinen Zweifel daran zu lassen, dass nur der entschiedene Widerstand gegen diese dekadente, moderne *ğāhiliyya* eine Befreiung und Selbstbehauptung der unterdrückten Muslime bewirken kann.

Es fällt auf, dass Yasin kaum je den Versuch unternimmt, „den Westen“ auf differenzierte Weise darzustellen. Beinahe vollständig werden Unterschiede und Differenzen, die in der westlichen Welt bezüglich politischer, wirtschaftlicher, religiöser und ethischer Fragen bestehen, von ihm ignoriert. Wenn er Differenzen zur Sprache bringt, dann geschieht dies zumeist, um die Uneinigkeit der westlichen Welt herauszustellen. Seine Verurteilung der westlichen Welt ist so umfassend und seine Sprache teilweise derart radikal, dass es verwundert, wenn ausgerechnet Yasin Huntingtons These des zu befürchtenden „clash of civilizations“ (zwischen dem Islam und der westlichen Welt) verurteilt und die vornehmlich im Westen geäußerte Kritik, es handle sich dabei um eine „self-fulfilling prophecy“, reproduziert.⁷² Ausgehend von Yasins Betonung des absoluten und essentiellen Widerspruchs zwischen dem (idealen) Islam und dem Westen ist man geneigt zu fragen, wo denn überhaupt der Unterschied zwischen den Einschätzungen Yasins und Huntingtons liegt. Möglicherweise

⁷¹ IM, S.129.

⁷² Vgl. Ebd., S.37f.

beruht die Differenz einzig und allein auf der Tatsache, dass es sich bei Yasins Deutung nicht um eine Prophezeiung oder Warnung handelt. Der Zusammenstoß, zumindest jedoch die Unvereinbarkeit der islamischen und westlichen Kultur gehört zu den Grundüberzeugungen Yasins.

3. 1.1. Der Westen als Modell: Vorbild und Gefahr

Eine Ausnahme zu der ansonsten vorherrschenden negativen Darstellung des Westens bildet eine Passage aus Yasins Buch „Miḥnat al-‘aql al-muslim“⁷³ (Die Prüfung des islamischen Geistes), wo er in knapper Form die „Tugenden der Anderen“ (gemeint sind die „Westler“) den „eigenen Fehlern“ (gemeint sind die Muslime) gegenüberstellt. Die hinter diesem Vergleich stehende Frage ist als Titel eines 1930 erschienen Buches exemplarisch formuliert worden: „Warum sind die Muslime zurückgeblieben und die anderen fortgeschritten?“ (*Limāda taḥallafa al-muslimūn wa taqaddama ġairuhum?*)⁷⁴ Oder ausführlicher: Wie konnte es passieren, dass die aufgrund ihres Glaubens moralisch überlegenen Muslime dem ungläubigen Westen in Fragen des wirtschaftlichen, technischen, wissenschaftlichen und militärischen Fortschritts so deutlich unterlegen sind?⁷⁵ Das Ziel der Gegenüberstellung besteht für Yasin in dem Hinweis auf die Gefahr einer unkritischen, den Aspekt des Glaubens außer Acht lassenden Bewunderung des Westens. Indem er den im Westen beheimateten Unglauben im Rahmen der Analyse zunächst ausklammert, gelangt er zu einer Beurteilung der westlichen Zivilisation, die sich mit seiner üblicherweise geäußerten radikalen Ablehnung schwer vereinbaren lässt. Yasin nimmt eine Art Rollentausch vor und stellt nun einige Merkmale der westlichen Zivilisation idealisiert dar, um den bedauernswerten und unwürdigen Zustand, indem sich die Muslime befinden, umso deutlicher hervorzuheben. Die

⁷³ MAM. Dieses Buch ist 2003 auch ins Englische übersetzt worden: „*The Muslim Mind on Trial*“.

⁷⁴ Šakīb Arslān, *Limāda ta’ahḥara al-muslimūn wa taqaddama ġairuhum?*, Kairo, 1930. Arslān, ein libanesischer (drusischer) Politiker und Schriftsteller (1869-1946) war ein Verfechter des arabisch-islamischen Nationalismus (bzw. Panarabismus und Panislamismus) und übte großen Einfluss auf das politische und kulturelle Leben seiner Zeit aus. Sein Buch erschien zu einer Zeit, als die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende intellektuelle Auseinandersetzung über die Frage der Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Religion im Rahmen der *Salafiya*-Bewegung („Reformislam“) eine breitere gesellschaftliche Wirkung entfaltete. Zwei Jahre zuvor hatte Ḥasan al-Bannā in Ägypten die Muslimbrüderschaft gegründet, um den Gedanken der religiösen „Wiederbelebung“ der Gesellschaft – eines der Ziele des Reformislams - in die Praxis umzusetzen. Vgl. auch MAM, S.136. Dort beklagt Yasin, dass diese Frage letztlich dazu geführt habe, die Frage nach Wahrheit und Falschheit, nach Glauben und Unglauben aus der Diskussion auszuklammern.

⁷⁵ In seinem französischen Buch „*Islamiser la modernité*“ beschreibt Yasin die typischen Fragen der Muslime: „Depuis le choc que le monde musulman a reçu il y a deux siècles au contact de l’Europe moderne, les musulmans n’ont cessé de s’interroger: pourquoi sont-ils plus forts que nous? Pourquoi sont-ils mieux organisés et mieux gouvernés que nous? Pourquoi (...) Pourquoi (...)?“ IM, S.273.

erste und wichtigste Tugend, genauer formuliert das wichtigste Merkmal der westlichen Zivilisation ist die Freiheit.

„Zu ihren Vorzügen gehört die Freiheit, die Freiheit, und noch einmal die Freiheit. Sie kennen nicht die Knechtschaft vor Gott, weil sie Ungläubige sind und *ğāhiliyya* verkörpern, aber sie haben sich gegen die menschliche Willkürherrschaft gewappnet.“⁷⁶

Des weiteren lobt Yasin die wissenschaftlichen Anstrengungen sowie den Ernst, die Genauigkeit und die Effizienz bei der Arbeit, die er den Westlern zuschreibt. Während die Westler von einer wissenschaftlichen, organisierten Ratio geleitet werden, wird der muslimische Verstand Yasin zufolge von Temperament und Improvisation geleitet. Auch die Demokratie, die, wenn sie von Muslimen importiert wird, zu einer Farce gerät, zählt er zu den Vorzügen des Westens. Er schätzt überdies den Realismus, mit dem die Westler die Demokratie als „bestmögliches System“ begreifen und sich ihrer Fehler und Grenzen bewusst sind. Auch für die Zivilgesellschaft mit ihrem wahrhaftigen Parteienpluralismus, aktiven Organisationen, kämpferischen Gewerkschaften und den humanitären Verdiensten findet er lobende Worte. Neben dem „relativ unabhängigen“ Justizsystem schätzt Yasin auch die praktische Umsetzung des Rechts. Schließlich zählt Yasin die freie, kritische Presse, die eine Kontrollfunktion ausübt, sowie das Recht auf politisches Asyl auf, welches westliche Staaten Muslimen gewähren, die sich auf der Flucht vor Tyrannen befinden.⁷⁷

Im Lichte der Vorzüge des Westens erscheinen Yasin die Fehler der Muslime in tiefschwarzer Dunkelheit. Er beklagt den „primitiven Tribalismus“, die Unsterblichkeit der Herrscher, den Aberglauben, die Neigung der Muslime, sich mit der Erwartung des Jenseits zu trösten, sowie Nepotismus und Korruption.⁷⁸ Zwei Aspekte dieses Vergleichs verdienen es, besonders hervorgehoben zu werden. Ebenso wie Yasin im Rahmen seiner vernichtenden Kritik Phänomene der westlichen Moderne verallgemeinert, ohne auf abweichende oder gegensätzliche Strömungen und Positionen einzugehen, die ebenfalls im Westen existieren, klammert er nun sämtliche Probleme und Ambivalenzen in Bezug auf die Qualitäten des Westens aus. Dies mag als Teil des rhetorischen Stils, den Yasin pflegt, angesehen werden, dennoch stellt sich die Frage, ob er selbst je den Versuch unternimmt, in Form einer Abwägung positiver und negativer Aspekte sein Urteil über den Westen zu formen und zu begründen. Auf inhaltlicher Ebene fällt auf, dass die Vorzüge und Tugenden des Westens, die

⁷⁶ MAM, S.115: „*Min mazāyāhim al-ḥurrīya, tumma al-ḥurrīya, tumma al-ḥurrīya. Lā yaʿrifūna al-ʿubūdīya li-llāh liʾannahum kuffār wa ġāhiliya. Lakin al-istibdād al-bašarī taḥaššanū dīdahu.*“

⁷⁷ Vgl. MAM, S.116f.

⁷⁸ Ebd., S.118f.

Yasin aufzählt, durchaus auch moralischer Natur sind, und nicht allein technische oder wirtschaftliche Errungenschaften betreffen. Auch wenn er die Tugenden nicht ausdrücklich als moralische Qualitäten bezeichnet, ist doch offensichtlich, dass normative Konzepte wie Gleichheit vor dem Gesetz, Solidarität mit Unterdrückten und die beschriebene Arbeitsethik seine Zustimmung und Bewunderung finden. Eben diese Bewunderung birgt Yasin zufolge jedoch eine große Gefahr. Um diese Gefahr zu verdeutlichen, zitiert er einen berühmten Ausspruch des islamischen Reformers Muḥammad ʿAbdūh, der nach seinem Aufenthalt in Europa erklärte: „Dort gibt es einen Islam ohne Muslime, und hier gibt es Muslime ohne Islam“ (Hunāka islām bilā muslimīn, wa hunā muslimūn bilā islām).⁷⁹ In der Tat legt auch Yasins Darstellung nahe, dass er im Westen eine große Anzahl der (moralischen) Tugenden entdeckt, die doch eigentlich Muslime in einer wahrhaft islamischen Gesellschaft verkörpern müssten. Die von ʿAbdūh überlieferte „Schlussfolgerung“ will Yasin nicht teilen, denn sie könnte dazu führen, dass Muslime geneigt sind, dem „starken Modell“ zu folgen. Dabei besteht die Gefahr, etwas Entscheidendes außer Acht zu lassen: die Differenz zwischen Muslimen und Ungläubigen. Yasins Umgang mit der Äußerung ʿAbdūhs zeigt deutlich, wie sehr er darum bemüht ist, den essentiellen Charakter der Muslime von dem essentiellen Charakter der ungläubigen Westler zu unterscheiden und mit Hilfe dieser wesentlichen Differenz an der moralischen Überlegenheit der Muslime festzuhalten. Auf der Basis dieser moralischen Überlegenheit kann folglich nur die Attraktivität materieller Errungenschaften des Westens hervorgehoben werden.

„Meinte dieser Pionier mit der Aussage die materielle Überlegenheit der Zivilisation, die schönen Straßen, die Ordnung, die Industrie, die Wissenschaften, den umsichtigen und wohlherzogenen Umgang, die Gesellschaftsfähigkeit, die militärischen Stärke und die anderen Vorzüge? Wir erkennen jene Vorzüge an und wir sezieren unsere Schwächen. (...) Doch die Muslime, selbst wenn sie ihrem Islam fernbleiben und von seinen Vorzügen Abstand nehmen, sind immer noch Muslime. Und die Ungläubigen sind (und bleiben) Ungläubige, auch wenn sie materiellen Fortschritt, einen (hohen) Lebensstandard, Wohlstand, Stärke und Schmuck erreicht haben. Dort ist der Unglaube, hier ist der Glaube an Gott und an den Jüngsten Tag, dies ist ein essentieller Unterschied, und die anderen Unterschiede sind unwesentlich.“⁸⁰

Letztlich gilt es sich vor der Gefahr der kulturellen Assimilierung zu hüten, denn „die Anderen“ werden, anders als das von ʿAbdūh überlieferte, provokative Zitat nahelegt, Yasin

⁷⁹ Zitiert nach MAM, S.122

⁸⁰ Ebd., S.122-3: „Kilma mā kāna yaqṣud bihā hāḍa-r-rāʿid al-mabhūr bi-t-tafawwuq al-māddī li-ḥiḍārat aš-šawāriʿ an-naẓīfa, wa-n-niẓām wa-š-šināʿa wa-l-ʿulūm wa-l-muʿāmalā al-ḥaṣīfa al-mutaʿaddaba wa-l-ḥiyāqa al-iḡtimāʿiya wa-l-qūwa al-ʿaskarīya ilā sāʿir al-mazāyā? Wa nuḡarriḥ li-l-muqārana al-ʿufuqīya al-ʿarḍīya (...) Lakinna al-muslimīn wa ʿinna taḥallafū ʿan islāmihim wa taḥallū ʿan mazāyāhi lā yazālūna muslimīn. Wa-l-ḡāhiliyūn ḡāhiliyūn wa law balāḡū mā balāḡū min ar-raḡī al-māddī wa-r-raḡāʿ al-maʿāšī wa-t-tārwa wa-l-qūwa wa-l-zayna. Kufr hunāk wa ʿimān bi-llāh wa-l-yawm al-āḥir hunā, hāḍa farq ḡawharī, wa-l-fawāriq al-ʿuḥra ʿaraḍīya.“

zufolge nie den Islam praktizieren oder islamische Wertvorstellungen verwirklichen können, ohne nominell und mit innerer Überzeugung Muslime zu sein. Yasin fühlt sich in seiner Ablehnung jeglicher kultureller Annäherung, und sei es auf theoretischer Ebene, durch Gottes Vorsehung (*sunnat allāh fi-t-tārīḥ*) und die Strafandrohungen im koranischen Text bestätigt. Bei der Beurteilung von Islam und *ḡāhiliya* darf es deshalb keine Relativierung geben.

„Islam ist wahr (*ḥaqq*) und *ḡāhiliya* ist nichtig (*bāṭil*). Er ist das Licht und sie ist die Dunkelheit, unabhängig von den unwesentlichen Vorzügen und Fehlern. Ich verlagere den Vergleich von der Erde in den Himmel, aus der Perspektive des irdischen Lebens zum Blickwinkel der Ewigkeit.“⁸¹

Es folgt das Koranzitat:

„Du darfst dich ja nicht dadurch irre machen lassen, dass diejenigen, die ungläubig sind, sich frei (und ungestraft) im Land herum treiben. (Es ist nur) eine geringfügige Nutznießung (die ihnen gewährt wird)“⁸²

Auf deutliche Weise tritt hier das Problem hervor, das entsteht, wenn Yasin sich in „säkularer Sprache“, indem er den Glauben als Kriterium der Beurteilung ausklammert zu dem Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen äußert. Die klare Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Hell und Dunkel, zwischen Recht und Unrecht droht nicht nur an Kontrast zu verlieren und zu verschwimmen, sondern vielmehr mit umgekehrten Vorzeichen zur Geltung zu kommen - aus Yasins Perspektive ein höchst beunruhigendes und gefährliches Phänomen. Von dem verstörenden Gebiet der Selbstkritik, auf das er sich begeben hat, kehrt er in seinen argumentativen Bezugsrahmen zurück auf das Gebiet des Schriftglaubens, dorthin, wo die Hierarchie unter den Menschen, gemessen an ihrem Glauben, durch die göttliche Offenbarung auf ewig festgeschrieben ist.

3.1.2. Die westliche Frau

Einen besonderen Platz innerhalb seiner Definition der *ḡāhiliyya* hat Yasin für die Frauen reserviert. Das „Sich herausputzen“ (*tabarruḡ al-ḡāhiliyya*)⁸³ taucht als eins der vier Merkmale auf, das er in seinem französischen Buch „Islamiser la modernité“ mit dem

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Die Übersetzung des von Yasin zitierten Koranverses (3:196-7) stammt von Paret.

⁸³ Hier zitiert Yasin die Verse 33:32-33, in denen es heißt: „(...) und putzt euch nicht heraus wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte“ („wa lā tabarraḡna tabarruḡ al-ḡāhiliyya al-ʿūlā“; Übersetzung Paret).

Ausdruck „Entwürdigung der Frau“ („avilissement de la femme“) übersetzt.⁸⁴ Die Übersetzung weist auf die in islamistischen Diskursen geläufige Vorstellung hin, der zufolge eine enge kausale Verbindung zwischen der beklagenswerten Situation der Frau und ihrem Habitus, mit anderen Worten, der Art und Weise ihres öffentlichen Auftretens, besteht. Nicht nur durch ihre Kleidung, sondern durch sämtliche Verhaltensweisen, die verführerische Wirkung auf das männliche Geschlecht entfalten könnten, trägt die Frau zu ihrer misslichen Lage bei. Die westliche Frau lässt sich nach Yasins Interpretation bereitwillig auf ihr Schicksal als Sexualobjekt des Mannes ein, und eignet sich daher, trotz ihrer Überlegenheit gegenüber der muslimischen Frau auf den Gebieten der Bildung, des Berufs und der Ökonomie, nicht als Vorbild für muslimische Frauen.

„La supériorité de la femme occidentale sur celle de nos sociétés est criante sur le plan de l’instruction, de l’activité productive et de l’indépendance économique qui la met à l’abri du besoin, à l’heure où la femme chez nous est à la merci de l’homme sur ce plan. Mais cette supériorité n’empêche pas la femme occidentale de vivre un drame individuel et social profond. (...) Arrachée à la servitude brutale de l’homme, elle est jetée proprement en pâture à l’homme, objet consentant de désir et poupée maquillée; poupée de cire, poupée de son!“⁸⁵

Wie auf anderen Gebieten begegnet Yasin auch in der Frauenfrage von westlicher Seite geäußerten (stereo)typischen Vorwürfen gegenüber einem monolithisch erscheinenden Islam mit (stereo)typischen Vorwürfen gegenüber einem monolithisch erscheinenden Westen; der Kern des Vorwurfs, in diesem Fall die „Unterdrückung der Frau“, wird in gleicher Form erwidert. Die jeweiligen Begründungen unterscheiden sich jedoch bekanntermaßen. Für Yasin besteht die Ursache für das „Drama“ der westlichen Frau in der Verkennung ihrer natürlichen Berufung.

„La vocation naturelle de la femme dans les sociétés avancées n’est pas seulement frustrée, mais systématiquement assassinée pour des raisons sordidement économiques et licencieusement sordides. La fierté de toute femme en tant que femme est d’engendrer le genre humain et de perpétuer la race humaine.“⁸⁶

Yasin verweist auf die demographische Entwicklung in westlichen Ländern, die er als Zeichen für deren Niedergang deutet und betont die Rolle der Frau als Garant (oder eben Gefahr) für die familiäre und gesellschaftliche Ordnung und Stabilität, noch prägnanter formuliert: als „Dreh- und Angelpunkt für das gesellschaftliche Gebäude“.⁸⁷ Ökonomische

⁸⁴ IM, S.210.

⁸⁵ Ebd., S.195f.

⁸⁶ Ebd., S.196.

⁸⁷ Ebd., S.200.

Zwänge und die typisch westliche „sexuelle Freizügigkeit“ führen dazu, dass diese ihre natürliche Aufgabe vernachlässigt, so dass (weiterer) „Sittenverfall und Kriminalität“ („*déliquescence et délinquance*“) drohen. Insgesamt wird Yasins Bemühung deutlich, der Frau (im allgemeinen) die Verantwortung für den moralischen Zustand der Gesellschaft zuzuschreiben und die westliche Frau ebenso wie die westliche Moderne in ihrer Gesamtheit als abschreckendes Beispiel darzustellen.

3.1.3 Die politische Hegemonie des Westens

Yasins Vorwürfe betreffen nicht nur die ideologische Beeinflussung durch den Westen, in deren Folge politische Strömungen wie der Marxismus, der Liberalismus und der Nationalismus Anhänger in Marokko fanden, sondern beziehen sich ebenfalls auf die politische Hegemonie des Westens. Dem Gegensatz zwischen *ḡāhiliya* und Islam fügt er eine weitere Gegenüberstellung hinzu: Den „arroganten“ Ungläubigen (*al-mustakbirūn*) stehen die „unterdrückten“ Muslime (*al-mustaḏʿafūn*) gegenüber. Damit projiziert Yasin, wie auch im Fall des *ḡāhiliya*-Begriffs, zwei koranische Begriffe in die Gegenwart, um die politische Situation zu charakterisieren. Im Koran beziehen sich die Begriffe auf den Gegensatz zwischen den verfolgten bzw. „unterdrückten“ ersten Muslimen und den hochmütigen, „arroganten“ Mekkanern, deren Mehrheit die neue, von Muhammad vorgetragene Botschaft zunächst ablehnte.⁸⁸ Zudem werden mit diesen Begriffen Ungläubige und Gläubige in vorislamischen Zeiten bezeichnet, wie etwa in den Versen über das Volk der *Tamūd*, das der koranischen Erzählung zufolge nicht auf seinen Boten *Ṣāliḥ* – ebenso wie Muhammad ein Verkünder der göttlichen (monotheistischen) Botschaft – hören wollte.⁸⁹

Yasin zitiert mehrere Verse aus dem Koran, in denen den „Hochmütigen“ Bestrafung im Jenseits angedroht wird, um die unterdrückten Muslime in der Moderne auf das göttliche Urteil hinzuweisen, welches sie am Tag des Jüngsten Gerichts erwartet.⁹⁰ Die letzten hundert Jahre beschreibt Yasin als „gewalttätigste Zeitspanne in der Geschichte der Menschheit“ (*aʿnaf fatra fī tāriḫ al-baṣarīya*).⁹¹ Während er sich in „Islamiser la modernité“ insbesondere der blutigen französischen Kolonialgeschichte – besonders in Algerien, aber auch in Marokko-

⁸⁸ AD, S.425f.

⁸⁹ Vgl. Koran 7:73-79.

⁹⁰ AD, S.425-431. Als von Yasin zitiertes Beispiel sei Vers 7:36 genannt.

⁹¹ AD, S.425.

widmet, beklagt er in „Al-‘adl: al-islāmīyūn wa-l-ḥukm“ („Die Gerechtigkeit: Die Islamisten und die Herrschaft“) vor allem die Vormachtstellung der USA, die Bedrohung der Würde der Muslime, die durch die militärische Präsenz der US-amerikanischen Truppen in der Nähe der heiligen Stätten (in Saudi-Arabien) ausgeht, und ihre militärische Unterstützung für den Staat Israel⁹², dessen Existenz für Yasin eine weitere Facette der modernen *fitna* darstellt.⁹³

Yasins Beurteilung des Palästina-Problems offenbart ein weiteres Mal sein essentialistisches Denken, das in seiner „koranischen Lesart“ der Geschichte wurzelt.⁹⁴ Die Häufigkeit der Koranverse, in denen die Juden (bzw. „die Kinder Israels“, arab.: *banū isra‘īl*) als hochmütig und frevelhaft dargestellt werden, lässt Yasin folgern, jene besäßen ein unveränderliches Wesen, dem man mit „absolutem Mißtrauen“ begegnen müsse.⁹⁵ Aufgrund dieser Wesenzuschreibung gerät seine Kritik des Zionismus zu einer Aneinanderreihung antisemitischer Klischees, gepaart mit dem offensichtlichen Bemühen, das Ausmaß und die Bedeutung des Holocausts (den er mit Anführungszeichen versieht) zu relativieren.⁹⁶

Die Existenz des israelischen Staates und dessen Unterstützung durch die USA begreift Yasin als das herausragende Phänomen der ungerechten Verteilung der Macht.⁹⁷ Weder politische noch materielle Gerechtigkeit kann es Yasin zufolge bei einer Fortsetzung der modernen Entwicklungen geben. Dazu zählt er die allgemeine wirtschaftlich-politische Abhängigkeit der südlichen Länder, den profitorientierten Waffenhandel westlicher (nördlicher) Länder, zu deren Abnehmern nicht selten diktatorische Regime zählen, die unterschiedlichen Maßstäbe der Beurteilung (die sogenannten *double standards*), die dafür sorgen, dass westliche, demokratische Regierungen diktatorische Herrscher in islamischen Ländern stützen, sowie der ungehinderte Zugriff der USA auf das Öl arabischer Staaten.⁹⁸

3.2 Die *fitna*: Realität und Gefahr für die marokkanischen Muslime

Während Yasin den Begriff *ḡāhiliya* allgemein zur Bezeichnung unislamischer -und damit ungläubiger- Gesellschaften, insbesondere den Westen, verwendet, bezieht er sich mit dem

⁹² AD, S.425f.

⁹³ IM, S.83f., S.119f. Der Staat Israel wird als „Epreuve“ (Prüfung) für die Muslime bezeichnet; AD, S.425f.

⁹⁴ IM., S.119.

⁹⁵ Ebd., S.125.

⁹⁶ Ebd., S.113f. Ausführlich zur Position Yasins gegenüber Israel und den Juden, vgl. Maddy-Weitzman 2003.

⁹⁷ IM, S.13f.

⁹⁸ Ebd., S.13-19.

Begriff *fitna* auf innerislamische Manifestationen der Spaltung und der Zwietracht sowie auf Phänomene, die *von innen* die Einheit der Muslime gefährden oder bereits teilweise zerstört haben. Diese Phänomene werden als „Prüfung“ bzw. als „Herausforderung“ – dies ist ebenfalls mit *fitna* gemeint - der Muslime begriffen. Die *fitna* ist Yasin zufolge das Ergebnis einer Vermischung des Islam mit der *ḡāhiliya*, des Wahren (*ḥaqq*) mit dem Nichtigen (*bāṭil*).⁹⁹ Der Begriff der Vermischung beschreibt einerseits die Beeinflussung der Muslime durch den Westen, mit anderen Worten das Phänomen der „Verwestlichung“ (arab.: *taḡrīb*). Doch Yasin trifft eine Unterscheidung zwischen dem „äußeren“ und dem „inneren Feind“ und weist damit auch den Muslimen eine Verantwortung für die „Vermischung“ zu, die er in der Schrift „*Nazarāt fi-l-fiqh wa-ṭ-ṭārīḥ*“ als „gefährliche Abweichung“ (*inḥirāf ḥaṭīr*) bezeichnet.¹⁰⁰ Diese Abweichung erfolgte nicht erst in der Moderne, sie begann bereits wenige Jahre nach dem Tod des Propheten, genauer formuliert nach der Phase der „rechtgeleiteten Kalifen“ (*al-ḥulafāʾ ar-rāšidūn*), die mit der Ermordung des vierten Kalifen Ali im Jahre 661 endete. Für Yasin stellt das Ende dieser Periode den Übergang von einer idealen islamischen Gemeinschaftsordnung zu einer inzwischen über 1300 Jahre andauernden Phase der ungerechten Herrschaft und der Spaltung unter den Muslimen, kurz: der *fitna* dar. Die „historische Abweichung“ (*al-inḥirāf aṭ-ṭārīḥi*) war also zunächst eine Abweichung von der islamisch legitimierten Herrschaft. Aus dieser Perspektive betrachtet war die ungerechte Herrschaft der Ausgangspunkt für alle weiteren negativen historischen Entwicklungen.

„Mit der Beendigung des rechtgeleiteten Kalifats ging die (Praxis der) Konsultation (*ṣūra*), die Gerechtigkeit (*ʿadl*) und das rechte Handeln (*iḥsān*), mit den Umayyaden kam die Willkür, und mit den Jahrhunderten weitete sie sich aus und besetzte die Erde, und die Menschen gewöhnten sich daran, von dem umayyadischen und dem abbasidischen Kalifat etc. zu hören. Sie lebten mit dem Trugbild der Namen ohne kritische Prüfung der Benennungen. Der Prophet Gottes nannte es eine Zwangsherrschaft (*mulk ʿādd wa mulk ḡabarī*) und die „Historiker“ nannten es Kalifat, und die Lüge überlistete die Generationen. Wir liebten uns durch den Ruhm dieses „Kalifats“ täuschen und tun es immer noch. In der Tat war das Gerüst des Islam durch die äußere Feindschaft heftig bedroht. Doch in ihrem Schatten schlich sich die innere Feindschaft heran, als die Stimmen, die das Verwerfliche verboten, zum Schweigen gebracht, die freie Meinung ermordet und das Tor des Idjtihad geschlossen wurden. In ihrem Schatten und im Verborgenen der Konflikte entstanden die intriganten Glaubensrichtungen, die islamische Gemeinschaft wurde in einen sunnitischen und einen schiitischen Teil auseinandergesprengt, und die Wissenschaft zerbarst in spezialisierte Teile, deren Vertreter zu einer umfassenden Betrachtung nicht in der Lage waren. Aus Angst vor den Herrschern wagte es niemand, das Programm der Sunna und des Koran darzulegen.“¹⁰¹

⁹⁹ AD, S.534.

¹⁰⁰ Yasin, *Nazarāt fi-l-fiqh wa-ṭ-ṭārīḥ*, 1995, S.7.

¹⁰¹ Ebd., S.7.

Für Yasin garantierte die Herrschaft der rechtgeleiteten Kalifen das Fortbestehen der idealen islamischen Gemeinschaft. Das Ende dieser Phase bedeutete die Abkehr von der islamischen Ordnung, die er ganz wesentlich mit der Einheit der *umma* verknüpft. Doch wiewohl Yasin die mit den folgenden Herrscherdynastien assoziierte Tyrannei (*tāğūt*) zur Ursache für das Auseinanderbrechen der islamischen Gemeinschaft erklärt, lassen sich schwerlich sämtliche von ihm angeführte Konsequenzen einzig und allein auf einen bestimmten historischen Zeitpunkt zurückführen.

Die Begriff der *fitna*, des „inneren Angriffs“, zusätzlich zum „äußeren Angriff“ ist gerade deshalb entscheidend, weil er für Yasin bedeutet, dass es in der Verantwortung der Muslime liegt, aktiv zu werden und ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Yasin hat sich persönlich dieser Verantwortung gestellt, indem er gesellschaftliche Phänomene seit mittlerweile dreißig Jahren kritisiert und für Veränderungen im Sinne des Islam eintritt. Die politischen Umstände haben ihn indes gezwungen, seinen Aktivismus weitestgehend auf das marokkanische Staatsgebiet zu begrenzen, wiewohl sein Blick die nationalstaatlichen Grenzen überschreitet. So betrifft seine innerislamische Kritik in erster Linie Phänomene und Entwicklungen innerhalb der marokkanischen Gesellschaft. Zu den Missständen, die er in Marokko kritisiert, und die er mit dem Terminus *fitna* bezeichnet, gehören so unterschiedliche Phänomene wie die Unterdrückung der Frau und der „sektiererische Fanatismus“ der Berber. Seine Kritik richtet er vor allem an das marokkanische Regime, insbesondere an den König und den ihn umgebenden zentralen Staatsapparat, der in Marokko traditionellerweise als *Makhzen* bezeichnet wird. Es handelt sich um eine Kritik an der Form, besonders jedoch an den realen Auswirkungen der Herrschaft.

Die unislamische Herrschaft (*ḥukm al-ğāhiliya*) ist – neben dem Unglauben - ein weiteres Merkmal der *ğāhiliya*. Sie wird sowohl von Nichtmuslimen als auch von Muslimen ausgeübt.

„Die ungerechte Herrschaft der *ğāhiliya* ist Ausdruck der Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Beherrschten, (sie ist) Ausdruck der Bindung der Gesellschaft an das religiöse Gesetz oder ihrer Flucht vor diesem (Gesetz), sie ist Ausdruck der Politik, welche entweder nach dem Prinzip der Beratung erfolgt, die rechtmässig ist, oder aber nach dem Prinzip der Willkür, das die ungläubigen Unwissenden in den unwissenden und ungläubigen Gesellschaften praktizieren. Das alles ist *ğāhiliya* innerhalb der *ğāhiliya*. Oder es ist eine Politik der Kolonisierung und Besetzung, wie sie die ungläubigen Unwissenden gegenüber den Muslimen praktizieren, und sie ist ein Unglück. Oder es handelt sich um eine Politik der quälenden oder aufgezwungenen Herrschaft, die islamisch gekleidete (Herrscher) im Namen des Islam praktizieren, oder verschleierte Thronerben, oder tyrannische Heuchler, denen gegenüber die

islamische Gemeinschaft schweigt und denen sie sich unterwirft, da jene das Schwert haben, oder weil sie ihr einziges Rückgrat sind, und jene (Politik) ist fitna.“¹⁰²

Mit dieser Charakterisierung der im Namen des Islam ausgeübten ungerechten Herrschaft stellt Yasin einen Gegensatz zwischen dem Herrscher und der muslimischen Gemeinschaft her. Die Muslime unterwerfen sich ihrem Herrscher aus Furcht vor dessen gewalttätiger Unterdrückung oder aus Furcht vor der Alternative, die sie als bedrohlich und unberechenbar empfinden.¹⁰³ Das islamische Gewand des Herrschers, so ließe sich ebenfalls vermuten, könnte im übrigen dazu führen, dass einige Muslime auf die Symbolik der Macht hereinfallen, und den Tyrannen seiner Verfehlungen zum Trotz als legitimen Herrscher anerkennen. Auch wenn Yasin dies nicht selbst ausdrücklich formuliert, so ist doch aus all seinen Schriften ersichtlich, dass seiner Auffassung nach diese Beschreibung auf die marokkanischen Verhältnisse zutrifft. Es bedarf im übrigen keiner islamistischen Grundeinstellung, um festzustellen, dass der Einsatz von Gewalt und der wohlüberlegte Gebrauch religiöser Symbolik zum festen Repertoire des marokkanischen Königs und der Repräsentanten der zentralen Staatsmacht gehören. Eine strikte Trennung zwischen einer islamischen Idealen zugeneigten, muslimischen Bevölkerung und einem unislamischen, königlichen Herrscher vorzunehmen, würde zweifelsohne eine idealisierte, realitätsfremde Sicht auf die tatsächliche Situation in Marokko voraussetzen. Dieser Vorwurf kann Yasin nur in eingeschränktem Maße gemacht werden, da er aus langjähriger eigener Erfahrung um die unterschiedlichen politischen Positionen und Praktiken innerhalb der marokkanischen Gesellschaft weiß, und diese in seiner Kritik durchaus berücksichtigt. Er distanziert sich deutlich von „Laizisten“, königstreuen Religionsgelehrten, Sufis und konkurrierenden Islamisten. Dennoch tendiert er zu einer Sichtweise, der zufolge eine große Mehrheit unterdrückter Muslime (*mustaḍʿafūn*) einer kleinen, arroganten Clique von Usurpatoren (*mustakbirūn*) gegenübersteht.

Wie bereits aus der Darstellung seines Lebenslaufes zu entnehmen ist, richtete sich Yasin mit seiner vehementen Kritik ebenso direkt an die Person des Königs. Etwa eineinhalb Jahre nach seiner Inhaftierung aufgrund des offenen Briefes „Der Islam oder die Sintflut“ (*Al-islām aw*

¹⁰² AD, S.537-538: „fa ʿinna „ḥukm al-ḡāhiliyya“ zāhir al-ʿalāqa bayna ʿl-ḥākim waʿl-maḥkūm, zāhir taqayyud al-muḡtamaʿ biʿš-šarʿ aw tafallutihi minhi, zāhir as-siyyāsa ʿimmā ʿan takūn šūrā fa hiyya ḥaqq, aw takūn istibdādan yumārisuhu ḡāhiliyyūn kuffār ʿalā muḡtamaʿāt ḡāhiliyya kāfira. Faʿl-kull ḡāhiliyya fī ḡāhiliyya, aw takūn istiʿmāran wa iḥtilālan yumārisuhu ḡāhiliyyūn kuffār ʿalā ʿl-muslimīn fa hiyya muṣṭaba, ʿan takūn mulkan ʿāḍḍan aw ḡabariyyan yumārisuhu bi ism al-islām mutalabbisūn biʿl-islām aw mastūrūn wāriṭūn liʿl-ʿurūṣ aw munāfiqūn tuḡāt taskut ʿanhum al-umma wa taḥḍaʿ liʿanna maʿahum as-sayf aw liʿannahum šawkatuhā al-waḥīda, wa tilka fitna.“

¹⁰³ Diese Furcht ist als Motiv der These zu deuten, der zufolge eine Notwendigkeit (*ḍarūra*) besteht, dem Herrscher als Muslim auch dann Folge zu leisten, wenn dieser ungerecht ist, um ein (vollständiges) Auseinanderbrechen der islamischen Gemeinschaft zu verhindern.

aṭ-ṭūfān) meldete sich Yasin im Jahr 1976 erneut (aus der psychiatrischen Klinik, in die er verwiesen wurde) zu Wort, und verfasste ein Memorandum an Hasan II., „Mémoire à S.M. le roi“.¹⁰⁴ Im November 1999, kurz nach dem Tod Hasan II., wendete er sich mit einem ebenfalls in französischer Sprache verfassten Schreiben an den neuen marokkanischen König, Muhammad VI.¹⁰⁵ Seiner politischen Linie ist Yasin über die Jahre treu geblieben: Er versucht Hasan II. und später Muhammad VI. davon zu überzeugen, seinen Ratschlag (*naṣīḥa*) zu befolgen, in Reue (*tawba*) zu Gott zurückzukehren und die Pflichten eines gerechten islamischen Herrschers zu erfüllen. Er fordert sie dazu auf den (achten) Umayyaden-Kalifen ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz (regierte 717-720) als Vorbild zu betrachten und ihm nachzueifern. Der zweite Kalif namens ʿUmar gilt bis heute vielen Muslimen als Sinnbild eines gerechten und gottesfürchtigen Herrschers. Dessen Vorbildfunktion für den marokkanischen König ergibt sich für Yasin insbesondere aus zwei Gründen, die zum einen die Legitimation der Herrschaft, zum anderen die Fürsorgepflicht des Herrschers gegenüber den Gläubigen betreffen.

3.2.1 Die Frage der religiösen Legitimation

In *Al-islām aw aṭ-ṭūfān* schildert Yasin ausführlich einige Begebenheiten aus dem Leben ʿUmars, hebt jedoch besonders die Umstände der Ernennung zum Kalifen hervor. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern, so die Version Yasins, bestand ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz darauf, sich von den versammelten Muslimen erst nach interner Beratung (*ṣūra*; im Zitat ʿUmars: *maṣūra*) durch den üblichen Treueschwur bzw. Huldigung (*bayʿa*) bestätigen zu lassen. Der mit jenem Schwur traditionell verknüpften Gehorsamsverpflichtung sollten die Muslime nur solange nachkommen, wie er selbst sich als gehorsam gegenüber Gott erweisen würde.¹⁰⁶ Diese Form des Paktes zwischen Herrscher und Volk, zwischen dem Kalifen und den Gläubigen wie sie von ʿUmar praktiziert wurde, bezeichnet Yasin als *mubāyaʿa*.¹⁰⁷ Mit diesem Begriff betont er den vertraglichen Charakter der Ernennung und die Gegenseitigkeit der Verpflichtung, die aus ihr erwächst. Für Yasin stellt diese vertragsmäßige Form der *bayʿa* die islamisch korrekte Praxis dar, die jedoch bedauerlicherweise - mit Ausnahme ʿUmars - nur von den vier rechtgeleiteten Kalifen beherzigt wurde. An mehreren Stellen bezeichnet

¹⁰⁴ Yasin: *Mémoire à S.M. le roi*, 1976.

¹⁰⁵ In der englischen Übersetzung: Yasin: *To whom it may concern*, 1999, vgl. Kap. 2.

¹⁰⁶ IT, S.90-92.

¹⁰⁷ Ebd., S.91.

Yasin daher ‘Umar als „fünften Kalifen“ („al-ḥalīfa al-ḥāmis“) ¹⁰⁸, und verdeutlicht auf diese Weise implizit seine Vorstellung von einem eindeutigen Bruch in der islamischen Geschichte, von der Zeit der gerechten Herrschaft unter den vier rechtgeleiteten Kalifen zu der bis heute andauernden Periode der *fitna*, d.h. vor allem der ungerechten Herrschaft und der mangelnden Einheit der Muslime. ¹⁰⁹ Yasin zitiert dieses Beispiel, weil der marokkanische König ¹¹⁰ laut Artikel 19 der marokkanischen Verfassung den Titel „Anführer/Befehlshaber der Gläubigen“ (*Amīr al-muʿminīn*) trägt. Historisch gesehen wurde der Titel *Amīr al-muʿminīn* vom zweiten der vier rechtgeleiteten Kalifen, ‘Umar I. (regierte 634-644), zum ersten Mal in Anspruch genommen, der ihn seinem Kalifentitel hinzufügte. Mit dem Anspruch auf die Rolle des Anführers der Gläubigen ist seitdem der Anspruch auf das Amt des Kalifen verbunden. ¹¹¹

Yasins offene Briefe enthalten keine explizite Rücktrittsforderung an den König. In *Al-islām aw at-ṭūfān* fordert er Hasan II. vielmehr dazu auf, sich neu zu legitimieren, indem er sich wie ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz auf eine - unabhängige Beratung einschliessende - *mubāya‘a* stützt, statt alljährlich eine *bay‘a*-Zeremonie abzuhalten, die auf Zwang beruht („*mubāya‘a min ṭarafayn badala al-bay‘a al-mafrūḍa*“). ¹¹² Sein Plädoyer für eine auf *mubāya‘a* beruhende Legitimation des Herrschers sieht er durch malikitische Recht bestätigt, genauer durch einen von Mālik bin Anas (ca.710-795, auf ihn geht die in Marokko dominierende malikitische Rechtsschule zurück) zitierten Prophetenausspruch (*ḥadīth*), demzufolge Muhammad eine unter Zwang erfolgte Scheidung als unzulässig erklärte. Yasin vergleicht den Pakt zwischen Herrscher und Gläubigen mit einem Ehevertrag und folgert, dass ein durch Zwang zustande gekommener Pakt ebenso unzulässig sei. ¹¹³ Tatsächlich gehört das seit 1979 von Hasan II. zu einem öffentlichen Ereignis transformierte Ritual der *bay‘a* zu den eindrucksvollsten Manifestationen der Macht des marokkanischen Königs. Es ist Teil der allgemeinen Strategie des Königshauses, die Kraft der Symbole zu nutzen, um die eigene Legitimation in der

¹⁰⁸ Vgl. IT, S.57, 65.

¹⁰⁹ Zur frühislamischen Praxis der *bay‘a* und späteren Versuchen durch muslimische Gelehrte, sie als symbolischen Ausdruck eines Vertrages theoretisch zu verankern, siehe Krämer 1999, S.104-107. Zum Thema Kalifatsdoktrin, siehe auch Tozy 1999, S.31f.

¹¹⁰ Erst 1957, ein Jahr nach der marokkanischen Unabhängigkeit, nahm der marokkanische Sultan (Muhammad V.) den Königstitel an. Munson verweist auf den generellen “Trend” unter islamischen Herrschern im 20. Jahrhundert, durch Annahme des Königstitels ein „moderneres“ und „westlicheres“ Bild abzugeben: „Throughout most of Islamic history, the term *malik* was one of opprobrium symbolic of the transformation of the contractual caliphate into a hereditary monarchy. In the twentieth century, however, it was embraced by many Muslim rulers as part of an attempt to modernize and westernize their governments and thus eliminate the image of Oriental despotism evoked by the word *sultan*.” Munson 1993, S.126

¹¹¹ Im Gegensatz dazu wurde mit dem Titel „*Amīr al-muslimīn*“ (Anführer der Muslime), den sich als erste die Almoraviden-Herrscher gaben, nicht der Anspruch auf das Kalifenamt verbunden; die Almoraviden akzeptierten die Oberhoheit des abbasidischen Kalifen. Vgl. Encyclopedia of Islam 1960.

¹¹² IT, S.164.

¹¹³ Ebd., S.100, 164. Siehe auch Tozy 1999, S.79-80

öffentlichen Wahrnehmung zu verankern. Der marokkanische Soziologe Mohamed Tozy, der sich intensiv mit ideologischen Implikationen und politischen Konsequenzen dieser Strategie auseinandergesetzt hat, weist darauf hin, dass durch das Ritual eine direkte Verbindung zwischen dem marokkanischen König und dem Propheten sowie den rechtgeleiteten Kalifen hergestellt wird.

„La cérémonie d’allégeance est centrale dans la stratégie de légitimation du système politique marocain. Tous les producteurs de sens attachés au service du royaume s’acharnent à rappeler la filiation de la monarchie avec les premiers gouvernements de l’islam et s’appliquent à reproduire le rituel politique traditionnel. La fête nationale du 14 août, célébrée depuis 1979, permet de réintroduire le temps prophétique dans l’enceinte du pouvoir contemporain.“¹¹⁴

Der Text der *bay‘a* vom 14. August 1979, auch *bay‘a* von Oued-ed-Dahab genannt, da der Nationalfeiertag an die Besetzung der Westsahara-Provinz dieses Namens erinnert, zitiert mehrfach einen Ausspruch (*ḥadīth*) des Propheten, wonach jener den islamischen Herrscher als „Schatten Gottes“ bezeichnete, in Verbindung mit einem weiteren Ausspruch, demzufolge der Gehorsam gegenüber dem Herrscher die Pflicht eines jeden Muslim sei.¹¹⁵ Ganz im Gegensatz zu Yasins Vorstellungen wird die Gehorsamspflicht der Gläubigen nicht von einem tugendhaften, islamisch korrekten Verhalten des Herrschers abhängig gemacht, und eine vorhergehende Beratung (*šūra*) wird gar nicht erst erwähnt. Die Teilnehmer an diesem Ritual, die die offizielle religiöse und administrative Elite des Landes repräsentieren, betonen die Tradition der alawidischen Dynastie.¹¹⁶

„Nous chorfa, oulémas, notabilités, hommes et femmes, jeunes et vieux avons décidé donc à l’unanimité de renouveler à amir al-mouminine, défenseur de la foi et de la nation, S.M. le roi Hassan II., le serment d’allégeance comme l’avaient fait nos pères et ancêtres aux souverains alaouites.“¹¹⁷

Neben der durch den Propheten sanktionierten islamischen Tradition wird somit auch eine spezifisch marokkanische Herrschaftstradition als Legitimationsgrund angeführt. Für die öffentliche Wahrnehmung bei weitem eindrucksvoller dürfte indessen der optische Eindruck sein, der die institutionalisierte *bay‘a* bietet.

„La ritualisation de la *bay‘a* par une cérémonie annuelle d’allégeance qui clôture les festivités de la fête du Trône permet de mettre en scène un rite de recondiction qui remplit une multiplicité de fonctions. Le roi se donne en spectacle dans un appareil traditionnel qui aligne

¹¹⁴ Tozy 1999, S.27.

¹¹⁵ Ebd., S.28f.

¹¹⁶ Vgl. Kap. 2, S.1.

¹¹⁷ Zitat nach Tozy 1999, S.29

dans le même dispositif scénique les autorités élues représentant toutes les provinces et celles désignées par lui. L'alignement de tous, dans la posture de sujétion, introduit les élus dans l'espace de proximité et inhibe leur prétention à un pouvoir autonome. (...) Les sujets sont disposés en ligne. Chaque ligne représente une province. (...) L'image à promouvoir est celle d'une institution forte et éternelle.¹¹⁸

Diese Demonstration der königlichen Macht, die sich durch die geordnete, körperlich dargestellte Unterwerfung der Untertanen manifestiert, und die in der Sprache des Königs als Treueschwur (*bayʿa*) der Muslime gegenüber dem „Schatten Gottes“ interpretiert wird, ruft bei Yasin tiefe Empörung hervor.

„May God forgive the „man“ (gemeint ist Hasan II.; V.C.) the ritual of the Makhzen Baiʿa, which enjoined the dignitaries of the kingdom to prostrate themselves five times before the human idol in the commotion of the red-tarbooshed servants busy aligning the ranks of worshippers. How can dignitaries –ministers or senior officials tamed like watchdogs to bow low before the haughty master- have any dignity? What shall we say to God about a Makhzen which subjects free men to such impious and pagan ritual?“¹¹⁹

Yasin sieht in dem Ritual der *bayʿa* nur noch ein die menschliche Würde verletzendes, blasphemisches Schauspiel, das keine Gemeinsamkeit mit seiner Vorstellung von islamisch legitimer Herrschaft mehr aufweist, und das er aus diesem Grund als heidnisch charakterisiert. Als pure Heuchelei und gleichermaßen heidnisch –jedenfalls unislamisch, wie die Parallele zum Christentum verdeutlicht- erachtet er den nationalen Leitspruch „Gott, das Vaterland, der König“ (*allāh, al-waṭan, al-malik*), der den „harten Verfassungskern“, der nicht in Frage gestellt werden darf, symbolisch ausdrückt.¹²⁰

„Notre devise nationale est le mensonge le plus abject, l'illusion qui symbolise notre mystification au nom de l'islam. Notre trinité se dit: «Dieu, la patrie, le roi». Dieu n'est mentionné que par préséance de protocole, on adore le roi et l'on se fait tuer pour la patrie, y peut-on mais?“¹²¹

Keine Probleme hingegen bereitet Yasin die Praxis des Königshauses, sich über die genealogische Verbindung zum Propheten zu legitimieren. Wie bereits dargestellt (vgl. Kapitel 2), berief sich Yasin in seinem offenen Brief an den König (1974) selbst auf seinen Status als Scherif (*šarīf*). Die Genealogie der alawidischen Dynastie ist tatsächlich kaum kritisiert worden.¹²² Die Scherifen (*šurafāʾ*) genießen in Marokko traditionell großen Respekt, da ihnen der Besitz von *baraka* nachgesagt wird, ein durch göttliche Gnade verliehenes und

¹¹⁸ Tozy 1999, S.80f.

¹¹⁹ Yasin, To whom it may concern, 1999.

¹²⁰ Cubertafond 1999, S.176

¹²¹ Yasin 1976, Mémoire à S.M. le roi.

¹²² Vgl. Tozy 1999, S.84.

durch Vererbung weitergetragenes religiöses Charisma (oder auch: göttlicher Segen), das sich nach traditioneller Vorstellung insbesondere durch individuelle Durchsetzungsfähigkeit und Stärke offenbart.¹²³ Auf die *baraka* des Königs wurde vielfach verwiesen, als dieser in den Jahren 1971 und 1972 zwei Attentats- bzw. Putschversuche überlebte. Wie bereits erwähnt, wertete Yasin diese Ereignisse jedoch weniger als Beweis für das außerordentliche Charisma Hasan II. sondern vielmehr als Zeichen (*āyāt*) Gottes und als dessen eindringliche Warnung.¹²⁴ Munson zufolge kann der Einfluss der *baraka*-Vorstellung auf die Interpretation politischer Ereignisse durch die Bevölkerung generell nicht überschätzt werden.

„The king’s status as a sharif carries far more weight in the popular imagination than does his status as caliph. The majority of Moroccans, notably the illiterate and marginally literate, still believe in the king’s sharifian baraka. Yet belief in Hassan II’s baraka, though still important, does not have the political significance that some Western scholars think it does. So long as the ruler remains on his throne, uneducated Moroccans say he has retained his baraka. As soon as he is overthrown, these same Moroccans say he has lost it (or much of it).“¹²⁵

Munson begründet seine These mit der indifferenten Haltung vieler Marokkaner, insbesondere der traditionellen Landbevölkerung, als in der unübersichtlichen Phase nach dem Putschversuch im Juli 1971 über Radio die Nachricht vom Tod des Königs verkündet und die Republik ausgerufen wurde. Zwar ist das *baraka*-Konzept nach wie vor als wichtiger Bestandteil der religiösen Tradition anzusehen, sein dauerhafter Einfluss auf die Legitimität des Königs im Bewusstsein der (ländlichen) Bevölkerung hingegen eher gering.

„Most peasants assume that the king is sacred much as they assume that water is wet. The former assumption does not imply much more of a political commitment than the latter.“¹²⁶

Der Versuch des Monarchen, seiner Herrschaft durch die Integration religiöser Symbole in den Augen der Gläubigen (zusätzliche) Legitimität zu verschaffen, zeigt sich ebenfalls im Bereich des Rechts. Der marokkanische König ist als oberster *muğtahid* dazu berechtigt, durch freie Rechtsfindung (*iğtihād*), gestützt auf die religiösen Quellen Koran und *Sunna* (Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten), das islamische Recht, die Scharia (*šarīʿa*) auszulegen. Ein königliches Dekret (*zāhir*) besitzt den Charakter eines heiligen Aktes, die Gesetzesinitiativen des Königs unterliegen keiner juristischen Kontrolle.¹²⁷ Als Beispiel für die unantastbare Autorität des Königs auf dem Gebiet des islamischen Rechts führt Krämer

¹²³ Zum *baraka*-Konzept, seiner traditionellen Verankerung und historischen Bedeutung, vgl. Geertz 1988, S.71f.

¹²⁴ IT, S.53.

¹²⁵ Munson 1993, S.128-129.

¹²⁶ Ebd., S.129.

¹²⁷ Tozy 1999, S.94-95.

den Streit um die Überarbeitung des Personenstandsgesetzes (*mudawwanat al-aḥwāl aš-šahsiyya*) 1992-93 an. Hasan II. hatte die Auseinandersetzung, in deren Folge einige Religionsgelehrte (*‘ulamā’*) Frauen, die gegen eine Revision des Gesetzes protestiert hatten, der *fitna* und der Apostasie (*ridḍa*) bezichtigten, durch seine Stellungnahme abrupt beendet.¹²⁸ Der Text seiner Ansprache an die „marokkanische Frau“ offenbart neben dem Anspruch auf absolute Autorität in Fragen der Auslegung islamischen Rechts gleichermaßen die entschiedene Zurückweisung jeglicher „Einmischung“.

„Sache, ma chère fille, femme marocaine, que la Moudawana est d’abord une affaire qui relève de mon ressort. C’est moi qui porte la responsabilité de la Moudawana ou de sa non application. Réfère-toi à Moi. Garde-toi de mêler, lors de la campagne référendaire et des campagnes électorales qui suivent ce qui est du domaine de la religion et ce qui relève du temporel et de la politique.(...) Ecrivez-Moi. Ecrivez au cabinet royal (...). Si vous m’écoutez, car n’il y a que le serviteur de Dieu, Amir Al-Mouminine, qui soit en mesure de résoudre ce problème, je consulterai les Oulemas et ne croyez pas surtout que les Oulemas de ce pays sont des fanatiques.“¹²⁹

An der uneingeschränkten Macht des Königs hat sich in den vergangenen Jahrzehnten kaum etwas verändert. Zwar wird Marokko in Artikel 1 der Verfassung als „konstitutionelle, demokratische und soziale Monarchie“ bezeichnet, in Wirklichkeit werden demokratische Strukturen jedoch durch weitere Verfassungsartikel, die in der politischen Praxis rigoros umgesetzt werden, weitestgehend verhindert.¹³⁰ Der König besitzt uneingeschränkte Autorität über die „Souveränitätsministerien“ Verteidigung, Justiz, Äußeres und Inneres; die tatsächlichen Möglichkeiten der Opposition wie auch der Regierung, die der König jederzeit auflösen kann (Art.24), die politische Linie zu beeinflussen, sind äußerst eingeschränkt.¹³¹ Ein Vergleich der marokkanischen Monarchie mit konstitutionellen Monarchien europäischen Typs wäre daher unzutreffend.

„Der König ist der eigentliche Hauptakteur der marokkanischen Politik, d.h. er ist kein einendes Symbol ohne reale Machtbefugnisse und – wie in Spanien oder England – nur dazu bestimmt, die Ergebnisse des Wechsels zwischen politischer Mehrheit und Opposition zur Kenntnis zu nehmen.“¹³²

¹²⁸ Vgl. Krämer 2000, S.275.

¹²⁹ Zitat nach Cubertafond 1999, S.176-177.

¹³⁰ Erst 1962, sechs Jahre nach der Unabhängigkeit (2.3.1956) wurde Marokko in der Verfassung als konstitutionelle Monarchie deklariert, durch Wahlbetrug, Verhaftungen und Parteiverbote wurde das Parlament jedoch nach kurzer Zeit derart geschwächt, dass Hasan II. als nahezu absoluter Herrscher des Landes hervorging. vgl. Haarmann 1994, S.582f.

¹³¹ Cubertafond 1999, S.180.

¹³² Ebd., S.180.

Nach Artikel 23 der Verfassung ist die Person des Königs „unverletzlich und heilig“. Dieser Artikel zieht besondere juristische Konsequenzen nach sich: Der König ist vor jedweder juristischen Verfolgung geschützt und darf selbst nicht Gegenstand von Kritik oder humoristischer Darstellung sein. Die uneingeschränkte Macht des Königs, dies sollte betont werden, ist jedoch nicht der entscheidende Ansatzpunkt der Kritik Yasins. Ihm geht es weniger um abstrakte Überlegungen zur Regierungsform als vielmehr um die konkreten Ergebnisse, die der König mit seiner Politik erzielt. Als Maßstab der Beurteilung dient das Ideal der islamischen Gemeinschaft, für deren Existenz und Wohlergehen der Herrscher garantieren muss.

“Monarchy is not really the issue. According to contemporary Islamist thought, it is not so much the form of government that matters but its ethico-legal foundation and its function. Government and governance are perceived as techniques to see essential values implemented, and those values are Islamic ones – or simply Islam itself. Put differently, it matters not so much whether the head of state be called emir, sultan, king, *amir al-mu'minin*, or president, or even whether he descended of the Prophet and the Quraysh; what matters is that he fulfills his duties as an Islamic ruler, defending the faith, implementing the *shari'a*, and guaranteeing order.”¹³³

Yasin sieht die Pflichten eines islamischen Herrschers in Marokko sträflich vernachlässigt. Die Versuche seitens des Königs, seine Macht gegenüber gläubigen Muslimen zu legitimieren, indem er sich auf traditionelle religiöse Konzepte stützt und diese gegebenenfalls in seinem Sinne interpretiert, haben Yasin keineswegs überzeugt. Für ihn handelt es sich bei Hasan II. nur um ein weiteres Beispiel für den Typus des tyrannischen Herrschers im Laufe der islamischen Geschichte. Yasins zweiter Brief an den König, geschrieben in der psychiatrischen Klinik, in der er zwischen 1974 und 1976 inhaftiert war, bietet eine Aufzählung der kritisierten Missstände, die er mit dem Begriff der umfassenden „Korruption“, die sämtliche Bereiche der Gesellschaft betrifft, beschreibt.

„La Corruption chez nous a des ramifications partout, elle a des réseaux d'irrigation qui charrient la substance nocive, la leucémie et les humeurs pathologiques. Toutes nos institutions politiques, administratives, sociales en ont leur compte. Je n'ai pas le temps de parler du drame de la famille disloquée, des familles déchirées. Je ne parle pas des autorités centrales et locales, de leurs exactions. Je ne parle pas des régions rurales et de la misère paysanne. Je n'ai pas assez parlé de la dévastation que fait parmi notre jeunesse la drogue; je suis bien renseigné, étant en contact permanent avec les épaves humaines à l'hôpital psychiatrique. Les ramifications sont innombrables, j'en oublie.“¹³⁴

¹³³ Krämer 2000, S.279f.

¹³⁴ Yasin 1976: Mémoire à S.M. le roi.

Neben der moralischen „Korruption“ in der Gesellschaft, widmet Yasin sich in seiner Kritik jedoch auch der Korruption im engeren Sinne, der Korruption in der Verwaltung.

„La Corruption administrative a chez nous son style et ses traditions, elle est reine, elle est partout. Elle est grande, elle est petite, elle se fait en argent, elle se fait en nature, elle se fait en honneur. Tout se vend, tout s'achète ici. Si les choses ne tournent pas à votre gré, c'est que vous n'y avez pas mis le prix. Elle est forte, la Corruption; le roi fait semblant de lutter contre, le peuple rançonné lutte, elle résiste, elle revient à l'offensive, elle triomphe. Elle a des alliés hauts placés, elle a ses filières et sa hiérarchie, elle a ses tarifs et ses courtiers, elle a un marché florissant, elle est la vraie économie.“¹³⁵

Die herrschende soziale Ungerechtigkeit als Folge der Korruption ist eines der zentralen Themen in Yasins Schriften. Schon in seinem ersten offenen Brief an König Hasan II. hatte er diesen aufgefordert, dafür zu sorgen, dass sowohl der König selbst als auch seine Familie, seine Freunde und dem Königshaus nahestehende Personen ihre Reichtümer, die sie aus Yasins Sicht unrechtmäßig erworben haben, dem marokkanischen Volk zurückerstatten. Dem König hatte er nahegelegt, er möge seine zahlreichen Paläste verkaufen, um damit einen Beitrag zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit zu leisten.¹³⁶ Diese Forderung erneuerte Yasin gegenüber Muhammad VI., dessen Beiname „König der Armen“ auf der Hoffnung vieler Marokkaner beruhte, der junge Thronfolger werde sich, anders als sein Vater, dem Problem der Armut intensiver widmen. Als Vorbild empfahl Yasin, wie schon in der Frage der *bayʿa*, den Kalifen ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz.

„A matchless figure in post-caliphian history, Omar son of Abdelaziz was proclaimed king after the death of his uncle, king Suleiman. He commenced his reign by an unprecedented initiative: he returned to the people their expropriated possessions and ordered the royal family to do the same. Convinced of the rigour and uprightness of her extraordinary husband, the wife of Omar handed the king all her jewellery. It is the model that I innocently suggested, a quarter of a century ago, to the late king and that I suggest today without too much optimism, I must admit, to the mortal son of a dead king.“¹³⁷

Neben der ungleichen Verteilung des materiellen Wohlstands kritisiert Yasin die repressiven Methoden der Staatsmacht und die Willkür, der oppositionelle Kräfte bzw. all diejenigen, die sich in irgendeiner Form gegen die staatliche Ordnung auflehnten, insbesondere während der Regierungszeit Hasan II., ausgesetzt waren. Unter Berufung auf die malikitische Rechtsschule hatte Hasan II. 1972 (nach den misslungenen Attentatsversuchen) behauptet, er dürfe nicht zögern, ein Drittel des Volkes, welches mit schlechten Gedanken infiziert sei, zu eliminieren,

¹³⁵ Yasin, *Mémoire*, S.10. Zum Thema der Korruption vgl. IT, S.33.

¹³⁶ Vgl. IT, S.90f., 164f.

¹³⁷ Yasin, *To whom it may concern*, 1999. Vgl. auch IT, S.57f.

um die restlichen zwei Drittel des Volkes zu schützen, die „nicht so infiziert seien“.¹³⁸ Diesem Ausdruck der Entschlossenheit, seine Macht um jeden Preis zu verteidigen, ließ er eine Verschärfung repressiver Maßnahmen folgen, der zahlreiche Oppositionelle zum Opfer fielen.¹³⁹ Berühmtheit erlangte die Aussage Hasan II. gegenüber Vertretern von „Amnesty International“ (im Februar 1990), jedes Staatsoberhaupt besitze einen „geheimen Garten“ (*jardin privé*)¹⁴⁰. Mit diesem Begriff waren die zahlreichen Gefängnisse für politische Gefangene gemeint, die der König unterhielt.¹⁴¹ Besonders berüchtigt war das 1992 aufgelöste Gefängnis Tazmamart, ein entlegenes Straflager im Hohen Atlas, in dem achtundfünfzig Angehörige des Militärs, die an den Putschversuchen von 1971 und 1972 beteiligt gewesen waren, Jahrzehnte lang gefangen gehalten wurden.¹⁴² Munson bezeichnet den staatlichen Terror als „grundlegenden Charakterzug“ der marokkanischen Politik¹⁴³ und weist darauf hin, dass in westlichen Studien über die Rolle des Königs und die Frage der religiös-politischen Legitimation der Einsatz von Gewalt häufig unterschätzt, wenn nicht gar völlig übersehen worden sei.¹⁴⁴ Die Stabilität der marokkanischen Monarchie beruhe weniger auf der religiösen Legitimation des Königs als auf dessen wenig zögerlicher Haltung bei der Bekämpfung jeglicher Opposition – in Munsons Worten „the „strong man“ aspect of moroccan

¹³⁸ Munson 1999, S.134. Vgl. Yasins Kommentar zu diesem Ausspruch: IT, S.59.

¹³⁹ Munson listet zahlreiche, unterschiedlich motivierte –häufig von Jugendlichen ausgehende- Demonstrationen und Aufstände während der Regentschaft Hasan II. auf, bei denen, vor allem als Folge des rigorosen Einsatzes polizeilicher Gewalt, Tausende von Todesopfern zu beklagen waren. Vgl. Munson 1999, S.132-38. Das vermutlich bekannteste Beispiel für das Ausmaß der Repression, zu der auch die Bestrafung unbeteiligter Familienangehöriger gehören konnte, ist der Fall des Generals Muhammad Oufkir. Nach dem misslungenen Staatsstreich von 1972 wurde er als Drahtzieher hingerichtet (offizielle Version: Selbstmord), seine Familie (die Ehefrau, sechs Kinder und ein Cousin), wurde über vierzehn Jahre an einem unbekanntem Ort inhaftiert. Vgl. Munson 1999, S.140f.

¹⁴⁰ Zu Beginn der neunziger Jahre wuchs die internationale Kritik an Menschenrechtsverletzungen durch das marokkanische Regime. Ein wichtiger Auslöser war das Erscheinen eines Buches, das detaillierte Informationen über die Praktiken der Repression in Marokko enthielt: Perrault, 1990.

¹⁴¹ Auf zunehmenden Druck westlicher Menschenrechtsgruppen reagierte Hasan II., indem er im Herbst 1990 ein „Konsultativkomitee für Menschenrechte“ (*Comité consultatif des droits de l’homme, CCDH*) gründete und unabhängigen Menschenrechtsorganisationen einen gewissen Betätigungsspielraum überließ. Diese Phase markierte zugleich das Ende der sogenannten „bleiern Jahre“ („*les années de plomb*“), die Phase der besonders rücksichtslos ausgeübten Repression der siebziger und achtziger Jahre. Vgl. Perrault 1990.

¹⁴² Hanimann, Joseph, „Der lange Sprung über den eigenen Schatten“, in: FAZ, 7.7.2001. Quelle: „Informationen zur politischen Bildung“, Nr. 272/2001. Die Existenz dieses Straflagers war lange Zeit tabu, erst unter dem neuen König Muhammad VI. wurde es möglich, dieses Thema in der Öffentlichkeit anzusprechen. Ein im Jahr 2000 veröffentlichtes Buch über die Umstände der Haft löste einen „medialen Sturm“ auf und war nach kurzer Zeit vergriffen: Marzouki 2000. Vgl. Vermeeren 2002, S.63f.

¹⁴³ Munson 1993, S.142.

¹⁴⁴ Ebd., S.147: „Anthropologists, like many other Western observers, have tended to exaggerate both the religious and political significance of Hassan II.’s sanctity while completely overlooking his use of force and fear.“ Ähnlich argumentiert Krämer, die zusätzlich auf die Fähigkeit des Königs Hasan II. hinweist, Teile der Opposition zu kooptieren und Ängste vor bürgerkriegsähnlichen Verhältnissen für sich auszunutzen: „The fear of civic strife, or even civil war (*fitna*) of the king raging in neighboring Algeria, strongly worked in his favor. According to this logic, the choice was not so much “Islam or the flood” but “the king or chaos” (*al-malik aw al fitna*)“. Krämer 2000, S.278.

kingship“.¹⁴⁵ Diesen Aspekt gilt es hervorzuheben, um einerseits deutlich zu machen, welcher Art die gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen für den islamischen Aktivismus Yasins sind. Darüber hinaus verdeutlicht die Darstellung das Ausmaß staatlicher Repression in Marokko, wodurch der Aktivismus Yasins ebenfalls motiviert ist: Sein Begriff der Gerechtigkeit (*‘adl*) zielt nicht bloß auf eine Umverteilung materieller Güter, sondern ebenso auf eine Alternative zu einer Gesellschaft, in der Korruption, gewalttätige Proteste und polizeiliche Repression einen Teufelskreis bilden.

„On voit comme les valeurs islamiques sont concassées, comment la dignité humaine est foulée aux pieds, comment les hommes à oeuillères couvent la Corruption et favorisent, inconsciemment peut-être, son action dévastatrice. Ils ont comme seul remède la répression, et ils l’appliquent, incapables qu’ils sont de déraciner le mal, au symptôme violence des jeunes. La répression déshumanise le patient et le tortionnaire ; la parole jusqu’ici adéquate ne l’est plus pour décrire la torture.“¹⁴⁶

Aus der Perspektive Yasins sind die Gewalt und die Korruption Ausdruck der Zerstörung islamischer Werte. Bevor sein Gegenmodell der idealen islamischen Gemeinschaft, wie sie seiner Auffassung zufolge in der Frühzeit des Islam existierte, dargestellt wird, sollen zunächst die Positionen Yasins gegenüber gesellschaftlichen Gruppen veranschaulicht werden, deren politische Forderungen und Verhaltensweisen der Bildung einer einheitlichen islamischen Gesellschaft im Wege stehen.

3.2.2 Fitna in der Gesellschaft: Einheit der *umma* versus Pluralismus

Durch seine „Offenen Briefe“ an den König hat Yasin das Zentrum der marokkanischen Herrschaft direkt kritisiert und zu Veränderung aufgerufen. Das Phänomen der *fitna*, der Spaltung der islamischen Gemeinschaft, fordert in seinen Augen jedoch die gesamte muslimische Bevölkerung auf, sich für die (Wieder-)Herstellung der rechtmäßigen islamischen Gemeinschaft zu engagieren. Umso beklagenswerter erscheint Yasin die Existenz divergierender politischer Strömungen in Marokko, die politische Zurückhaltung der Religionsgelehrten und das von Ignoranz oder Imitation des Westens gekennzeichnete Verhalten der marokkanischen Frauen. Von seinen eigenen Vorstellungen abweichende politische Positionen und soziale Verhaltensformen kritisiert er nicht nur aufgrund inhaltlicher

¹⁴⁵ Munson 1999, S.132. Munson verweist u.a. auf „rituelle Beleidigungen“ der Person Hassan II. (die zumeist dessen dunkle Hautfarbe thematisieren), die im Verborgenen geäußert werden. Diese betrachtet er als bedeutende Indizien für die Haltung der Bevölkerung gegenüber dem König (S.130f.).

¹⁴⁶ Yasin 1976, Mémoire, S.10.

Differenzen, sondern ebenso, weil ihre bloße Existenz bereits einem seiner als grundlegend empfundenen islamischen Konzepte widerspricht. Es handelt sich um den -Yasin zufolge - unter Muslimen zwingend gebotenen „freundschaftlichen Zusammenhalt“ (*walāya*).¹⁴⁷ Als Beweis ihrer Notwendigkeit führt Yasin einige Koranverse an, in denen es heißt:

„Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes Willen Krieg geführt (w. sich abgemüht) haben, und diejenigen, die (ihnen) Aufnahme gewährt und Beistand geleistet haben, die sind unter einander Freunde (arab.: *ʿawlīyāʿ*). Zu denen aber, die glauben und nicht ausgewandert sind, steht ihr in keinem Freundschaftsverhältnis (arab.: *walāya*), solange sie nicht (ebenfalls) ausgewandert sind. Doch wenn sie im Hinblick auf die Religion (des Islam, zu der sie sich ebenso bekennen wie ihr) um Beistand bitten, seid ihr verpflichtet, Beistand zu leisten, es sei denn (sie bitten euch um Hilfe) gegen Leute, mit denen ihr in engem Vertragsverhältnis steht. Gott durchschaut wohl, was ihr tut. Und diejenigen, die ungläubig sind, sind (ihrerseits) untereinander Freunde. Wenn ihr es nicht tut (d.h. wenn ihr euch nicht dementsprechend verhaltet), wird es (überall) im Land Versuchung (zum Abfall vom Glauben?) (arab.: *fitna*) und großes Unheil (arab.: *fasād kabīr*) geben.“¹⁴⁸

Wenngleich diese Verse auf eine konkrete historische Situation Bezug nehmen, nämlich die Zeit nach der Auswanderung (*hiğra*) Muhammads nach Medina, und in ihnen die Beziehung zwischen den damaligen gesellschaftlichen Gruppierungen thematisiert wird, bezieht Yasin die Aufforderung zu Freundschaft und gegenseitigem Beistand ebenso auf die heutigen Muslime. Das Ideal des freundschaftlichen Zusammenhalts (*walāya*) steht im Gegensatz zu der herrschenden Uneinigkeit der Muslime, wie sie sich Yasin in der Moderne präsentiert. Die fehlende Einigkeit beruht seiner Auffassung zufolge auf einem weiteren Charakteristikum der *ğāhiliyya*, das er zugleich als „Inbegriff der *fitna*“ (wörtlich: „Mutter der *fitna*“) bezeichnet.¹⁴⁹ Dabei handelt es sich um den sektiererischen Eifer, den Fanatismus aus nationalistischen oder ethnischen Motiven (*ḥamīyat al-ğāhiliyya*).

„Der sektiererische Eifer der *ğāhiliyya* ist die leidenschaftliche Parteinahme für einen Stamm, sie ist ungezügelter Gewalt und Komplizenschaft im Unrecht, sie ist Unterstützung deines ethnischen Bruders, egal ob er ein Tyrann oder ein Unterdrückter ist. Er ist die Seele des nationalen Götzen. Innerhalb der Religion ist er ein Defekt und eine gewaltige *fitna*, weil er dem Grundsatz der Einheit der religiösen Gemeinschaft widerspricht.“¹⁵⁰

¹⁴⁷ AD, S.541.

¹⁴⁸ Sure 8:72-73, Übersetzung nach Paret. Vgl. AD, S.545.

¹⁴⁹ Vgl. AD, S.539f.

¹⁵⁰ „Ḥamīyat al-ğāhiliyya hiya al-ʿaṣabiyya al-qabiliyya, wa'l-ʿunf alladī lā yaṇḍabiṭ, wa't-tamālu' ʿalā al-bāṭil, wa nuṣrat aḥīk al-ʿuṣuriyy zālīman aw maḥlūman. Ḥamīyat al-ğāhiliyya hiyya rūḥ al-ma'bud al-qawmī. Hiyya naqīṣa fī'd-dīn wa fitna ʿaẓīma li-annahā tanquḍ ʿasās waḥdat al-milla.“ AD, S.538-539. Yasins Idealbild des Islam zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen wird insbesondere durch den bereits in jener Zeit existierenden Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Legitimationskriterien in Frage gestellt. Dem Kriterium des Verdienstes um den Glauben (*sābiqa*) stand seit dem Tode des Propheten, der die Frage der Nachfolge nicht ausdrücklich geregelt hatte, das Kriterium der genealogischen Nähe zum (Stamme des) Propheten (*nasab*)

Yasins Unterscheidung zwischen ethnischer und religiöser Solidarität bezieht sich u.a. auf die Berberbewegung¹⁵¹; sie umfasst jedoch ebenso das Phänomen des „Nationalismus“, dem Yasin nicht nur „Nationalisten“ im engeren Sinne, sondern all diejenigen zuordnet, die als „Demokraten“ oder „Laizisten“ die nationalstaatliche Ordnung akzeptieren und in ihrem Rahmen agieren. Allen politischen Akteuren, die ihre Ziele nicht islamisch definieren, wirft Yasin eine „verfälschte“¹⁵² Identität vor, die eine Folge der französischen Kolonisierung und des im Zuge der Kolonisierung eingedrungenen Laizismus sei.

Die Geschichte des berberischen Widerstandes gegen die Kolonialmächte dient ihm als Beweis für die „eigentliche“, ursprüngliche Identität der Berber. Diese hätten im Jahr 1844 als Muslime den „kreuzzüglerischen“ französischen Truppen in Algerien Widerstand geleistet.¹⁵³

„Aujourd’hui, plus d’un siècle et demi après la missive berbère sûre de son allégeance à Dieu, l’effort de la pédagogie laïcissante a donné les résultats escomptés : une poignée de Kabyles dénaturés se proclament berbères et berbères seulement. Les fanions de l’ethnicité embrassée comme religion et associée à une francophonie sournoise flottent sur le siège des petits partis convertis à l’amazighisme tout en poussant hypocritement ou –pour certains- complaisamment le cri sincère et courageux de leurs ancêtres: „nous sommes musulmans“!“¹⁵⁴

Yasin sieht eine historische Kontinuität zwischen den Versuchen der französischen Kolonialmacht, einen Keil zwischen arabische und berberische Muslime zu treiben, und dem zeitgenössischen „Laizismus“, der ebenfalls von Frankreich ausgehe, wo nicht zufällig Kongresse der Berberbewegung abgehalten würden.¹⁵⁵ Die Unterstützung der Berberbewegung sei eine „Reaktivierung der Front gegen den Islamismus“¹⁵⁶ aus dem Jahr 1930, als die Kolonialverwaltung in Marokko mit dem sogenannten „Berber-Dekret“ die Schaffung spezieller Gerichtshöfe beschloss, die zur Verwaltung des berberischen

gegenüber; beide Kriterien spielten bei der Ernennung des dritten Kalifen ‘Utmān und seines Nachfolgers ‘Alī eine zunehmend wichtige Rolle. Vgl. Haarmann 1994, S.73f.

¹⁵¹ Vermeren verweist auf den von Berbern bevorzugten Begriff „Imazighen“ (für „Berber“), dessen Bedeutung „freie Menschen“ ist, und der somit nicht die negative Konnotation des ursprünglich lateinischen Wortes („Barbaren“) besitzt. Vermeren 2002, S.121

¹⁵² Yasin verwendet im Französischen das Wort „dénaturé“, das deutlicher seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, die Muslime –wenn nicht gar alle Menschen- besäßen eine angeborene Neigung (*fiṭra*) zum islamischen Glauben.

¹⁵³ Die französische Kolonialpolitik verfolgte die Strategie, durch rechtliche Privilegien für die Berber, die in ihren Augen nur „halbe“ Muslime waren und ihre christlichen „Wurzeln“ wiederentdecken sollten, Verbündete im Kampf gegen die arabische Bevölkerung zu finden. Vgl. Vermeren 2002, S.123, ausführlicher zu diesem Thema: Haarmann 1994, S.552f., 569f.

¹⁵⁴ IM, S.90-91.

¹⁵⁵ Diese seien von unbekanntem Mäzenen finanziert, die zugleich „auf dem Boden des Islam“ (frz. „terre d’islam“) eine laizistische Presse, einheimische Feministinnen und die Privatisierung (die dazu führe, dass das Volk von jüdischem Kapital abhängig sei) unterstützten. Vgl. IM, S.91.

¹⁵⁶ IM, S.91.

Gewohnheitsrechts bestimmt waren. Die gesetzlich verankerte Trennung zwischen islamischem (Scharia-) Recht und berberischem Gewohnheitsrecht geriet zu einem „Markstein der Agitation“ für die marokkanische Nationalbewegung, da Araber und Berber gleichermaßen im Namen des Islam gegen den Versuch der Spaltung und für eine „arabisch-islamische Nation“ demonstrierten.¹⁵⁷ Unbestritten ist, dass die islamische Identität eine wichtige Rolle innerhalb der marokkanischen Nationalbewegung spielte. Yasin anachronistische Verwendung des Ausdrucks „Islamismus“ suggeriert jedoch, andere „Identitäten“ bzw. Motive hätten daneben gar nicht erst existiert. Diese Sichtweise dürfte hingegen von Autoren angezweifelt werden, die auf die vielfältigen Interessen innerhalb der Unabhängigkeitsbewegung verwiesen haben.¹⁵⁸ Die heutige „Koalition“ zwischen arabischen und berberischen Laizisten sieht Yasin als nicht zu unterschätzende Hürde für das „islamistische Projekt“. Die Laizisten berberischer und arabischer Herkunft verfolgten das Ziel, die Islamisten zu bekämpfen („casser du barbu“) und liessen für diesen Zweck ihre Streitigkeiten („querelles de chapitre“) ruhen.¹⁵⁹ Ohne den Islam als einigende Kraft sei jedoch eine versöhnliche Zukunft nicht möglich, wie Yasin am Beispiel Afghanistans zu verdeutlichen versucht.

„La dissension ethnique a fait ses preuves en Afghanistan où Pachtouns et Azéris s'en donnent à cœur joie à s'entre-déchirer, oubliant leur allégeance à Dieu pour adorer le totem tribal. Semer la discorde entre tribus a toujours été le cheval de Troie favori de la manigence contre l'islam.“¹⁶⁰

Die Darstellung der Berber als „trojanisches Pferd“ (im Dienste der Kolonialmächte) ist von arabischer Seite wiederholt geäußert worden und bezieht sich auf die zahlreichen Berber in den Reihen des französischen bzw. spanischen Kolonialheeres.¹⁶¹ Für Yasin scheint das „trojanische Pferd“ im Dienste des „Zwietracht sähenden“ westlichen Laizismus zu stehen, dessen „antiislamische Machenschaften“ er als moderne Fortsetzung der Kolonisierungspolitik deutet. Seine Argumentation folgt einem in Yasin's Schriften allgegenwärtigen Muster: Abweichende, d.h. nichtislamistische Positionen werden als dem Islam feindlich gesonnen deklariert, so dass eine Verteidigung des angegriffenen Islams notwendig erscheint. Diejenigen Marokkaner, die keine islamistischen Positionen vertreten,

¹⁵⁷ Vgl. Haarmann 1994, S.570.

¹⁵⁸ Vgl. Geertz 1988, S.119-120, Haarmann 1994, S.570: Dort ist von einem sprachlich, kulturell und religiös vieldeutigen Symbol der „arabisch-islamischen Nation“ die Rede, das in der Lage war, Menschen unterschiedlicher Herkunft für die Unabhängigkeitsbewegung zu gewinnen.

¹⁵⁹ IM, S.92.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Vgl. Vermeren 2002, S.121, 124f.

leiden unter dem Verlust ihrer „natürlichen“, „angeborenen“ Identität als Muslime und machen sich zu Komplizen des äußeren, unislamischen Feindes. Über die Beweggründe, die Berber in der heutigen Zeit veranlassen, für ihre Rechte *als* Berber einzutreten, schweigt er.¹⁶²

In seinem Buch „Dialog mit den Herren Demokraten“ („*Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā’ ad-dīmūqrāṭiyyīn*“)¹⁶³ kritisiert Yasin das Konzept der Demokratie, das er mit Laizismus und Atheismus gleichsetzt.¹⁶⁴ Wenngleich der Titel des Buches auf den Versuch einer Annäherung hinzuweisen scheint, offenbart die Art und Weise, wie Yasin sich mit dem Thema auseinandersetzt, dass es ihm vor allem darum geht, die Positionen der „Herren Demokraten“ zu diskreditieren. Die Quintessenz des Buches lautet: Eine politische Zusammenarbeit zwischen Islamisten und Demokraten kann es nicht geben, solange die ideologischen Grundlagen unvereinbar sind. Besonderen Wert legt Yasin auf die Unterscheidung zwischen unislamischen und islamischen Konzepten, etwa zwischen Demokratie und Schura (*ṣūrā*).¹⁶⁵ Die Basis eines ernsthaften Dialoges, d.h. die Bereitschaft, den sprachlichen Bezugsrahmen des Anderen im Rahmen der intellektuellen Auseinandersetzung zu akzeptieren, ist nicht vorhanden, da Yasin den Rekurs auf Begriffe, die nicht genuin islamisch, d.h. in der Regel koranischen Ursprungs sind, ablehnt.¹⁶⁶ Gleichzeitig beklagt Yasin die fehlende Anerkennung durch die Demokraten:

„Avant de commencer tout dialogue avec les démocrates laïques et acculturés, nous leur demandons de nous reconnaître le droit à une foi enracinée. Pour eux, la dénomination d’intellectuel ne sied pas aux personnes qui prétendent distinguer entre le juste et le faux, les actions bonnes et les mauvaises actions en recourant à la foi. La modernité et la rationalité sacrées, seraient selon eux de croire en la relativité et au caractère évolutif de toute chose, d’instaurer une démocratie laïque et rationaliste“¹⁶⁷

Der Hauptvorwurf betrifft die mangelnde „Authentizität“ des demokratischen Konzepts. Säkular bzw. laizistisch orientierte Kräfte sind für ihn Opfer der modernen Erziehung, die die Essenz der Muslime, ihre islamische Persönlichkeit, zerstört.

„Rééduquer les gens et saccager leurs âmes en y instillant et distillant le doute et en qualifiant le révélé de fraude et de mensonge, c’est saper les bases mêmes d’une personnalité, c’est

¹⁶² Dazu gehören insbesondere sprachlich-kulturelle Motive. Vgl. Vermeren 2002, S.130f.

¹⁶³ Yasin 1994, *Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā’ ad-dīmūqrāṭiyyīn*“.

¹⁶⁴ Vgl. Tozy 1999, S.222.

¹⁶⁵ Vgl. Yasin 1994, *Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā’ ad-dīmūqrāṭiyyīn*“, S.30.

¹⁶⁶ Vgl. Tozy 1999, S.222: „Il s’agit d’expliquer les concepts dans un référentiel islamiste, l’autre référentiel est rejeté en bloc.“

¹⁶⁷ Zitat nach Tozy 1999, S.222

dévaster et ravager beaucoup plus traîtreusement que ne le pourrait faire pillage économique et invasion militaire.“¹⁶⁸

Die korrumpierende Wirkung der westlichen Einflüsse erreicht ihren Höhepunkt, wenn sie die „Seelen“ der Muslime erreicht und jene ihre islamische Identität verlieren. Der Verlust der islamischen Identität scheint für Yasin eine Ausgrenzung durch die „verbliebenen“ Muslime zu rechtfertigen, wie sie seiner Darstellung nach in Marokko erfolgt. Seine Wortwahl weist deutlich auf die geringe Wertschätzung hin, die Yasin den „akkulturierten“, verwestlichten Muslimen entgegenbringt.

„Je dirais que le clivage entre francophones laïques et islamiques authentiques n'est pas seulement justifiable par le mode de fonctionnement des partis politiques ; l'action surnoise et pernicieuse d'une pédagogie laïcisatrice et le frottement quotidien avec la population européenne ont fini par éroder chez certains francophones le sentiment profond d'appartenance à l'islam. Le sentiment identitaire fut érodé plus ou moins chez certains, mais oblitéré complètement chez une infime minorité insignifiante politiquement et méprisée par le peuple en parias dénaturés.“¹⁶⁹

Seine energische Zurückweisung westlicher Einflüsse, die Yasins Schriften über weite Strecken bestimmt, hindert ihn nicht daran, die demokratische Prozedur als Mittel zur Errichtung eines islamischen Staates durchaus willkommen zu heißen, zumal er über die „Gewissheit“ verfügt, dass freie Wahlen zu einem Sieg der Islamisten führen würden.¹⁷⁰ Die in Marokko stattfindenden Wahlen, die politischen Parteien und die politische Praxis bezeichnet Yasin hingegen als „Komödie“ (*masraḥiyya*), die nur aufgeführt werde, um dem Westen zu gefallen. Derartige Täuschungsmanöver gebe es in vielen islamischen Ländern.

„Aujourd'hui, partout les régimes absolutistes dominés par des laïques plus ou moins hostiles à l'islam, essayent de se donner des airs démocratiques. Tantôt on crée des partis politiques instantanés à la popularité aussi éphémère que miraculeuse, tantôt on divise le parti unique en petites formations pour donner l'illusion du pluralisme, attribut majeur de la démocratie, tantôt on organise des élections où la falsification, la corruption et les transactions de tout genre donnent des chambres parlementaires préfabriquées. Pour se donner des apparences démocratiques on n'hésite pas un instant à tailler des constitutions sur mesure qu'on fait plébisciter à cent pour cent ou à faire «réélire» le président à 99,9% pour la énième fois avant de «l'élire» à vie.“¹⁷¹

Die Unterschiede zwischen demokratischer Rhetorik und politischer Praxis in arabisch-islamischen Staaten sind allgemein bekannt. Als Beobachter der marokkanischen

¹⁶⁸ IM, S.48.

¹⁶⁹ Ebd., S.97.

¹⁷⁰ Vgl. Tozy 1999, S.223. Damit geradezu unvereinbar ist Yasins Aufforderung an den König im Jahr 1974, er solle sämtliche politischen Parteien verbieten. Vgl. IT, S.164.

¹⁷¹ IM, S.316.

Parlamentswahlen im Jahr 1993 hat Munson unterschiedliche Praktiken der Manipulation dokumentiert, zu denen Stimmenkauf, falsche Auszählung und nicht zuletzt der massive Einsatz von Polizeikräften gegen protestierende Wähler gehörten. „Risikofreie Wahlen“ im Sinne manipulierter und damit vorhersehbarer Ergebnisse beinhalten Munson zufolge das Risiko einer völligen Diskreditierung des politischen Systems innerhalb der Bevölkerung sowie einer Stärkung „militanter Islamisten“.¹⁷² In der Bevölkerung ist die Einschätzung weitverbreitet, dass es sich bei den Wahlen hauptsächlich um eine Inszenierung handelt.

„People of all social strata, from professors to unemployed laborers, referred to the elections as a spectacle staged largely for the benefit of the Western media. As one taxi driver put it, “Les élections sont du cinéma.”¹⁷³

Yasins Kritik an der politischen Praxis in Marokko und seine konsequente Ablehnung jedweder Beteiligung innerhalb des politischen Systems dürften aus diesem Grund Respekt bei vielen Marokkanern hervorrufen, selbst wenn sie seine Argumentation und seine politischen Ziele nicht teilen.

3.2.3 Die muslimische Frau

Im Abschnitt über die Situation der „westlichen Frau“ wurde bereits dargestellt, dass die Entwürdigung bzw. das „Sich herausputzen“ (*tabarruġ*) der Frau Yasins Deutung zufolge – unter Berufung auf den Koran - einer der vier Aspekte der *ġāhiliyya* ist. Im Hinblick auf die muslimische Frau wird dieser Aspekt der *ġāhiliyya* gleichzeitig als Ausdruck der *fitna* interpretiert.

„Die Heilung der Frauen der Muslime ist der notwendige Ausgangspunkt um die *ġāhiliyya* zu ergreifen, ihre Quellen zu blockieren und sie im Keim zu ersticken. Es gibt keine *fitna*, die mit der *fitna* der Frauen, ihrem Verderb, ihrer Heimatlosigkeit und ihrem Elend vergleichbar ist.“¹⁷⁴

Yasins Beurteilung der Frauenfrage lässt zwei Aspekte hervortreten. Wenngleich die Situation der Frau in islamischen Gesellschaften in seinen Schriften wenig Raum einnimmt und in allgemeiner, um nicht zu sagen oberflächlicher Form behandelt wird, neigt er dazu, die

¹⁷² Munson 1999, S.277.

¹⁷³ Ebd., S.274.

¹⁷⁴ „*Ṣalāḥ nisāʾ al-muslimīn huwa al-muntalaq aḍ-ḍarūrī li-iʿtiqāl al-ġāhiliyya wa sadd manābiʿihā wa ḥanqihā waʿl-qaḍāʾ ʿalayhā fiʿl-mahd. Fitnat an-nisāʾ wa ḍayāʿ an-nisāʾ wa tašarrud an-nisāʾ wa buʿs an-nisāʾ mā miṭlahā fitna.*“ AD, S.538.

Bedeutung dieses Themas eindringlich zu betonen. Yasins Aussagen vermitteln den Eindruck, als müsste die „Heilung“ der Frauen oberste Priorität genießen, doch von einer besonderen Berücksichtigung dieses Problems in seinen Schriften kann nicht die Rede sein. Dahinter verbirgt sich die ebenfalls typische Tendenz, die Frauen selbst für ihre desolate Lage verantwortlich zu machen. Dieser Lesart zufolge haben es die Frauen selbst in der Hand, durch die Rückbesinnung auf islamische Werte und das Einfordern der islamisch garantierten Rechte der Frau jegliche Form der Unterdrückung oder Entwürdigung („avilissement“) zu beenden. Zwar beklagt Yasin „chauvinistische und ungerechte Traditionen“¹⁷⁵ in den islamischen Gesellschaften, doch eine Beteiligung der Männer an der Lösung des Problems steht offenbar nicht zur Debatte. Vielmehr kritisiert er zwei unterschiedliche Formen der Abweichung vom islamischen Modell, die er als charakteristisch für das Verhalten der Frauen in islamischen Gesellschaften erachtet.

„L’infortune de la femme musulmane de nos jours est double. Vivant déchirée entre la situation malheureuse que lui fait l’injustice masculine locale et le modèle occidental attirant par sa liberté apparente, elle se métamorphose en une imitation d’Européenne sitôt qu’elle en trouve le moyen. Ceci si elle appartient à une couche «évoluée» que l’enseignement manqué ou la scolarité dans un établissement étranger ont façonné; le reste de la population féminine végète dans l’ignorance et n’ose même pas penser à la moindre transformation qui soit. Les deux, la femme «émancipée» et l’autre, ignorent tout les droits que l’islam originel leur octroie.“¹⁷⁶

Die *fitna* der muslimischen Frau ist geradezu ein Paradebeispiel für das Phänomen der „Vermischung“ von Islam und *ğāhiliya*, und aus diesem Grund für Yasin möglicherweise auch „unvergleichbar“. Die „Aggression“, der Angriff auf die islamischen Werte, erfolgt aus den bereits angeführten zwei Bereichen, aus dem äußeren und dem inneren, d.h. durch den westlichen Einfluss und durch eigene, in islamischen Gesellschaften verbreitete Praktiken, die Yasin mit vorislamischen Traditionen aus der Zeit der historischen *ğāhiliya* vergleicht. Die Situation der Frauen habe sich im Grunde nicht verbessert.

„Il est urgent de tirer la femme musulmane contemporaine, retombée peut-être plus bas que sa sœur antéislamique, de l’abîme d’injustice et de négligence où elle est ravalée. Notre époque n’est peut-être pas plus clémente pour la femme que celle où le père dénaturé et inhumain ensevelissait cruellement son nouveau-né si par malheur il se trouvait être une fillette!“¹⁷⁷

¹⁷⁵ IM, S.191.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd.

Besonders in seinem französischen Werk ist Yasins Bemühen spürbar, gegen den Islam bzw. gegen Islamisten gerichtete westliche Vorwürfe bezüglich der Frauenfrage zu entkräften.¹⁷⁸ Vor diesem Hintergrund ist der implizite Hinweis auf den emanzipatorischen Charakter des Islams zu verstehen, der die vorislamische Praxis der Tötung Neugeborener – von dem in der Regel Mädchen betroffen waren – für unzulässig erklärte. Diese durch den Islam hervorgerufene Veränderung zählt, neben dem Verweis auf die Einführung des Erbrechts der Frau, zu den besonders häufig genannten Argumenten der Islamisten für die befreiende Wirkung des Islams auf die Frauen. Dem Begriff der Emanzipation begegnen Islamisten hingegen generell mit großer Skepsis, da mit ihm die Gefahr gesellschaftlicher Auflösung verbunden wird.¹⁷⁹ Yasin beruft sich im Rahmen seiner Argumentation auf einen französischen Wissenschaftler, der die demographische Entwicklung bzw. die niedrige Geburtenrate in westlichen Industrienationen beklagt. Dessen Forderung nach einer „mentalen Revolution“ greift Yasin auf, um deutlich zu machen, dass er die „Verwestlichung“ der Frauen für ein besonders gefährliches Phänomen hält: „Nos femmes occidentalisées (...) ont davantage besoin de la „révolution mentale“.¹⁸⁰

So unterschiedlich die verschiedenen Formen der *fitna* auch sein mögen; sie alle tragen auf ihre Weise zur Spaltung der Muslime bei. Daher existieren mehrere Fronten, die aus der Sicht eines islamischen Aktivisten gleichermassen bekämpft werden müssen. Als abschreckendes Beispiel gilt dabei das negative Modell des Westens und der westlich geprägten Moderne. Auf der essentiellen Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen beruht Yasins Überzeugung, nur durch eine deutliche und unmissverständliche Abgrenzung von westlichen Ideologien und Konzepten die marokkanische Gesellschaft reformieren zu können. Die innerhalb islamischer Gesellschaften grassierende Unmoral, die sich durch tyrannische Herrscher und eine allgemeine gesellschaftliche Korruption äußert, ist keinesfalls mit Konzepten zu bekämpfen, die einer essentiell unmoralischen, weil ungläubigen Zivilisation

¹⁷⁸ In seinem Buch „Al-adl“ nimmt Yasin ebenfalls Stellung zu westlichen Vorhaltungen, vgl. AD, S.265.

¹⁷⁹ Auf die abwehrende Haltung Yasins gegenüber westlichen Rollenmodellen wurde bereits im Kapitel 3.1.2 über die „westliche Frau“ hingewiesen. Krämer verweist auf die unter Muslimen – nicht nur unter Islamisten – verbreitete Neigung, die Frauenfrage als äußerst sensiblen Punkt in der Auseinandersetzung mit dem Westen zu betrachten, bei dem die eigene, islamische Identität besonders bedroht erscheint: „Der Abwehrkampf gegen übermächtige westliche Einflüsse wird im Namen der Verteidigung „authentischer Werte“ geführt, und diese Werte werden weithin mit überbrachten Moralvorstellungen gleichgesetzt. Bastion dieser Werte und Moralvorstellungen aber ist die Familie und innerhalb dieser die Frau in ihrer Rolle als Gattin und Mutter. Die Familie als Keimzelle des Staates ist gefährdet, wenn die Frau ihren gottgewollten, häuslichen Platz verlässt.“ Vor diesem Hintergrund erscheine vielen Muslimen (und Musliminnen, wie Krämer betont) die Emanzipation als „Inbegriff der *fitna*“. Krämer 1999, S.158-159.

¹⁸⁰ IM, S.198

entstammen. Daher gilt es sowohl den inneren als auch den äußeren Phänomenen des Unglaubens auf entschiedene Weise entgegenzutreten.

**Foto 3: Auf der Pressekonferenz am Tag nach der Aufhebung des Hausarrests liest
Yāsīn aus seinem Werk „Al-minhāğ an-nabawī“ (20.5.2000)**

4. *‘Adl* und *Iḥsān*: Die Ziele des islamischen Aktivismus

Yasins Engagement als islamischer Aktivist ist seit nunmehr fast zwei Jahrzehnten auf engste Weise mit der von ihm gegründeten Bewegung „*Ġamā‘at al-‘adl wa-l-iḥsān*“ (Gemeinschaft der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt¹⁸¹) verbunden. Er ist nicht nur spiritueller Führer (*muršid*)¹⁸² der Bewegung, sondern zugleich ihr politischer Vordenker, dessen Schriften die Grundlage aller religiös-politischen Aktivitäten der Gemeinschaft sind. Während die Struktur und die Vorgehensweise der Bewegung im Zentrum des folgenden Kapitels stehen, soll an dieser Stelle zunächst ihre Funktion als Vorläufer bzw. als „Keimzelle“ der anzustrebenden islamischen Gemeinschaft hervorgehoben werden. Sie ist nach eigener Darstellung eine „besondere (islamische) Gemeinschaft inmitten der (islamischen) Gemeinschaft („*umma ḥāṣṣa waṣṭa al-umma*“)¹⁸³, eine Gemeinschaft, die den Ausgangspunkt und den Motor für die umfassende Umwandlung der Gesellschaft bilden soll. Formelhaft gesprochen: der Name der Bewegung ist auch ihr Programm, die Begriffe *‘adl* und *iḥsān* stehen für die ideale islamische Gemeinschaft im Sinne Yasins.¹⁸⁴ Die Namensgebung weist auf das ganzheitliche Islamverständnis (*al-fahm aš-šumūlī li-l-islām*)¹⁸⁵ hin, das dem Aktivismus Yasins zugrundeliegt. Dabei handelt es sich zunächst einmal um ein Merkmal aller Islamisten, deren Grundüberzeugung, der Islam sei „Religion und Staat“ (*dīn wa dawla*) bedeutet, dass

„der Islam als heilsvermittelndes ethisch-religiöses Bezugssystem alle Aspekte menschlichen Lebens leiten und durchdringen muss, die Beziehung des Individuums zu Gott ebenso wie sein Verhalten gegenüber Mitmensch, Tier und Umwelt, die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung der Gemeinschaft ebenso wie ihr Verhältnis zur nicht-muslimischen Außenwelt.“¹⁸⁶

Dieses ganzheitliche, sämtliche Aspekte des Lebens umfassende Verständnis beschwört den integrativen Charakter sowie die integrative Kraft des Islam, mittels derer die Spaltung der *umma* und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für das Individuum überwunden und eine „gesunde“, geordnete und einheitliche Gemeinschaft geschaffen werden soll. Es stellt damit eine ausdrückliche Gegenposition zum Säkularismus bzw. Laizismus dar, die eine mehr oder

¹⁸¹ Die Übersetzung des Begriffs „*iḥsān*“ ist insofern schwierig, als kein deutsches Wort existiert, das die verschiedenen Verwendungen des arabischen Terminus wiedergeben könnte. Ich halte mich an die in der deutschen Sekundärliteratur am häufigsten verwendete Übersetzung „Wohlfahrt“, wengleich der Verbform „*aḥsana*“ eine allgemeinere Bedeutung zukommt: „Gutes tun“, oder auch „recht handeln“.

¹⁸² Auf der seit Mitte Oktober 2004 in veränderter Aufmachung erscheinenden Internetseite Yasins (<http://www.yassine.net>) wird er erstmals als *muršid ‘āmm* bezeichnet, die traditionelle Bezeichnung für das Oberhaupt der Muslimbrüder.

¹⁸³ Vgl. Internetseite der Bewegung, <http://www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp>

¹⁸⁴ Für die zentrale Bedeutung, die Yasin diesen Konzepten beimisst, spricht jedoch nicht nur der Name seiner Bewegung, sondern ebenso die Tatsache, dass er zwei umfangreiche Werke verfasst hat, in denen er seine Vorstellungen von Gerechtigkeit und Wohlfahrt thematisiert. Vgl. Yasin, *Al-adl* (AD) und Yasin, *Al-iḥsān* 1998.

¹⁸⁵ <http://www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp>

¹⁸⁶ Krämer 1999, S.43.

weniger strikte Trennung der politischen von der religiösen Sphäre beinhalten. Mit der Betonung des abstrakt formulierten „integrativen Charakters“ des Islam ist jedoch noch keineswegs geklärt, welche konkreten Forderungen daraus abgeleitet werden, mit anderen Worten, wie sich dieses Verständnis auf die Vorstellungen, etwa bezogen auf die Religion und den Staat oder das Individuum und die Gemeinschaft, in der Praxis auswirken. Die Tatsache, dass Yasin sich eingehend mit dem Verhältnis zwischen Religion und Staat sowie zwischen Individuum und Gemeinschaft auseinandergesetzt hat, macht die Schwierigkeit deutlich, eben dieses Verhältnis zu bestimmen. Im Übrigen veranschaulicht sie, dass dualistische Vorstellungen die Basis einer jeden ganzheitlichen Auffassung bilden. Ohne die Wahrnehmung gegensätzlicher Aspekte bei den erwähnten Begriffspaaren ergäbe eine ganzheitliche Auffassung, die ja vor allem eine *Forderung* ist, keinen Sinn.

Die Darstellung der Ziele der Bewegung auf der Internetseite von Al-*‘adl wa-l-iḥsān* offenbart sowohl die Wahrnehmung getrennter Sphären wie Religion/Politik, religiöser Aktivismus/Staat und weltlich/jenseitig als auch den Versuch, den begrifflich getrennten Bereichen mit einem ganzheitlichen Ansatz zu begegnen.

„Die Gemeinschaft „Al-*‘adl wa-l-iḥsān*“ billigt kein gesellschaftlich-politisches Ziel ohne die Gerechtigkeit (*‘adl*) nach dem Recht Gottes (*‘alā šarī‘at allāh*), und sie billigt kein Ziel, das die gläubigen Männer und Frauen ohne Wohlfahrt (*iḥsān*) anstreben... . Gerechtigkeit und die Wohlfahrt sind die absolute Grundlage (wörtl.: Mutter und Vater) für die Fragen der Religion und der Welt, des religiösen Aktivismus (*da‘wa*) und des Staates (*dawla*), des politischen und des jenseitigen Schicksals.¹⁸⁷

Die zwei Konzepte der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt beziehen sich auf unterschiedliche Bereiche, die jedoch in ihrem Verhältnis als komplementär anzusehen sind. Während das Ideal der Gerechtigkeit vor allem die politisch-gemeinschaftliche Ebene betrifft, bezieht sich das Ideal der Wohlfahrt auf das moralische Verhalten und die spirituelle Konstitution des einzelnen Gläubigen. Die Komplementarität ergibt sich aus der Überzeugung Yasins, dass die anzustrebende islamische Gemeinschaft gleichermaßen auf der Scharia, die als Synonym der Gerechtigkeit gilt, wie auf der individuellen „islamischen Persönlichkeit“ basieren muss. Der Staat bzw. der Herrscher muss die Durchsetzung der Scharia garantieren; von den einzelnen Mitgliedern der islamischen Gemeinschaft wird verlangt, dass sie die Grundsätze des islamischen Glaubens verkörpern und aus tiefer *innerer* Überzeugung „wohltätig“ handeln. Wenngleich Yasin die „Institutionalisierung“ der Scharia in Gestalt eines islamischen Staates für unverzichtbar erachtet tendiert er dazu, die Funktion der Gläubigen zu betonen. Im Idealfall verkörpert die Gemeinschaft der Gläubigen die islamische Ordnung, ohne dass

¹⁸⁷ Vgl. „al-ahdāf“: www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp.

staatlicher Zwang vonnöten wäre. Aus dieser Perspektive betrachtet ist die Gerechtigkeit nicht so sehr das Ergebnis einer staatlich garantierten Ordnung, sondern basiert vielmehr auf der moralischen Qualität der Gläubigen.¹⁸⁸

Der Name der von Yasin gegründeten Gemeinschaft leitet sich aus dem Koranvers 16:90 ab, in dem es heisst: „inna allāh ya'muru bi-l-‘adl wa-l-iḥsān“. Die wörtliche Übersetzung „Gott befiehlt die Gerechtigkeit und die Wohlfahrt“ ermöglicht nur eine erste Annäherung an die Bedeutung, die Yasin den beiden Konzepten beimisst.¹⁸⁹ Der Begriff ‘*adl* vereint die verwandten Konzepte der Gerechtigkeit und der Gleichheit und betrifft in der Theorie sowohl die rechtliche als auch die ökonomische Sphäre. Insbesondere der Begriff der „Wohlfahrt“ ist jedoch interpretationsbedürftig, da er anders als der Begriff der Gerechtigkeit bei Islamisten im allgemeinen eine untergeordnete Rolle spielt und damit auf eine Besonderheit im islamistischen Diskurs Yasins verweist. Bei dieser Besonderheit handelt es sich um die Integration sufischer Vorstellungen in das Konzept des islamischen Aktivismus. Der Begriff *iḥsān* ist für das Denken der *Būtšīšīya*-Bruderschaft von zentraler Bedeutung, wo er den „Kern der Religion“ und das erstrebenswerte Ziel eines nach persönlicher Vervollkommnung und spiritueller Erleuchtung strebenden Gläubigen repräsentiert.¹⁹⁰ Innerhalb des aktivistischen Denkens Yasins erfährt der Begriff jedoch eine Politisierung. Er repräsentiert nicht nur das individuelle Ziel eines Gläubigen, sondern wird vielmehr als Beitrag des Einzelnen zur Errichtung der islamischen Gemeinschaft interpretiert. Die ideale Gemeinschaft zeichnet sich sowohl durch eine staatlich garantierte Gerechtigkeit im Sinne der Scharia, als auch durch das moralische Verhalten des Einzelnen aus, das mit einer spirituellen Glaubenserfahrung einher geht. Die Gerechtigkeit innerhalb der Gemeinschaft und die individuelle Wohlfahrt stellen daher zwei parallel zu verfolgende Ziele dar, die nun detaillierter dargestellt werden sollen.

¹⁸⁸ Vgl. IM, S.258: „Nos principes islamiques comportent les vertus individuelles du don et la morale sociale de justice et équité.“

¹⁸⁹ Die deutsche Übersetzung von Sure 16, Vers 90 bei Paret lautet: „Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist, gut zu handeln und den Verwandten zu geben (was ihnen zusteht)“.

¹⁹⁰ Zur Bedeutung des Begriffs und dessen Rolle in den Vorstellungen der Bruderschaft siehe Kap. 4.2 und <http://www.tariqa.org/voie6.php>

4. 1. Die Gemeinschaft, der Staat und das Ideal der Gerechtigkeit: *‘adl*

Die Begriffe der Gerechtigkeit (*‘adl*) und des islamischen Rechts, der Scharia, erscheinen aus der Perspektive Yasins nahezu identisch. Das Ziel der „Gerechtigkeit gemäß dem Recht Gottes“ (*šarī‘at allāh*) verweist auf die Überzeugung, dass es außerhalb der rechtlichen Normen der Scharia keine Gerechtigkeit geben kann. Positiv formuliert verkörpert eine Gemeinschaft, die sich der Scharia gemäß verhält, die gerechte islamische Gesellschaft. Die Gerechtigkeit stellt *das* wesentliche Merkmal der islamischen Religion dar.

„Die Gerechtigkeit ist der Kern der Religion, um den die Vorhaben der Muslime kreisen und den Gott den Propheten übermittelte. Er ist der Pfeiler des Gebäudes, ohne ihn ist unser Tun in der Tat ungeordnet und unfruchtbar und nicht gemäß der Maßgabe des Koran.“¹⁹¹

Der zu errichtende islamische Staat muss Yasin zufolge die Einhaltung der Scharia und damit eine gerechte gesellschaftliche Ordnung gewährleisten. Das Ideal der islamischen Urgemeinde um den Propheten Muhammad eignet sich jedoch nur bedingt als Vorbild, da es nicht ohne weiteres auf die zeitgenössische Moderne zu übertragen ist:

„Le premier gouvernement islamique, et j’emploie les mots actuels faute de mieux, a fonctionné pendant dix ans sous l’égide du Prophète et sous sa direction. La consultation, du vivant du Prophète et sous les quatre successeurs, dits «bien guidés», se pratiquait sans cérémonie et la direction des affaires publiques dans une société tribale à économie rurale et pastorale ne demandait ni les compétences ni l’organisation qu’exigent de l’Etat nos sociétés modernes ou candidates à la modernité.“¹⁹²

Die Komplexität der modernen Lebensumstände erfordert eine ebenso komplexe Form der Herrschaft und der Regierung. Angesichts der politischen Umstände in Marokko wie auch in anderen islamischen Ländern plädiert Yasin für ein schrittweises Vorgehen. Zunächst soll durch freie Wahlen eine islamistische Regierung die Macht erhalten, anschließend soll durch einen umfassenden Bildungs- und Erziehungsprozess sowie begleitende Maßnahmen des Staates auf eine Einigung der *umma* hingearbeitet werden. Da die Vereinigung aller islamischen Länder zu einer großen islamischen „Nation“¹⁹³ gegenwärtig in weiter Ferne erscheint und der regionale Erfolg der Islamisten als notwendiger erster Schritt gesehen wird, kreisen Yasins Überlegungen im wesentlichen um einen „vorläufigen“ islamischen Staat in Marokko. Dabei soll es sich um eine Fortsetzung des Kalifats handeln, dessen rechtmäßige

¹⁹¹ <http://www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp>

¹⁹² IM, S.315.

¹⁹³ Yasin verwendet den Begriff *umma* nicht ausschliesslich im Sinne von „Gemeinschaft“, sondern übersetzt ihn ebenfalls mit „Nation“, wenn es um die Schaffung eines islamischen Staates geht.

Form seiner Auffassung zufolge mit dem letzten der „rechtgeleiteten“ Kalifen endete.¹⁹⁴ Diese auch als „zweites Kalifat“ bezeichnete Herrschafts- bzw. Staatsform soll die ca. vierzehn Jahrhunderte währende Phase der „Gewalt- und Zwangsherrschaft“ (*al-ḥukm al-‘āḍḍ wa-l-ğabarī*) beenden.¹⁹⁵ Die mit Terrorismus (*irhāb*), Tyrannei (*ṭāğūt*) und Ungerechtigkeit (*zulm*) assoziierte unislamische Herrschaft (*mulk*) soll dem Kalifat, das sich durch Einverständnis (*riḍan*), gegenseitige Beratung (*tašāwur*) und Gerechtigkeit (*‘adl*) auszeichnet, weichen.

Als drei Merkmale des angestrebten Kalifats, das auch als *imāra* (Herrschaft des *Amīr al-mu‘minīn*) bezeichnet wird, nennt Yasin die Praxis der Beratung (*šūra*), die praktische Anwendung (oder auch: Durchführung) des göttlichen Rechts (*mumārasat ḥaqq ilāhī*) sowie die wirtschaftliche, militärische und politische Befreiung der unterdrückten zwei Drittel der Erdbevölkerung (*al-mustad‘afūn*).¹⁹⁶

Wofür aber stehen diese abstrakten Begriffe? Wenngleich Yasin selten konkrete Beispiele für die alternative Funktionsweise des angestrebten islamischen Staates nennt, liefert er doch einige Anhaltspunkte, die eine konkretere Vorstellung ermöglichen. Sein Buch „Islamiser la modernité“ ist u.a. an die Adresse der marokkanischen Demokraten bzw. Laizisten gerichtet, die er einlädt, sich an einem „islamischen Pakt“ zu beteiligen um gemeinsam einen islamischen Staat zu errichten.

„Si nous proposons au départ un pacte islamique pour que chaque organisation politique prenne position et explique son choix et sa conception de l’islam, ce n’est nullement dans l’intention d’exclure qui que ce soit. Le choix de chaque parti et son programme détermineront son avenir politique. Le pacte islamique est une invitation à tous de participer au projet de réislamisation ; c’est tout le contraire de l’exclusion.“¹⁹⁷

Yasin betont, dass er niemanden ausschließen möchte, der sich am Projekt der Reislamisierung der Gesellschaft beteiligen möchte. Fraglich ist natürlich, ob ausgerechnet Laizisten sich an einem Projekt beteiligen, das ihrer politischen Auffassung offenkundig widerspricht. Insofern handelt es sich bei der „Einladung“ Yasins eher um einen Appell an die Laizisten, ihre politische Auffassung aufzugeben und sich der islamistischen Bewegung anzuschließen. Offenbar um seinem Vorschlag mehr Gewicht zu verleihen und Laizisten und

¹⁹⁴ Vgl. Yasin 1995, S.91: „Die Aufgabe des islamischen Aktivismus ist die Errichtung des einheitlichen Kalifatsstaates, beginnend mit (der Errichtung von) regionalen islamischen Staaten.“ („fa’inna wāğib ad-da‘wa iqāma ad-dawla al-ḥilāfīya al-muwaḥḥada ibtidā’an min duwal islāmīya quṭrīya“).

¹⁹⁵ MN, S.443.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd., S.442-447.

¹⁹⁷ Vgl. IM, S. 320.

Demokraten zu überzeugen versucht er Gemeinsamkeiten zwischen dem westlichen Demokratiemodell und seiner Vorstellung eines islamischen Staates hervorzuheben.

Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage der Vereinbarkeit von Demokratie und Schura (šūrā), dem Konzept der Beratung.¹⁹⁸ Unter „Beratung“ versteht Yasin die Auslegung der ewig gültigen religiösen Quellen Koran und Sunna um das göttliche Gesetz („la Loi“) in die Praxis umzusetzen.

„Choura en arabe est le mot employé dans le Coran pour signifier «consultation», c'est-à-dire effort d'interprétation, d'adaptation et de compréhension pour mettre en pratique la Loi révélée que les hommes n'ont pas le droit de changer.“¹⁹⁹

Obwohl Yasin die Demokratie in ihrer westlichen Form als unislamisch ablehnt²⁰⁰ und statt dessen die Schura als islamische Regierungspraxis für zwingend notwendig erachtet, ergeben sich bei näherer Betrachtung Überschneidungen und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Konzepten. Dies ergibt sich aus der Yasins Unterscheidung zwischen der Demokratie als prozeduralem System und ihrer „tatsächlichen“ Gestalt in westlichen Ländern.

“I shall say that the democratic rule, that is the freedom and right of the people to choose their government, is for us the only way out of dark absolutism. I say the democratic rule to make a distinction between the procedure and the corollary of modern democracy: secularism and indifference to spiritual values. If we accept the democratic procedure, we adamantly reject anything that drifts us away from our raison d'être: Islam.“²⁰¹

Die enge Verbindung zwischen Demokratie und Schura wird durch die Formulierung Yasins verdeutlicht, „Schura ist der Name unserer Demokratie“.²⁰² Die Forderung nach einer auf der Schura basierenden Regierungsform ergibt sich insbesondere aus der Überzeugung, die Muslime müssten eine „authentische“ Regierungsform besitzen, die ihren religiösen Wurzeln entspricht.

„Nous aspirons à une vraie choura dont l'authenticité des racines et l'intégrité des hommes nous garantiraient contre la fraude et nous mettraient à l'abri des déformations qu'une procédure mal adaptée risque d'infliger au fond.“²⁰³

¹⁹⁸ Die Darstellung seiner Positionen beruht hauptsächlich auf Yasins französisches Werk „Islamiser la modernité“. Es sei jedoch auf sein (mir nicht zur Verfügung stehendes) Buch verwiesen, in dem er sich speziell mit der Frage der Vereinbarkeit von Demokratie und Schura befasste. Yasin 1996, *Aš-šūrā wa-d-dīmūqrāṭīya*.

¹⁹⁹ IM, S.309.

²⁰⁰ Yasin bezeichnet die Demokratie und den Laizismus (der für ihn nur eine Facette des Atheismus darstellt) als zwei Seiten der gleichen Medaille. Vgl. IM, S.313.

²⁰¹ Yasin, To whom it may concern, 1999.

²⁰² IM, S.309.

²⁰³ Ebd., S.316.

Die Praxis der Schura garantiert zwar die islamische Authentizität der Regierungsform, doch sie allein gewährleistet noch keine funktionierende, gerechte Herrschaft. Zu einer „wahrhaftigen“ Schura gehört auch die moralische Integrität derer, die sie ausüben. Die große Bedeutung individueller moralischer Qualitäten –auch und gerade im Bereich der Herrschaftskonzeptionen- kann als typisch für den islamistischen Diskurs betrachtet werden. Angesichts dieser Betonung moralischer Qualifikationen stellt sich jedoch die Frage, ob bzw. auf welche Weise die moralische Integrität beurteilt werden kann und ob Kontrollmechanismen vorgesehen sind, die Machtmissbrauch verhindern oder zumindest einschränken können. Prinzipiell hält Yasin die Einrichtung von Kontrollinstanzen für sinnvoll.

„La constitution comme expression explicite et interprétative de la Loi est une nécessité. La séparation des pouvoirs que la démocratie érige en principe de base ne se heurte à aucune prescription islamique. Pour mettre fin à la corruption, au clientélisme, au favoritisme, aux marchandages et au trafic d'influence, l'autorité garante de la période transitoire comme l'autorité issue de la choura doivent pouvoir compter sur l'efficience et l'intégrité d'un système judiciaire indépendant et incorruptible.“²⁰⁴

Insbesondere ein korruptes Justizsystem hält Yasin für die „Achillesferse“ der Macht. Daher müssten die Richter in einem islamischen System besonders sorgfältig ausgewählt werden. Zu einem möglichen Auswahlverfahren äußert sich Yasin jedoch nicht. Als vorbildlich erscheint ihm die Überwachung der US-amerikanischen Richter durch die Bevölkerung und deren Befugnis, die Richter abuberufen „ohne dass jemand etwas daran aussetzen kann“.²⁰⁵ Bevor die Bevölkerung jedoch eine Kontrollfunktion wahrnehmen kann, muss sie durch eine islamische Erziehung darauf vorbereitet werden. Das Problem der moralischen Integrität stellt sich schließlich nicht nur bei den Herrschenden oder der Justiz, sondern ebenso bei den einfachen Gläubigen. Der Kontext, in dem Yasin die Notwendigkeit der islamischen Erziehung nennt, wirft einige Fragen auf, die vor allem um die Zuständigkeit der Kontrollinstanzen kreisen.

„Les mécanismes de contrôle dans un gouvernement islamique devront être institutionnalisés à l'instar de la démocratie procédurière. Mais avant l'institution d'une police des mœurs ou d'un tribunal pour réprimer la fraude et les passe-droits, primera dans la société islamique l'éducation de chaque fidèle, homme ou femme. Chacun sera éduqué pour distinguer le «blâmable» du «louable», mais la promotion du bien et la répression du blâmable ne devront

²⁰⁴ IM, S.316.

²⁰⁵ Ebd., S.317.

pas être un moyen de défoulement de chacun sur chacun : le désordre et le chaos sont le blâmable le plus grave.»²⁰⁶

Zwar fordert Yasin zunächst die Einsetzung von Kontrollmechanismen nach dem Vorbild der prozeduralen Demokratie, geht dann jedoch zur Beschreibung von Instanzen über, deren Aufgabe nicht die Kontrolle der Herrscher bzw. der Exekutive, sondern vielmehr die Kontrolle der Gläubigen bzw. der Bevölkerung ist. Die Erziehung der Gläubigen soll bewirken, dass jeder und jede Einzelne in der Lage ist, das „Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern“. Eine allzu konsequente Umsetzung dieses koranischen Gebotes („*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*“)²⁰⁷ aus individuellem Antrieb birgt jedoch eine Gefahr, vor der Yasin eindringlich warnt. Der einzelne Gläubige könnte die relative Macht, die ihm das Gebot verleiht, missbrauchen und es etwa als Mittel zur Verleumdung einsetzen. Eine derartige Umfunktionierung des Gebots würde vermutlich, sollte es nicht bei einzelnen Fällen bleiben, zu der befürchteten gesellschaftlichen Unordnung führen, die bei Yasin bekanntermaßen auf scharfe Ablehnung stößt. Er äußert sich jedoch nicht zu konkreten Möglichkeiten, dieser Gefahr zu begegnen. Vermutlich angeregt durch vergleichbare Institutionen in Iran und Saudi-Arabien befürwortet Yasin die Schaffung einer Sittenpolizei. Dies könnte als „pragmatische“ Lösung für das angesprochene Problem bezüglich der individuellen Kontrollfunktion eines jeden Gläubigen gedeutet werden. Angesichts der genannten Risiken könnte eine eigens gebildete Sittenpolizei dafür sorgen, dass die religiösen Gebote und Verbote befolgt werden, ohne dass die Gefahr der Ausbreitung gesellschaftlicher Unordnung bestünde. Unklar bleibt jedoch, warum Yasin die Schaffung einer Sittenpolizei sowie eines Gerichts, dessen funktionale Bestimmung sehr vage ausfällt, gegenüber der Erziehung als zweitrangig einstuft. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, warum die Gläubigen erst lernen sollten, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern, um die erworbene Kompetenz anschließend einer Sittenpolizei zu übertragen.²⁰⁸

Ähnlich ambivalent erscheint auch Yasins Verhältnis zum Pluralismus, den er prinzipiell begrüßt.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Zur zeitgenössischen Bedeutung und Anwendung dieses Gebots vgl. Krämer 1999, S.107-113.

²⁰⁸ Die individuelle Verantwortung eines jeden Gläubigen thematisiert Yasin ebenfalls in *Al-ʿadl, al-islāmīyūn wa-l-ḥukm*. Im Zentrum steht dort die Pflicht zum Widerstand (*wāğib al-muʿāraḍa*), die in den Verantwortungsbereich eines jeden Gläubigen fällt. Allerdings schränkt Yasin den Bereich der Verantwortung erheblich ein, indem er hinzufügt, jeder und jede Gläubige trage seine/ihre Verantwortung in seinem/ihren Bereich. Dabei beruft er sich auf einen Prophetenausspruch, der z.B. für die Frau den häuslichen Bereich festlegt. Vgl. AD, S.126f.

„Le débat public et contradictoire ainsi qu’une presse plurale, libre et consciente de sa responsabilité constituent l’essentiel des instruments à emprunter à la démocratie. L’organisation du pouvoir islamique a beaucoup à apprendre de la manière pacifique dont la différence est gérée en démocratie. Et le pluralisme restera une donnée naturelle que la choura doit non pas seulement tolérer, mais encourager comme un moyen indispensable d’activer l’émulation et la course au service du peuple.“²⁰⁹

Die Möglichkeit, gegensätzliche Meinungen öffentlich zu äußern sowie die Existenz einer freien Presse seien Ausdruck des friedlichen Umgangs mit Unterschieden innerhalb der Gesellschaft, den er als vorbildlich betrachtet. Gleichzeitig weist Yasin jedoch auf die Verantwortung der Presse hin, das „Schlechte zu entschleiern und anzuprangern“ – eine offenkundige Parallele zur gesellschaftlichen Verantwortung eines jeden Individuums, die das pluralistische Prinzip in Frage stellt.

„La liberté d’expression est l’une des institutions démocratiques les plus appréciables. Rien ne peut remplacer une presse libre et plurale dirigée par des professionnels intègres pour dévoiler le mal et le dénoncer. Une presse islamique libérée du contrôle qui l’arraisonne et la met en quarantaine sous les régimes laïques doit jouer, en plus du rôle politique et informationnel de toute presse démocratique, la fonction éducative, morale et spirituelle.“²¹⁰

Aus der hochgeschätzten „freien Presse“ wird plötzlich eine „befreite islamische Presse“ mit erzieherischem Anspruch und erbaulichem Charakter, der sich in ihrer moralischen und spirituellen Funktion widerspiegelt. Damit wird die Presse zum Medium der *da‘wa*, des missionarisch ausgerichteten islamischen Aktivismus (Vgl. Kap.5). Bedeutet dies notwendigerweise eine Abkehr vom pluralistischen Prinzip? Kann es neben der islamisch argumentierenden Presse noch Raum für die angeführte gegensätzliche Meinung geben? Yasins Antwort fällt eindeutig aus:

„Libre à chacun de se replier dans son ghetto individuel de mécréance, l’Inquisition n’est pas une invention musulmane et la tourmente des consciences n’est pas admissible non plus en islam. Mais réclamer le droit, que Sainte Laïcité garantit, de crier ses convictions de renégats sur les toits, c’est saper les fondements mêmes de la société. Libre à chacun de boire jusqu’à la lie le poison de sa mécréance entre les quatre murs de sa maison tant que l’espace social, sacré en islam, est préservé.“²¹¹

Im öffentlichen Raum darf es keinen Platz für Äußerungen geben, die den Islam in Frage stellen. Der öffentlich zur Schau gestellte Unglaube (*kufṛ bawāḥ*) wird als äußerst gefährlich betrachtet, da er die Grundlage der islamischen Gemeinschaft und damit Yasin zufolge das

²⁰⁹ IM, S.320

²¹⁰ Ebd., S.317

²¹¹ Ebd., S.218

„wesentliche Recht und die Verpflichtung, sich gleichzeitig Gott zu unterwerfen und Mitglied einer Gemeinschaft zu sein“, untergräbt.²¹² Nach traditioneller islamischer Rechtsvorstellung wird ein Glaubensabtrünniger (*murtadd*), der sich nicht reuevoll zeigt, mit dem Tode bestraft. Yasin nennt zwar kein konkretes Strafmaß, weist jedoch darauf hin, dass „in jeder zivilisierten Gesellschaft Vaterlandsverrat bestraft“ werde und dass lautstarke blasphemische Äußerungen als Hochverrat zu werten seien. Die Kombination dieser Aussagen lässt vermuten, dass seine Auffassung in Bezug auf die Bestrafung von Apostaten sich von der traditionellen Beurteilung kaum unterscheidet. Das Prinzip der pluralistischen Öffentlichkeit, für das Yasin lobende Worte findet, ist mit einer derartigen Eingrenzung der Meinungsfreiheit jedenfalls kaum vereinbar.

Ähnlich widersprüchlich ist der an anderer Stelle geäußerte Vorwurf Yasins, die Demokratie sei jeder Ethik, die von ihrer eigenen abweiche, feindlich gesinnt, und hinter der demokratischen Toleranz und dem demokratischen Pluralismus verstecke sich ein radikaler „exklusivismus“.²¹³ Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Vorwurf sich ebenso gegen seine eigene Position zum „Pluralismus“ richten müsste, da diese ja ausdrücklich exklusiv ist, erstaunt diese Anklage auch aufgrund der wenige Seiten später geäußerten Überzeugung, der Demokratie fehle seit jeher die moralische Grundlage.²¹⁴ Dies offenbart einmal mehr die argumentative Strategie Yasins, die inhaltliche Widersprüche übergeht. Dabei handelt es sich nicht etwa um spitzfindige Details, sondern um offen widersprüchliche Behauptungen, die seine eigenen Positionen fragwürdig erscheinen lassen. Einerseits bemüht sich Yasin darum, seine Vorstellungen dem Westen gegenüber verständlich zu machen, indem er sie in gewissen Punkten als nahezu identisch präsentiert. Der „islamische Pluralismus“ und der „westliche Pluralismus“ unterscheiden sich nach dieser Lesart nicht, eine Feststellung, auf die Yasin erkennbar großen Wert legt. Sobald er jedoch westliche Kritik an seinen Vorstellungen antizipiert, geht er dazu über, genau die Tugenden, die er kurz zuvor noch als nachahmenswerte Merkmale des Westens bezeichnet hat (wie etwa den Pluralismus), dem Westen rundheraus abzusprechen. Zu seiner argumentativen Praxis gehört auch die Umdeutung von Begriffen, die (ursprünglich) westlichen Diskursen entstammen. Dem Recht auf (öffentliche) freie Meinungsäußerung stellt er das grundlegende „Recht“ auf den islamischen Glauben gegenüber.

²¹² Ebd., S.218-219.

²¹³ IM, S.307.

²¹⁴ Vgl. Ebd., S.312.

„Le premier droit de l’homme est de connaître le sens de sa vie et l’existence du Créateur. Tous ses autres droits tournent autour de ce pôle. C’est pourquoi le premier devoir de tout musulman dans une société musulmane est de conforter ce droit. C’est pourquoi l’abjuration publique de la foi est inadmissible.“²¹⁵

Einerseits bemüht er sich erkennbar um Anerkennung durch die „verwestlichten“ Laizisten und Demokraten, indem er seine Vorstellungen mit Begriffen, die dem Menschenrechtsdiskurs entstammen, formuliert. Dabei opfert er jedoch das diesem Diskurs zugrunde liegende universalistische Prinzip, dem eine Differenzierung auf der Basis verschiedener Glaubensrichtungen widerspricht. Das „grundlegende Menschenrecht“ („le premier droit de l’homme“) ist bei genauerer Betrachtung ein exklusives Recht der Muslime. Für Yasins Anhänger mag die Auseinandersetzung mit westlichen Konzepten nur eine untergeordnete Rolle spielen. Auf erklärte „Laizisten“ und „Demokraten“ dürften Yasins Positionen hingegen kaum anziehend wirken.

Die angestrebte Gerechtigkeit (*‘adl*) sieht Yasin durch die Anwendung der Scharia in einem islamischen Staat garantiert. Dieser zeichnet sich sowohl durch die Praxis der Schura als auch durch die moralischen Qualitäten der Staatsbürger aus, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern. Unklar bleibt Yasins Position zu der Frage, in wie weit die Kompetenzen des Einzelnen durch staatliche Autoritäten eingeschränkt werden. Für abweichende Meinungen ist in dem von Yasin entworfenen Modell nur ein äußerst begrenzter Bereich reserviert. Der Pluralismus, den er prinzipiell begrüßt, ermöglicht lediglich die öffentliche Bekundung von Positionen, die den Islam nicht in Frage stellen; für „systemkritische“ Äußerungen ist in diesem Modell kein Platz. Yasins Modell setzt daher eine einheitliche islamische Gemeinschaft voraus, deren Mitglieder das gemeinsame Ziel verfolgen, Gottes Gebote und Verbote zu befolgen. Welche Qualitäten aber sollten die Mitglieder dieser Gemeinschaft besitzen? Yasins Stufenmodell, das im folgenden Abschnitt dargestellt wird, vermittelt die wesentlichen Eigenschaften des idealen Gesellschaftsmitglieds.

4.2. Das Individuum, die islamische Persönlichkeit und das Ideal der Wohlfahrt

Als politischer Aktivist ist Yasin an einer Veränderung der Gesellschaft interessiert, die er von ungerechter Herrschaft befreien und als einheitliche islamische Gemeinschaft zusammenführen will. Die individuelle Entwicklung des einzelnen Muslims und der einzelnen

²¹⁵ Ebd., S.218.

Muslimin hält Yasin jedoch für zwingend notwendig, um das groß angelegte Ziel einer gesellschaftlichen Neuordnung zu erreichen. Dabei stellt das wohlthätige Verhalten (*iḥsān*) das erklärte Ziel dieser individuellen Entwicklung dar, die auf der Vorstellung eines Stufenmodells (*tadarruġ*) basiert. Die Grundzüge dieses Modells entsprechen dem religiösen Verständnis der Būtšišīya-Bruderschaft und lassen sich folgendermaßen skizzieren: Der Gott suchende Gläubige (*murīd*) nähert sich seinem Ziel, indem er zunächst die grundlegenden religiösen Pflichten (die fünf „Säulen“ des Islam) erfüllt, zu denen das Glaubensbekenntnis (*šahāda*), das Gebet (*ṣalāt*), das Fasten (*ṣawm*) im Monat Ramaḍān, die Almosengabe (*zakāt*) und die Pilgerfahrt (*ḥaġġ*) gehören.

Der *Islam*, die *Unterwerfung* (der Grundbedeutung des Wortes entsprechend) des Menschen unter das göttliche Gesetz, die sich durch die Erfüllung der grundlegenden Glaubenspflichten äußerlich manifestiert, wird von Yasin als die erste Stufe (*daraġa*, *martaba*) der Religion bezeichnet. Yasin unterscheidet dabei zwischen der allgemeinen Bedeutung des Begriffs „Islam“ (*maʿnā ʿāmm*), die sämtliche Aspekte der Verehrung Gottes (wörtl. „Knechtschaft“, *ʿubūdīya*) umfasst, und der speziellen Bedeutung (*maʿnā ḥāṣṣ*) innerhalb des Stufenmodells²¹⁶. Die zweite Stufe umfasst die genannten „äußerlichen“ Glaubensakte sowie den „inneren“ Glauben (*imān*) an die Existenz und die Einheit Gottes, an die göttlichen Bücher (Thora, Evangelium und Koran)²¹⁷, den Tag des Jüngsten Gerichts (*yawm ad-dīn*) und die Engel. Die Unterscheidung zwischen *islām* und *imān*, zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt stellt noch keine Besonderheit der Būtšišīya-Bruderschaft dar, sie ist als fester Bestandteil der islamischen Tradition anzusehen. Unüblich ist hingegen die Integration des *iḥsān*-Konzepts in eine ausformulierte Glaubenslehre, innerhalb derer es eine herausragende Position einnimmt. In den Vorstellungen der Būtšišīya-Bruderschaft steht der Begriff *iḥsān* für das Ziel der spirituellen Suche eines Gläubigen, die auf der Internetseite²¹⁸ der Bruderschaft durch den bildlichen Vergleich der Religion mit einer Frucht dargestellt wird. Um zum Kern (*iḥsān*; „l’Esprit“) der Religion vorzustoßen müsse der Suchende (*murīd*)

²¹⁶ MN, S.32-33.

²¹⁷ Koranischen Aussagen entsprechend gelten Juden und Christen als Schriftbesitzer bzw. (wörtlich) als „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*). Thora (*tawrāt*) und Evangelium (*inġīl*) sind nach muslimischer Auffassung zwar verfälscht worden, ihr Offenbarungsscharakter wird jedoch „bestätigt“.

²¹⁸ <http://www.tariqa.org>; Die Internetseite der Bruderschaft (<http://www.tariqa.org>) erscheint in fünf verschiedenen Sprachen (arabisch, französisch, spanisch, italienisch, englisch), die Versionen unterscheiden sich jedoch inhaltlich. Die umfangreichsten Informationen über die Bruderschaft (u.a. über grundlegende Ziele, biographische Daten ihrer spirituellen Führer, die Gründungskette (*silsila*) und die Präsenz in den Medien) finden sich in der französischen Ausgabe der Seite.

zunächst die Schale (*islām*; „la Loi“) und das Fruchtfleisch (*imān*; „la Foi“) durchqueren.²¹⁹ *Iḥsān* steht hier für die spirituelle Erfahrung, durch die der Gläubige das Wesen der Religion sinnlich erfährt. Diese spirituelle Erfahrung sei jedoch nur dann möglich, wenn der Gläubige zuvor die notwendigen Bedingungen erfülle, d.h. den grundlegenden Glaubenspflichten nachkomme (*islām*) und den Glauben an die islamischen Glaubenssätze verinnerliche (*imān*).

Die Differenzierung zwischen diesen drei Konzepten geht auf eine Überlieferung (*ḥadīth*) zurück, die eine Begegnung zwischen dem Propheten und dem Erzengel Gabriel (*Ġibrīl*) beschreibt. Der Überlieferung zufolge befand sich der Prophet im Kreise seiner Gefährten als ein Mann auftrat, der ihn nach der Bedeutung von *islām*, *imān* und *iḥsān* fragte. Nachdem Muḥammad die Fragen beantwortet hatte, entfernte sich der Mann, und der Prophet erklärte den ahnungslosen Gefährten, dass der fremde Mann *Ġibrīl* gewesen sei und sein Besuch den Zweck gehabt habe, ihnen die Religion zu erklären. Sowohl die Būṭšīšīya-Bruderschaft als auch Yasin führen diese Überlieferung als Quelle ihrer Vorstellungen an.²²⁰

Yasins Modell einer „aufsteigenden Leiter“ (*sullam murtaqī*)²²¹ greift die Vorstellung eines hierarchischen Verhältnisses auf und entspricht insofern der Lehre der Bruderschaft. Es fällt jedoch auf, dass Yasin der höchsten Stufe seines Modells Merkmale hinzufügt, die über die Definition der Bruderschaft und des Propheten(!) hinausgehen. Auf die Frage nach der Bedeutung von *Iḥsān* antwortete Muḥammad der Überlieferung nach: „Dass du Gott dienst als ob du ihn sähest, und wenn du ihn nicht siehst, so sieht er dich.“ („ʾAn taʿbud allāh kaʿannaka tarāhu, faʿin lam takun tarāhu faʿinnahu yarāk“)²²² Dieser (ersten) Definition fügt Yasin zwei weitere hinzu, die konkretere Anforderungen an den einzelnen Gläubigen beinhalten und weniger spirituell sondern vielmehr im Hinblick auf die Gemeinschaft, bedeutsam erscheinen.²²³ Bei diesen sozialen wie politisch-gesellschaftlichen Aspekten handelt es sich (2.) um „wohltätiges Verhalten den Menschen (wie) den Eltern, den Nachbarn, den Waisen, den Armen, den Muslimen und allen Geschöpfen gegenüber“ („al-iḥsān ila-n-nās, ka-l-wālidayn wa-l-aqrabīn wa-l-yatāma wa-l-masākīn wa-l-muslimīn wa sāʿir al-ḥalq

²¹⁹ Interessanterweise wird im Zusammenhang mit der erwähnten Metapher auf Meister Eckhart verwiesen, der sinngemäß mit den Worten „Um zum Kern zu gelangen, muss man erst die Schale überwinden“ zitiert wird. Vgl. <http://www.tariqa.org/voie6.php>.

²²⁰ Vgl. MN, S.33; <http://www.tariqa.org/voie6.php>

²²¹ Vgl. MN, S.32.

²²² Zitiert nach Ebd., S.33.

²²³ Damit soll nicht behauptet werden, die erste Definition lasse ausschließlich eine Deutung zu, der zufolge eine wie auch immer geartete spirituelle Erfahrung das höchste Ziel der Religion sei. Im Vergleich zu den nachfolgenden Definitionen Yasins bietet jedoch allein diese Definition die Möglichkeit, sie als prophetische Quelle für die Bedeutung spiritueller Erfahrung zu nutzen.

ağma‘īn“) und (3.) um die „gute Verrichtung der Arbeit, ihre Beherrschung und ihre Verbesserung, sei es die Arbeit (Verrichtung) der religiösen Pflichten (gegenüber Gott), die gewöhnliche Arbeit oder die Arbeit (Verrichtung) der gemeinschaftlichen Pflichten“ (“iḥsān al-‘amal wa itqānuhu wa iṣlāḥuhu, sawā’ al-‘amal al-‘ibādī aw al-‘ādī aw al-mu‘āmalātī“).²²⁴

Wie begründet Yasin diese Erweiterung der begrifflichen Bedeutung, die sich aus der angeführten Überlieferung nicht ohne weiteres ableiten lässt? Er beruft sich auf weitere Überlieferungen von Aussprüchen des Propheten, u.a. einer von Aischa (‘Ā’iṣā) überlieferten Aussage Muhammads, nach der Gott diejenigen liebt, die sich um die Beherrschung und Vervollkommnung (*itqān*) ihrer Arbeit bemühen, sowie einen von Muslim überlieferten Ausspruch, dem zufolge „Gott die Wohlfahrt für alle Dinge vorgeschrieben hat“ („Inna allāh kataba al-iḥsān ‘ala kull šay’“). Jene Aussprüche, so Yasin, führten in Kombination zur dritten Bedeutung des *iḥsān*; dabei werde im übrigen eine Abhängigkeit der dritten von der ersten Definition bzw. Bedeutung sichtbar.²²⁵

Unabhängig von der Frage, wie plausibel Yasins Herleitung erscheint, offenbart seine Vorgehensweise das Bestreben, die spirituelle Dimension des Sufismus zu adaptieren, sie jedoch gleichzeitig um eine soziale und politische, d.h. den Aktivismus einbeziehende Dimension zu erweitern und diese durch religiöse Quellen –in diesem Fall ausschließlich durch überlieferte Prophetenaussprüche– zu belegen.²²⁶ *Muḥsin* zu sein, sich also auf der Stufe des *iḥsān* zu befinden, bedeutet nicht nur, das Wesen der Religion spirituell zu erfassen und sich Gott nah zu fühlen, sondern setzt ebenso die Erfüllung religiöser und gemeinschaftlicher Pflichten voraus. Die spirituelle Suche stellt innerhalb des aktivistischen Denkens Yasins nur einen Teilaspekt dar, der nicht das alleinige Ziel eines Gläubigen sein darf. Während die Bruderschaft ein politisches Engagement ausdrücklich ablehnt²²⁷, besteht Yasin auf der Notwendigkeit des Einsatzes für eine Veränderung der Gesellschaft.

²²⁴ Yasin, *Al-iḥsān*, 1998.

²²⁵ Vgl. Ebd.

²²⁶ Es scheint eine gängige Praxis Yasins zu sein, Koranzitate als Belege für seine Auffassungen und Behauptungen einzusetzen. Eine Hierarchie, die z.B. koranischen Versen Priorität gegenüber Aussagen des Propheten einräumen würde, ist nicht zu erkennen.

²²⁷ „C’est dans cette optique que le disciple pourra s’attacher à réaliser un véritable travail spirituel. Comme nous l’avons vu, celui-ci a pour but de faire évoluer notre rapport au monde, non pas en essayant de changer le monde, mais en modifiant progressivement la perception que l’on en a.“, <http://www.tariqa.org/voie8.php>

Sowohl der Inhalt als auch der Aufbau einer seiner wichtigsten Schriften, „Al-minhāg an-nabawī“ (Die prophetische Methode)²²⁸, verdeutlichen, dass Yasin bereits auf der Stufe des Glaubens (*imān*) Elemente der spirituellen Suche mit politisch relevanten Aspekten verknüpft und damit Vorstellungen des Sufismus in seinen politischen Aktivismus integriert. Der größte Teil des Buches enthält eine Aufzählung und Beschreibung von „siebenundsiebzig Zweigen“ oder auch „Zuflüssen“ (*šūʿab*; Sg. *šūʿba*) des Glaubens (*imān*), die sich gleichsam als Pfade begreifen lassen, auf denen der Gläubige wandelt, um sich der höchsten Stufe der Religion zu nähern.²²⁹ Die siebenundsiebzig Zweige werden wiederum zehn „charakterlichen Eigenschaften“ des Propheten (*ḥiṣāl*; Sg. *ḥaṣla*) zugeordnet, die der ideale Muslim verkörpern sollte. Dabei handelt es sich um folgende Ideale:

1. Die Freundschaft und die Gemeinschaft (*aṣ-ṣuḥba wa-l-ḡamāʿa*)
2. Die Anrufung/ Das Gedenken Gottes (*ad-dikr*)
3. Die Aufrichtigkeit (*aṣ-ṣidq*)
4. Die Freigebigkeit (*al-badl*)
5. Das Wissen (*al-ʿilm*)
6. Die Arbeit/ Das Handeln (*al-ʿamal*)
7. Die Geradlinigkeit (*as-samt al-ḥasan*)
8. Die Bedachtsamkeit (*at-tuʿada*)
9. Die Ökonomie (*al-iqtisād*)
10. Die Anstrengung für Gott (*al-ḡihād*)

Jeder einzelnen Eigenschaft ordnet Yasin einige Zweige des Glaubens zu. Der Zusammenhang zwischen den Eigenschaften und ihren Zweigen ist jedoch nicht immer gleichermaßen ersichtlich. Die Eigenschaft der „Freundschaft und Gemeinschaft“ enthält beispielsweise u.a. die Zweige „Die Liebe zu Gott und dem Propheten“ (*maḥabbat allāh wa rasūlihi*), „Die Heirat nach islamischen Sitten und Rechten“ (*az-zawāğ bi-adābihi al-islāmīya wa ḥuqūqihi*) und die „Sorge um die gesetzlichen Bestimmungen der Muslime und die Verbesserung der Menschen“ (*riʿāyat ḥuqūq al-muslimīn wa-l-iṣlāḥ bayna-n-nās*). Die Eigenschaft der Bedachtsamkeit umfasst u.a. die Zweige des „Hütens der Zunge und der

²²⁸ Yasin, *Al-minhāğ an-nabawī*, 1989.

²²⁹ Der Begriff „wandeln“ soll die Tatsache verdeutlichen, dass es sich um mehr oder weniger verschlungene Pfade handelt, die keinen „direkten“ Aufstieg ermöglichen. Wenngleich Yasin von einem progressiven (fortschreitenden) Charakter des Modells spricht, sind die Pfade nicht nacheinander in einer festgelegten Reihenfolge zu absolvieren; sie erfordern vielmehr ein kontinuierliches und wiederholtes Abschreiten. In einer auf Videoband aufgezeichneten Sitzung betont Yasin zudem, dass je nach Fähigkeiten und Möglichkeiten des Individuums der Aufstieg unterschiedlich schnell verlaufe. Yasin, „Être musulman“, Videokassette, 2002.

Geheimnisse“ (*ḥifẓ al-lisān wa-l-asrār*), die „Bescheidenheit“ (*at-tawāduʿ*) und das Fasten (*aṣ-ṣawm*).²³⁰ Während Yasin das allgemeine Konzept der Zweige (*šūʿab*) des Glaubens (*imān*) auf einen Prophetenausspruch zurückführt²³¹ scheint die Ausformulierung der Zweige als konkrete Handlungsanweisungen ebenso wie das Konzept der zehn verschiedenen Eigenschaften (*ḥiṣāl*) seiner eigenen Initiative zu entstammen. Durch die Aufteilung der Zweige auf zehn verschiedene Eigenschaften lassen sich die große Zahl der Zweige nach thematischen Gesichtspunkten ordnen und überschaubarer gestalten.²³² Es fällt auf, dass einige der unter den zehn Eigenschaften angeführten Zweige des Glaubens Yasins Definitionen der Wohlfahrt (*iḥsān*) entsprechen. Zu der ersten Eigenschaft, der „Freundschaft und Gemeinschaft“, gehören neben der bereits erwähnten Gottesliebe auch die Zweige „Wohltätigkeit (*iḥsān*) gegenüber den Eltern“ sowie die „Ehrung des Nachbarn und des Gastes“.²³³ Wie lässt sich diese Tatsache mit dem Stufenmodell in Einklang bringen, dem zufolge die Wohlfahrt (*iḥsān*) das „Ziel der Ziele“ („*ḡāyat al-ḡāyāt*“)²³⁴ darstellt? Wie unterscheidet sich die Stufe der Wohlfahrt von der Stufe des Glaubens (*imān*), wenn letztere bereits deren wesentlichen Merkmale einschließt? Wie unterscheidet sich der wohlthätige Mensch (*muḥsin*) vom gläubigen Menschen (*muʿmin*)? Die Schwierigkeit, eine Grenze zwischen den verschiedenen Stufen zu ziehen, ergibt sich größtenteils dadurch, dass Yasin bei seiner Definition des *Iḥsān* die spirituelle Dimension des Glaubens mit der politisch-sozialen Dimension verknüpft und es offenbar ablehnt, die Stufe des *Iḥsān* einzig als mystische Erfahrung des Einzelnen zu begreifen. Nach der Lehre der *Būtšīšīya*-Bruderschaft gleicht die höchste Glaubensstufe (der Kern des Glaubens) einem Zustand der inneren Befriedigung, der bedeutet, dass der Gläubige mit der weltlichen Realität versöhnt und im Einklang mit ihr lebt.²³⁵ Die bisherige Darstellung hat jedoch gezeigt, dass Yasin eine versöhnliche Haltung gegenüber der als äußerst ungerecht empfundenen Welt für inakzeptabel hält.²³⁶

²³⁰ Vgl. MN, S. 154f.; S. 300f.

²³¹ Vgl. Ebd., S.115, 118-119. Zwei Gelehrte namens Al-Ḥalīmī und Al-Bayhaqī sollen die Zahl (77) der Zweige festgelegt haben. Yasin übernimmt diese Zahl, erwähnt jedoch, dass die genaue Zahl in den Überlieferungen variiert.

²³² Vgl. Ebd., S.119.

²³³ Vgl. Ebd., S.466.

²³⁴ Yasin 1998, *Al-iḥsān*.

²³⁵ Vgl. <http://www.tariqa.otg/voie8.php> Das Glaubensverständnis der Bruderschaft ist selbstverständlich komplexer, als es im Rahmen dieser Arbeit dargestellt werden kann. Auf der Internetseite der Bruderschaft wird beispielsweise ausdrücklich betont, dass ihre Lehre keinesfalls einer weltabgewandten Haltung des Einzelnen das Wort rede. Der Vergleich zwischen ihrer Lehre und den Auffassungen Yasins kann daher nur beanspruchen, den prinzipiellen Unterschied zwischen den Lehren der Bruderschaft und Yasins zu verdeutlichen: Die Ablehnung bzw. Befürwortung des islamisch begründeten Anspruchs auf gesellschaftliche Veränderung.

²³⁶ Es sei daran erinnert, dass für Yasin die Geltung der Scharia zu den Grundvoraussetzungen einer gerechten Ordnung gehört und - wenn auch vereinfacht und abstrakt - als Synonym der Gerechtigkeit bezeichnet werden kann.

Die gesellschaftlichen Umstände erfordern ihm zufolge eine wohlstrukturierte, religiöse Erziehung der Muslime, deren Ziel der selbstlose Einsatz (*al-ğihād*) des Gläubigen für den Islam ist. Der *ğihād*, die zehnte Eigenschaft (*ḥaṣṣa*) des Glaubens (*imān*), umfasst die Bereitschaft des (männlichen)²³⁷ Gläubigen, sein Leben für den Islam zu opfern („mawt fi sabīl allāh“)²³⁸, um die angestrebte islamische Gemeinschaft zu errichten. Derjenige, der diese Bereitschaft verkörpert (ein *muğāhid*), entspricht gewissermaßen dem Idealbild des islamischen Aktivisten.

In welcher Beziehung stehen nun aber die Konzepte des *ğihād* und des *iḥsān*? Es scheint eine gewisse Konkurrenz zwischen ihnen zu bestehen, die sich aus der Tatsache ergibt, dass Yasin dem *iḥsān*-Begriff neben der spirituellen eine soziale und politische Dimension hinzufügt.²³⁹ Trotz dieser Erweiterung scheint der ideale *muḥsin* nicht den aktivistischen Eifer des idealen *muğāhid* zu verkörpern. Angesichts der großen Bedeutung, die Yasin dem emanzipatorisch verstandenen Aktivismus zukommen lässt, stellt sich die Frage, wie eine Stufe des Glaubens, die diese Dimension nicht – oder nur eingeschränkt - zu enthalten scheint, wie der *iḥsān*, den höchsten Rang innerhalb des Stufenmodells beanspruchen kann. „Übertrifft“ nicht eher der *muğāhid* den *muḥsin*, weil er Tugenden wie das wohlthätige Verhalten gegenüber Eltern und Verwandten, oder etwa eine bestimmte Arbeitsethik (die „fünfte Eigenschaft“) ohnehin verkörpern muss, um sich überhaupt erst für seinen Rang zu „qualifizieren“, und er darüber hinaus bereit ist, sich für seine Religion selbstlos einzusetzen ?

Dieses Dilemma lässt sich am ehesten auflösen, indem eine strikte Trennung zwischen den verschiedenen Stufen bzw. eine prinzipiell gültige Hierarchie aufgegeben wird. Yasins Aussage, die unterschiedlichen Stufen „unterstützten sich gegenseitig“, könnte in diese Richtung weisen.²⁴⁰ *Iḥsān* wäre dann eher eine Qualität oder Eigenschaft, die der ideale Muslim zwar besitzt, die aber nicht in *jeder* Lebenssituation gleichermaßen zur Anwendung kommen könnte. In der rauhen, von *ğāhiliya* und *fitna* gezeichneten politischen Sphäre etwa käme den Eigenschaften, die den aktivistischen Aspekt der Religion betonen, eine vorherrschende Rolle zu, während das „wohlthätige Verhalten“, das mit der Wahrnehmung der spirituellen Dimension des Glaubens verknüpft ist, vor allem im engeren freundschaftlich-

²³⁷ Vor allem Männer können sich offenbar durch diese Eigenschaft auszeichnen. Wenn sie unter Beweis stellten, dass sie dem *Ğihād* gewachsen seien, käme das einer Vervollkommnung der Männlichkeit (*istikmāl ar-ruğūla*) gleich. Vgl. MN, S.120.

²³⁸ Ebd., S.120

²³⁹ Für die Nähe der beiden Konzepte spricht u.a. die Aussage Yasins, der direkte Weg zu Gottes Wohlgefallen und Nähe sei der *ğihād*: „*At-ṭarīq al-mustaqīm ila-l-marḍāt wa-l-qurb al-ğihād*“. MAM, S.79.

²⁴⁰ Yasin, Videokassette: „Être musulman“, 2002.

sozialen bzw. im zwischenmenschlichen Bereich²⁴¹ gefragt sein könnte. Besonders in der idealen islamischen Gemeinschaft, zu deren Kennzeichen Yasin den freundschaftlichen Umgang (*ṣuḥba*) zwischen den Menschen zählt, wäre *iḥsān* als individuelle Qualität gefragt. Aus der Perspektive eines islamischen Aktivisten lässt sich das Ideal des *iḥsān* als eine Dimension des Glaubens begreifen, die Muslime erst dann in vollem Umfang berücksichtigen können, wenn sie ihren „aktivistischen“ Verpflichtungen bereits nachgekommen sind, oder genauer: wenn aufgrund der äußeren Umstände keine Veranlassung besteht, gegen den Unglauben in ihrer Gesellschaft zu kämpfen (*ḡihād al-kufr*)²⁴². *Iḥsān* wäre dann das „vornehme“ Merkmal eines Individuums innerhalb der idealen islamischen Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit herrscht, da Unglaube, Tyrannei und Korruption erfolgreich gebannt wurden. Solange diese Gemeinschaft nicht existiert, ist der Gläubige jedoch angewiesen, nach seinem stufenweisen Aufstieg zum *iḥsān* wieder „umzukehren“ und sich erneut dem Aktivismus, dessen Inbegriff der *ḡihād* ist, zuzuwenden.²⁴³

Yasin hat in seinen Schriften die Bedeutung der spirituellen Dimension des Glaubens häufig thematisiert und als wichtigen Aspekt der religiösen Wiederbelebung hervorgehoben.

„À notre époque, les liens du coeur sont presque dissous, c'est pourquoi *Al-Ihsan* est une demande prioritaire et son application est la meilleure des actions. Le corps de la communauté est faible, convoité par des pillleurs. (...) Le diagnostic prophétique, quant à lui, décrit le mal par référence au coeur. La réparation de ce flux de foi et de coeur qui irrigue les organes de la *oumma* n'est possible que par l'éducation spirituelle“.²⁴⁴

Als Teil der religiösen Erziehung und Bildung nimmt die spirituelle Dimension des *Iḥsān* als anzustrebendes Ideal eine wichtige Rolle ein; Yasin legt jedoch Wert darauf, dass das Ideal aktivistischen Bestrebungen nicht im Wege stehen darf.

4.3 Das Individuum als Teil der idealen Gemeinschaft

Das Ideal des *iḥsān*, das „Sprungbrett und der unendliche Raum der großen spirituellen Reise“²⁴⁵, entbindet das Individuum nicht von seiner Aufgabe, sich in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Der *muḥsin* zeichnet sich im Gegenteil durch solidarische und

²⁴¹ Insbesondere innerhalb der Bewegung Yasins, die sich ja ihrerseits als islamische Gemeinschaft (*ḡamā'a*) auf dem Weg zur Neubildung der gesamten, alle Muslime umfassenden islamischen Gemeinschaft (*umma*) begreift, könnte diese Qualität oder Eigenschaft zur Geltung kommen.

²⁴² Vgl. MN, S.420. Der Kampf gegen den Unglauben (*ḡihād al-kufr*) ist einer der Zweige des *ḡihād*.

²⁴³ Vgl. MAM, S.79 Yasin spricht hier von einer „Rückkehr“ zum handlungsorientierten Glauben.

²⁴⁴ Yasin 1998, *Al-iḥsān*, S.14-15, zitiert nach Tozy 1999, S.197.

²⁴⁵ IM, S.224.

brüderliches Verhalten aus, das die Bedingung und das Kennzeichen der idealen islamischen Gemeinschaft ist.

„J’entends par communauté la convivialité dans l’amitié et l’entraide d’une société de proximité telle que les idéaux coraniques de fraternité, de don, de pardon, d’assistance mutuelle et de solidarité à toute épreuve y soient des règles de vie sentimentalement et volontairement vécus.“²⁴⁶

Spirituelle Erfahrung und soziales Engagement des Einzelnen sind in dieser Gemeinschaft Ausdruck des harmonischen Zusammenlebens. *Ihsān* erscheint dann nicht mehr als Ziel einer religiösen Erziehung, dem aufgrund aktivistischer Zwänge eine ambivalente Rolle zukommt, sondern einfach als Inbegriff des vorbildlichen Verhaltens eines jeden Gläubigen. Der *muḥsin* unterscheidet sich von dem fordernden und kämpfenden *muğāhid*, er zeichnet sich durch Eigenschaften aus, die zum Teil an das christliche Ideal der Nächstenliebe²⁴⁷ erinnern, und die Yasin mit dem Begriff der „Gabe“ zusammenfasst.

„Le fidèle dans la société islamique idéale à reconstruire devra être guidé dans son comportement politique par d’autres valeurs, radicalement opposés au vide moral et à l’égoïsme crispé de l’individualisme revendicateur et consommateur. L’absolu dans sa vie et dans son projet exige de lui la pratique du don.“²⁴⁸

Der „wahre Gläubige“ sei das Gegenteil des individualistischen, egoistischen und konsumorientierten modernen Menschen. Aus der grundlegenden Intention des Gläubigen, Gott zu gefallen, resultierten die „Eigenschaften des Herzens und des Geistes (esprit)“, die Verehrung Gottes und die Bereitschaft der Gabe, die Frömmigkeit und der Altruismus.²⁴⁹ Diese Gemeinschaft entspricht dem Bild, das Yasin von der islamischen Urgemeinde um den Propheten zeichnet.

„Les musulmans étaient frères, leur force résidait dans une solidarité entre les hommes auxquels la patrie commune servait de support matériel. L’homme primait la terre non parce que la terre où naquit la fraternité islamique ne valait pas grand chose comme il plaît à certains d’expliquer la raison pour laquelle la solidarité entre hommes primait la terre dans le désert, mais parce que l’homme était valorisé, reconnu pour ce qu’il est : un être irremplaçable et un compagnon dans le voyage vers Dieu.“²⁵⁰

²⁴⁶ Ebd., S.321.

²⁴⁷ Yasin weist in der bereits erwähnten Videoaufzeichnung selbst auf diese Parallele hin.

²⁴⁸ IM, S.228.

²⁴⁹ Ebd., S.229.

²⁵⁰ Yasin 1976, Mémoire, S.5.

Die exemplarische, brüderliche Gemeinschaft, die Yasin errichten möchte, soll durch ihre Reinheit, ihre Gerechtigkeit, ihren Wohlstand und ihre Menschlichkeit verlockend wirken.²⁵¹ Die gute Behandlung (*ihsān*) der Eltern wird begleitet von der Sorge um die Verwandten und die Bedürftigen, um die sich der heutige Staat nicht kümmert. Alle Gläubigen folgen dem Grundsatz, das Erlaubte zu gebieten und kooperieren bei der Bekämpfung des Verbotenen. Die Kinder werden gütig und religiös erzogen. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere und die Natur werden pietätvoll behandelt. Der wahre Gläubige ist seinen Eltern gegenüber nicht widerspenstig, er gibt kein falsches Zeugnis ab, er flieht nicht vor dem Schlachtfeld des *ġihād*, er überschreitet nicht das Maß, er lügt nicht und ist kein Heuchler. Er tötet keinen Menschen, es sei denn nach dem Recht, er begeht keinen Ehebruch, er redet und handelt nicht unzüchtig, weder offen noch versteckt. Er respektiert den Besitz eines Waisen und richtet nicht nach zweierlei Maß.²⁵² Diese Verhaltensregeln, die Yasin aus den Koranversen 17:23-35 ableitet²⁵³, bilden das moralische Gerüst der idealen islamischen Gemeinschaft, die zusammen mit dem islamischen Staat errichtet werden soll. Yasin hält eine umfassende islamische Bildung und Erziehung für unabdingbar, um die neue, solidarische und gemeinschaftsorientierte islamische Persönlichkeit zu schaffen.

„Cette personnalité donnante est à éduquer. Tout comme les systèmes de la modernité individualiste commandent et mettent en condition le bon citoyen laïque bien-pensant et bon consommateur ; les systèmes scolaire, juridique, politique et informationnel en terre d’islam devront oeuvrer de concert pour faire adopter le paradigme islamique dans les esprits et dans les cœurs, dans les mœurs et les relations sociales, dans le travail et dans la conception du rôle et de la place de la femme. Il faut encourager la vie associative dans les domaines caritatifs et humanitaires.“²⁵⁴

Die zahlreichen parallelen Anstrengungen, die Yasin für notwendig erachtet, fallen unter den Begriff der *daʿwa*, der im Zentrum des folgenden Kapitels steht.

²⁵¹ MAM, S.84.

²⁵² Vgl. Ebd., S.87.

²⁵³ Eine ähnliche Auflistung findet sich in Sure 6, Vers 151-2.

²⁵⁴ IM, S.228.

**Foto 4: Versammlung von Mitgliedern der Gemeinschaft „Al-‘adl wa-l-iḥsān“
(Juli 2000)**

5. *Da‘wa* und *Ġihād*: Die Mittel des Aktivismus

Angesichts der großen Diskrepanz zwischen einer von *fitna* und *ġāhiliya* geprägten Gegenwart und der angestrebten islamischen Gemeinschaftsordnung stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln Yasin die radikalen Veränderungen, die sowohl den Staat als auch das Individuum betreffen, glaubt erreichen zu können. Handelt es sich nicht um utopische Ziele, deren Verwirklichung weder in naher noch in ferner Zukunft glaubhaft erscheint? Yasin zeigt sich aus zwei unterschiedlichen Gründen zuversichtlich:

„L’alternance des jours» est une loi de Dieu selon laquelle se succèdent les époques et se déroule l’histoire des civilisations. Elle jouera à plus ou moins long terme en faveur des musulmans dont la démographie galope pour en faire dans quelque décennies la moitié de la population mondiale“²⁵⁵

Aufgrund der niedrigen Geburtenrate in westlichen Ländern und der allgemein hohen unter den Muslimen werde der Islam in absehbarer Zeit die Hälfte der Weltbevölkerung stellen und damit erheblich an Einfluss gewinnen. Besonderes Gewicht misst er jedoch dem „göttlichen Versprechen“²⁵⁶ bei, dem zufolge die „Herrschaft“ unterschiedlicher Zivilisationen in Zyklen verlaufe. Zur Begründung dieses „Gesetzes“ beruft sich Yasin auf einen Koranvers, in dem es heißt: „Wir lassen jene Tage zwischen den Menschen wechseln“ („wa tilka-l-ayyām nudāwiluhā bayna-n-nās“).²⁵⁷ Hierbei handelt es sich Yasin zufolge um die zentrale Aussage der von ihm zitierten Verse 3:139-140.²⁵⁸

„Ces versets ont été révélés après la défaite des musulmans à Ouhud, mais le Coran n’est pas un compte-rendu d’événements limités dans le temps, il est la parole vivante de Dieu, il est enseignement valable pour tous les «jours», promesse d’une alternance et d’une ascension après la décadence.“²⁵⁹

Yasins Umgang mit dem Koran liefert ein Beispiel für die von ihm propagierte „koranische Lesart der Geschichte“²⁶⁰, die die Bedeutung gegenwärtiger Enttäuschungen und Niederlagen

²⁵⁵ IM, S.183.

²⁵⁶ Ebd., S.291.

²⁵⁷ Sure 3, Vers 140.

²⁵⁸ Die vollständige Übersetzung Paretts der von Yasin zitierten Verse lautet: „Und lasst (in eurem Kampfwillen) nicht nach und seid nicht traurig (wegen der Schlappe, die ihr erlitten habt), wo ihr doch (letzten Endes) die Oberhand haben werdet, wenn (anders) ihr gläubig seid! Wenn ihr eine Schlappe (?) erlitten habt, so hat auch der Feind schon eine ähnliche Schlappe erlitten. So ist (eben) das Kriegsglück. Wir lassen es zwischen den Menschen wechseln (so dass Sieg und Niederlage einander ablösen). Auch wollte Gott (auf diese Weise) diejenigen, die gläubig sind, (als solche) erkennen und sich (welche) von euch (zu) Zeugen nehmen – Gott liebt die Frevler nicht.“ (Verse 3:139-140).

²⁵⁹ IM, S.116.

²⁶⁰ Ebd., S.119.

(der Muslime) relativiere.²⁶¹ Zwar weist er explizit auf den historischen Kontext (die Schlacht von Uḥud²⁶²) der koranischen Verse hin, leitet jedoch eine allgemeine, für alle Zeiten gültige Bedeutung daraus ab. Eine weitere Bestätigung des sich ankündigenden „Zivilisationswechsels“ sieht Yasin in der Ankündigung eines „zweiten Kalifats“ durch Muhammad.²⁶³ Welche Schlüsse lassen sich aus dieser Ankündigung ziehen? Wie nicht anders zu erwarten lehnt Yasin eine passive Haltung der Gläubigen ab.

„Les méprises et les éprouves d’hier sont les promis à la victoire de demain certes, mais il serait faux de penser que notre foi est compatible avec l’attente contemplative et le quiétisme confiant. La victoire, don de Dieu, se mérite ; on ne le répétera jamais assez!“²⁶⁴

Eine quietistische Position sei mit dem islamischen Glauben nicht vereinbar und führe zu keinem Ergebnis.²⁶⁵ Ebenso energisch lehnt Yasin eine fatalistische Einstellung ab, die keinesfalls das Ergebnis einer koranischen Lesart der Geschichte bzw. deren Islamisierung sei.

„Ce n’est nullement là une manière de fuir le combat actuel et concret que de se réclamer du divin et d’une continuité suprahistorique. La vivacité et l’audace indomptable des organisations islamiques en Palestine et au sud Liban prouvent que les hommes de foi ne sont pas inévitablement des fatalistes nonchalants. Hamas envoie au martyre ses meilleurs éléments ; ainsi font le Djihad et le Hezbollah.“²⁶⁶

Wenngleich Yasin den Märtyrertod (*istišhād*) als Bestandteil der höchsten Form des islamischen Aktivismus, des ḡihād, betrachtet²⁶⁷, warnt er im allgemeinen eindringlich vor

²⁶¹ Die „koranische Lesart der Geschichte“ entspricht seiner Forderung, die Geschichte zu „islamisieren“. Das islamische und das westliche Geschichtsbild seien grundverschieden: „Vus à travers cette grille, les „questions“ et les „problèmes“ historiques s’inscrivent dans une large circonstance, dans une complexité comme aiment à s’exprimer les penseurs postmodernes ; ils s’inscrivent aussi dans la durée. C’est pourquoi les instantanés et les flashes de l’impressionnisme pressé et branché sur les urgences politiques ne peut nous mettre en rapport vrai avec l’histoire.“IM, S.119.

²⁶² In dieser Schlacht im Jahr 625 unterlagen die von Muhammad angeführten frühen Muslime den Mekkanern. Der Vergleich dieses Kampfes mit der „Geschichte der Zivilisationen“ deutet erneut darauf hin, in welchen Kategorien Yasin das Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen definiert.

²⁶³ Das „erste“ Kalifat endete Yasins Auffassung nach mit dem Ende der Herrschaft der „rechtgeleiteten Kalifen“ im Jahr 661. Vgl. AD, S.552; IM, S.52

²⁶⁴ IM, S.118.

²⁶⁵ Diese Aussage bringt die grundlegende Differenz zwischen dem religiösen Verständnis Yasins und demjenigen der Būtšīšīya-Bruderschaft noch einmal auf den Punkt. Während die Bruderschaft politisches Engagement ablehnt, hält es Yasin für eine religiöse Pflicht. Im weiteren Sinne wendet er sich mit dieser Aussage auch gegen die schiitische Tradition der Taqīya (wörtl.:Vorsicht), nach der es Muslimen erlaubt ist, ihren Glauben zu verheimlichen oder gar zu leugnen, wenn sie sich ansonsten in Lebensgefahr begeben oder schwerwiegende Nachteile zu erwarten haben würden.

²⁶⁶ IM, S.119-120.

²⁶⁷ Vgl. Yasin 1995, *Muqaddimāt fi-l-minhāğ*, S.85.

gewalttätigen Aktionen und beschwört die Tugend der Geduld²⁶⁸, auf die sich trotz ihrer Verzweiflung insbesondere die jüngeren Muslime besinnen sollten, um sich nicht in eine nutzlose Spirale der Gewalt verwickeln zu lassen. Man dürfe nicht vergessen: „La loi divine de „l’alternance des jours“ prend son temps pour s’actualiser.“²⁶⁹ Aus der Perspektive Yasins gilt es daher eine Art Mittelweg zu beschreiten, der weder auf der Anwendung von Gewalt, noch auf übertriebener Zurückhaltung und Passivität basiert.

„Longtemps, les Arabes modernes ont caressé le rêve d’une unité qui ne se réalise jamais, l’utopie d’un rôle mondial qui est plus que jamais hors de portée, le songe d’une indépendance et d’une puissance qui se dissipe aussitôt que formulé. Maintenant que la dynamique islamique est lancée, ce n’est plus le temps de bâtir des châteaux de sable, c’est l’heure d’agir, certes sans précipitation, sans violence, sans paroles superflues, mais avec détermination et confiance en Dieu“²⁷⁰

Die Hoffnungen der Muslime sollten Yasin zufolge auf der handlungsorientierten islamistischen Bewegung ruhen, die der gesamten arabischen Welt zu neuer Stärke und Unabhängigkeit verhelfen kann. Mit welchen Mitteln aber soll diese Befreiung erfolgen? In seinem Buch „Al-minhāg an-nabawī“ (Die prophetische Methode) hat Yasin nicht nur den idealen Weg eines islamischen Aktivisten beschrieben, sondern sich ebenso mit Schwierigkeiten auseinandergesetzt, die einzelne Etappen beinhalten können. Das bereits im letzten Kapitel skizzierte Stufenmodell des Glaubens, das die Basis des aktivistischen Denkens Yasins bildet, stellt zweifellos hohe Anforderungen an den einzelnen Gläubigen, der sich entschieden hat, diesen Weg zu beschreiten. Der ġihād stellt die „Krone“ der guten Eigenschaften (ḥiṣāl) dar, er verlangt von den Gläubigen die prinzipielle Bereitschaft, ihr Leben für den Islam zu opfern.²⁷¹ Doch selbst wenn die Umstände dieses Opfer nicht im konkreten Sinne erfordern gibt es zahlreiche Schwierigkeiten und Widerstände, denen der Gläubige auf seinem Weg begegnet. Diese können bereits mit dem ersten Schritt auftauchen, dem Bekenntnis zum Islam.

Zunächst werden daher einige der wichtigsten theoretischen Überlegungen Yasins zum islamischen Aktivismus dargestellt, die sowohl die prinzipielle Ausrichtung, genauer: die Bandbreite des Aktivismus als auch den (optimalen) Verlauf der „Karriere“ eines Gläubigen und islamischen Aktivisten – diese Begriffe erscheinen nahezu identisch – betreffen. Es

²⁶⁸ Die Geduld (*aṣ-ṣabr*) taucht zweimal namentlich in Gestalt eines Glaubenszweiges (*ṣuʿba*) innerhalb des Stufenmodells auf – unter den Eigenschaften der Arbeit/des Handelns (*al-ʿamal*) und der Bedachtsamkeit (*at-tuʿada*). Vgl. MN, S.253f.; S.312

²⁶⁹ IM, S.291.

²⁷⁰ Ebd., S.121.

²⁷¹ MN, S.442.

folgen Überlegungen zur Praxis des Aktivismus, insbesondere am Beispiel der von Yasin gegründeten und geleiteten Bewegung „Al-‘adl wa-l-iḥsān“.

5.1 Die Konzepte *da‘wa* und *ḡihād* bei Yasin

Die Karriere des islamischen Aktivisten Yasin ist auf engste Weise mit der von ihm gegründeten islamischen Gemeinschaft Al-‘adl wa-l-iḥsān verknüpft. Ohne Übertreibung lässt sich diese islamistische Bewegung als sein Lebenswerk bezeichnen, mit dem Yasin und seine Mitstreiter die grundsätzlichen theoretischen Überlegungen aus der Schrift Al-minhāğ an-nabawī in die Tat umgesetzt haben: die Bildung einer „vorläufigen“ islamischen Gemeinschaft als erster Schritt auf dem Weg zur Errichtung der endgültigen, alle Muslime umfassenden *umma*. Aufgrund der großen Not, in der sich die Muslime gegenwärtig befinden, hält Yasin es für geboten, sich an dem vorbildlichen Verhalten und dem modellhaften Charakter der Propheten zu orientieren.

„La main secourable des modèles accomplis que sont les Serviteurs parfaits de Dieu, ses Envoyés, vient à la rescousse : cette main-symbole, cette main-paradigme à imiter dans la conduite de notre vie personnelle et collective, dans notre attitude morale comme dans notre engagement politique est le seul point d’attache capable de servir d’amarre aux bateaux de détresse.“²⁷²

Die Tugenden Muhammads, erklärt Yasin als Richtschnur des Handelns eines jeden Muslim. Mit der Lebensführung des Propheten verbindet er besonders die Tugend der Güte und der Sanftheit (*rifq*)²⁷³, die Yasin in seiner Aufforderung an die Muslime, gewaltlos vorzugehen, bestärkt: „Le principe de non-Violence est un principe indiscutable de la Loi islamique que nous proclamons haut et fort.“²⁷⁴ Durch die Großschreibung des Begriffs der Gewalt weist Yasin auf eine seiner Auffassung zufolge spezifisch islamische Implikation dieses Ausdrucks hin.

„La non-violence d’un Gandhi, politiquement efficace, et la bonhomie du chrétien qui offre bénévolement la joue gauche quand on l’a giflé sur la droite ne correspond pas à la non-Violence (avec une majuscule) de l’islam.“²⁷⁵

²⁷² IM, S.27.

²⁷³ Vgl. Ebd., S.214.

²⁷⁴ Ebd., S.213.

²⁷⁵ Ebd.

Das vorbildhafte Beispiel liefert der Prophet, der ein „anderes heiliges Prinzip“ verfolgt habe, das in keinerlei Widerspruch zu dem jüngst genannten Prinzip stehe, nämlich die „Verteidigung der göttlichen Botschaft“:

„Le modèle du prophète qui a guerroyé pendant treize ans contre, justement, la furie tribaliste a donné l'exemple de la non-Violence. Au cours de cinquante affrontements menés vaillamment, et, dans les règles de l'art, il nous a donné l'exemple de la résistance irréductible contre toute agression, mais sans acharnement et sans démesure : Le nombre de victimes pour tous ses affrontements fut de part et d'autre neuf cents tués sur les champs de bataille.“²⁷⁶

Als weiteren Beleg für das „prophetische Modell“ der Gewaltfreiheit nennt Yasin die Praxis Muhammads, alle Gefangenen frei zu lassen und sie niemals zu töten oder zu misshandeln; die Frauen, die Kinder und die Alten stets zu verschonen und menschlich zu behandeln sowie dessen ausdrückliches Verbot, der natürlichen Umwelt zu schaden.²⁷⁷ Yasin skizziert dieses Idealbild des Propheten – denn um ein solches handelt es sich zweifellos – um die Friedfertigkeit des Islam im Gegensatz zur äußerst gewalttätigen Moderne mit ihren millionenfachen Opfern herauszustellen.²⁷⁸ So nachvollziehbar auch das vergleichsweise „gute Abschneiden“ des Propheten und seiner Vorgehensweise gemessen am Ideal der Gewaltfreiheit sein mag, um zwei „widerspruchsfreie Prinzipien“ handelt es sich jedoch nicht. Der „Verteidigung der göttlichen Botschaft“ räumt Yasin offenkundig Priorität gegenüber der Gewaltlosigkeit ein. Anders formuliert: Unterschiedliche Umstände erfordern Yasin zufolge unterschiedliche Mittel. Die Wahl der Mittel erscheint vor diesem Hintergrund weniger als eine Frage des Prinzips sondern eher als eine Frage des Maßes, auf dessen Wahrung die Muslime bei ihren Handlungen achten sollen. Das prophetische Ideal umfasst nach der Interpretation Yasins beispielsweise die Tugenden des Gehorsams und des Widerstandes, der Leidenschaft wie der Besonnenheit, der Offenheit wie der Verschwiegenheit und des entschlossenen Handelns wie der Geduld. Die Wahl der Mittel beruht jedoch nicht nur auf der Festlegung des rechten Maßes, sie ist ebenso eine Frage des Zeitpunkts. „Chevaliers le jour et apôtres la nuit“: So beschreibt Yasin den „ausgeglichenen Kampf“ („lutte équilibrée“) der Mitglieder seiner islamistischen Organisation, der sowohl die erzieherisch-spirituelle als auch

²⁷⁶ IM, S.213.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Ganz abgesehen von der Tatsache, dass Yasin Begriffe (wie „Gewalt“/„violence“) so umdeutet, dass sie zumindest in bestimmten Zusammenhängen eine offenkundig *gegensätzliche* Bedeutung annehmen, wird er dem „historischen Muhammad“ mit seinen Äußerungen nicht gerecht. Selbst die von Yasin in Al-minhāğ an-nabawī (S.45-48) empfohlenen Quellen – für das Leben Muhammads etwa die „sīra“ (der Lebenslauf des Propheten) von Ibn Ishāq bzw. Ibn Hishām – lassen die Deutung, bei den Kämpfen des Propheten habe es sich stets um verteidigende Maßnahmen gehandelt, nicht zu. Vgl. Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, aus dem arab. überarbeitet und übertragen von Gernot Rotter 1999.

die kämpferisch-politische Seite berücksichtige.²⁷⁹ Die nächtliche Ruhe und Abgeschiedenheit, so lässt sich das Zitat deuten, nutzt der Gläubige zur Stärkung der individuellen Frömmigkeit, der spirituellen Verbindung zu Gott, während die tägliche Betriebsamkeit sein entschlossenes und tugendhaftes Handeln im Kreise der Gemeinschaft erfordert. Der Aktivismus des Gläubigen umfasst jedoch seinerseits die zwei genannten, für den islamistischen Diskurs Yasins so typischen Sphären der Religion und der Politik. Paradigmatisch lässt sich diese Trennung mit dem Begriff der *daʿwa* und dem Begriff des *ġihād* verdeutlichen.

Der Begriff der *daʿwa* steht für den Aufruf an die Mitglieder der Gesellschaft, den islamischen Glauben anzunehmen und sich entsprechend zu verhalten.

„Je traduis par le mot «Appel» la notion islamique de la daʿwa, c’est á dire la proclamation de la vérité islamique et l’invitation des hommes á y adhérer. La daʿwa est la fonction et la mission des Prophètes – Grâce et Bénédiction sur eux – ainsi que le devoir de chaque fidèle.“²⁸⁰

Nach dem Vorbild des Propheten sind die Muslime dazu aufgerufen, selbst ihren Beitrag zur Verbreitung des Glaubens und zu seiner praktischen Umsetzung zu leisten. *Daʿwa* bezeichnet die Arbeit des islamischen Aktivistens an der Basis und beschreibt somit die wichtigste Funktion der Mitglieder von Al-ʿadl wa-l-iḥsān. Die Bewegung bezeichnet sich als eine „Gemeinschaft der *daʿwa*“.

„Die *Daʿwa* ist unser Beruf und die Mittel der *Daʿwa* sind die Erziehung, die (lehrreiche) Erinnerung, die Ermahnung, die Missionierung, die Predigt, die Bildung, die Überzeugung und all das, was auf freundliche Weise geschieht.“²⁸¹

Daʿwa bezeichnet die missionarische Arbeit, die Yasin und die Mitglieder seiner Bewegung im wesentlichen mit Erziehung und Bildung assoziieren.²⁸² Erziehung ist die Bedingung und die Grundlage (*muqaddima*) des höchsten Grades des Glaubensmodells, des *ġihād*.²⁸³ Getreu

²⁷⁹ Vgl. Tozy 1999, S.208. Das Zitat entstammt einem internen Dokument der Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḥsān, das Tozy als „Charte du militant“ bezeichnet. Yasin legt darin im Wortlaut die Antwort der Mitglieder auf die Frage nach ihrer Identität fest. (Die empfohlene Antwort beginnt mit den Worten: „Nous sommes un groupe de musulmans qui croyons en Dieu“) Die arabischen Begriffe für „chevalier“ und „apôtre“, die Yasin im Original benutzt, erwähnt Tozy leider nicht; die sinngemäße Bedeutung der Formulierung lässt sich jedoch auch mit Hilfe der französischen Übersetzung rekonstruieren.

²⁸⁰ IM, S.321.

²⁸¹ „Wa naḥnu ad-daʿwa mihnatunā, waṣīlatuhā at-tarbīya, waṣīlatuhā at-taḍkīr, waṣīlatuhā al-indār, waṣīlatuhā at-tabšīr, waṣīlatuhā al-waʿz, waṣīlatuhā at-taʿlīm, waṣīlatuhā al-iqnāʿ, waṣīlatuhā allatī hīya aḥsan.“; Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp>

²⁸² Die Methoden und die Inhalte der Erziehung werden im weiteren Verlauf des Kapitels dargestellt.

²⁸³ Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui1.asp>

der Devise „al-‘ilm ḡimām al-‘amal“²⁸⁴ (sinngemäß etwa: Das Handeln muss durch das (religiöse) Wissen geleitet werden)²⁸⁵ legt Yasin großen Wert auf eine wohlstrukturierte, inhaltlich exakt definierte Erziehung, ohne die sich der Gläubige in die Gefahr begibt, nicht *Sunna*-konform zu handeln, also von den koranischen Geboten und Verboten oder dem prophetischen Weg abzuweichen. Worin besteht aber nun die außergewöhnliche Qualität des *muḡāhid*, der bis zur höchsten Stufe des Glaubens (*imān*) empor gestiegen ist?

Der *muḡāhid* verkörpert den ganzheitlichen Aktivist. Er ist weder ein Gläubiger, der lediglich die grundlegenden islamischen Pflichten erfüllt, noch ausschließlich ein Missionar, der sich auf den erzieherischen Aspekt der *da‘wa* konzentriert. Zwar besitzt er diese Qualitäten, doch ist er ebenfalls ein Aktivist in politischem Sinne, der sich auf der gesellschaftlichen Ebene für die islamische Gemeinschaft engagiert. Er verkörpert nicht nur den „großen *ḡihād*“, der das „ständige Zügeln der Seele“ und die „Abkehr von der Anhänglichkeit an das weltliche Leben“ beinhaltet, aber er verkörpert auch nicht nur den „kleinen *ḡihād*“, der die „Bekämpfung des Feindes“ bedeutet. Der ganzheitliche Aktivist praktiziert den umfassenden *ḡihād* (*al-ḡihād al-kullī*), der auf der erfolgreichen Bildung einer „gottbezogenen islamischen Persönlichkeit“ (*ṣaḡṣīya islāmīya rabbānīya*) basiert. Sie befähigt den Aktivist, der Herrschaftskrise, der Wirtschaftskrise und der Erziehungskrise zu begegnen und für die Errichtung des islamischen Staates und des Kalifats nach dem Vorbild des Propheten zu kämpfen.²⁸⁶ Die Bereitschaft, für seinen Glauben zu sterben, bezieht Yasin in seinem Buch *Al-minhāḡ an-nabawī* ausdrücklich in die Qualitäten des *Muḡāhid* ein.²⁸⁷ Im Rahmen seines Plans zur Errichtung eines islamischen Staates in Marokko hat er die Anwendung gewalttätiger Mittel jedoch stets abgelehnt. Der *ḡihād* erfordert vielmehr den vollkommenen Aktivist, der durch seine tiefe Frömmigkeit, seine spirituelle Kraft und die Verinnerlichung der islamischen Bildung und Erziehung sich unbeirrt und mit der richtigen Einschätzung für das rechte Maß und den richtigen Zeitpunkt für die islamische *umma* engagiert und sein Leben in den Dienst Gottes stellt.

²⁸⁴ Diese Devise gehört zu den Grundsätzen von *Al-‘adl wa-l-iḡsān* und wird auf der Internetseite der Bewegung unter der Rubrik „Mittel“ (*wasā‘il*) aufgeführt.

²⁸⁵ Die Reihenfolge (erst das Wissen, dann die Handlung) entspricht im übrigen den Positionen der beiden „Eigenschaften“ im Stufenmodell; sie finden sich an Position vier respektive fünf wieder. (Vgl. MN, S.211f.; S.230f.).

²⁸⁶ Dieses *ḡihād*-Konzept findet sich in einer sogenannten „Kurzfassung der Methode des Propheten“ (*muḡtaṣar al-minhāḡ an-nabawī*) auf der Internetseite von *Al-‘adl wa-l-iḡsān*. Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui5.asp>

²⁸⁷ Vgl. MN, S.377-381. Yasin beruft sich in diesem Abschnitt des Kapitels über den *ḡihād*, der den Titel „*ṣinā‘at al-mawt*“ („Handwerk des Todes“) trägt, auf einen gleich lautenden Ausdruck von Hasan al-Bannā.

5.2 Initiation des Gläubigen

Ein Muslim zu sein, bedeutet für Yasin unter den gegenwärtigen Umständen nicht nur, die islamischen Glaubensrituale zu vollziehen oder sich auf die spirituelle Suche zu begeben, sondern ist ebenso mit der Aufgabe verbunden, die „Botschaft“ des Islam zu verbreiten und sich für eine praktische Umsetzung islamischer Ideale zu engagieren, sich mit anderen Worten aktiv für die Neuformierung der Gesellschaft einzusetzen.

Aus dieser Perspektive betrachtet ist es dem Einzelnen nicht freigestellt, auf der ersten Stufe des Glaubensmodells zu verharren und abgesehen von der Erfüllung der grundlegenden religiösen Pflichten keine Anstrengungen im Sinne des Islam zu unternehmen. Vielmehr ist es seine Pflicht, sich schrittweise und mit der nötigen Beharrlichkeit zu vervollkommen und dem Ziel der individuellen Entwicklung, verkörpert durch die höchste Stufe des Glaubensmodells, zu nähern. Besonders die „zehnte Eigenschaft“ der zweiten Stufe des Glaubens (*imān*), der *ḡihād*, steht für das selbstlose Engagement des Gläubigen.

Wenngleich es sich dabei um eine persönliche Entwicklung handelt, und Yasin die Geschwindigkeit des Fortschreitens von individuellen Fähigkeiten abhängig macht, zählt zu seinen festen Überzeugungen, dass diese Entwicklung innerhalb einer Gemeinschaft (*ḡamāʿa*) erfolgen muss. Das Ideal einer solidarischen, durch freundschaftliche Verbundenheit ausgezeichneten Gemeinschaft gilt es zunächst in kleinerem Rahmen zu verwirklichen, bevor die gesamte Gesellschaft nach diesem Vorbild reformiert werden kann. Durch ihre Mitgliedschaft in der von Yasin gegründeten Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḡsān bezeugen Gläubige ihre Bereitschaft, sich nach den Vorstellungen Yasins für die Erneuerung der Gesellschaft einzusetzen. Die Darstellung der Strukturen und Hierarchien der Bewegung wird zeigen, dass der einzelne Gläubige zunächst ein gewisses Vertrauen erwerben muss, um endgültig aufgenommen zu werden und damit seine aktivistische Karriere²⁸⁸ beginnen zu können.

Der Entscheidung des Einzelnen, sich in den Dienst dieser Gemeinschaft zu stellen, geht jedoch möglicherweise eine Umorientierung voraus, eine Hinwendung zur Religion, die einen entscheidenden Wendepunkt im Leben eines Gläubigen darstellt. In „Islamiser la modernité“ hat Yasin den Weg eines lediglich „nominellen“, also seine Religion nicht praktizierenden Muslim zu einem frommen und gottesfürchtigen Gläubigen beschrieben. Diese Beschreibung zeigt Yasin als islamischen Aktivisten in engerem Sinne, d.h. als *Missionar*, der vor allem

²⁸⁸ Vgl. Tozy 1999, S.206.

frankophonen und „laizistischen“ Marokkanern, aber ausdrücklich auch Nichtmuslimen den aus psychologischer und sozialer Perspektive schmerzhaften Weg zu Gott erläutert.²⁸⁹

„Comment faire pour réintégrer l’islam si je suis musulman de nationalité et que les attaches qui me liaient jadis à la fois de mon père que je regardais prier dans ma prime enfance se sont effilochées, si bien qu’il n’en reste que des vestiges ? Comment m’initier à l’islam si je suis le produit d’une société laïque et indifférente aux choses de la foi et qu’une vague attirance à l’islam m’appelle à mieux savoir, à essayer peut-être de pratiquer l’islam?“²⁹⁰

Die Annahme der „Einladung“ zum Islam (*da‘wa*) ist nicht „kostenlos“ und Yasin betont, dass er keinen „Rabatt“ gewährt.²⁹¹ Ihm ist bewusst, dass das Bekenntnis zum Islam, wie er ihn versteht, aufgrund der Konsequenzen, die sich daraus ergeben können, für den Einzelnen eine folgenschwere Entscheidung bedeutet. Der erste Schritt besteht in der Bereitschaft, den Koran aufzuschlagen und die Lektüre zu versuchen, um der göttlichen Wahrheit auf die Spur zu kommen.

„Cela te sera certainement difficile à faire, homme mon frère, femme ma sœur, quelles que soient ton obéissance idéologique, ta religion ou ton appartenance politique, car tu es dispersé entre mille préoccupations, distrait toujours, attristé souvent, disponible très rarement. Je maintiens pourtant ma suggestion d’ouvrir le Coran, elle rencontrera peut-être un moment privilégié où refait surface cette inquiétude qui nous habite tous et que nous refoulons pour nous livrer à l’insouciance. Elle te poussera peut-être à prêter l’oreille et à écouter le Message. Lis-en une page, une seule page! Peut-être y trouveras-tu une réponse à la question qu’une voix intime te pose régulièrement?!“²⁹²

Yasin wendet sich an den zerstreuten und bedrückten modernen Menschen, der seine innere Stimme unterdrückt, da er nicht die Zeit hat, existentielle Fragen stellen. Von dem ersten Versuch einer Annäherung an die Wahrheit, dem Lesen einer Seite des Koran, erhofft sich Yasin einen initiatorischen Effekt, der eine ernsthafte Auseinandersetzung des Einzelnen mit dem Islam bewirkt. Bevor dieser sich für den Glauben entscheide, müsse er seinen Entschluss jedoch gründlich überdenken, um sich dem Ruf seines Herzens gewiss zu sein.

„A ce stade, une lecture du Coran, et une longue relecture, nous permettra de secouer le train-train quotidien et faire la sourde oreille au tohu-bohu des discours humains pour écouter avec l’oreille du cœur le langage sacré.“²⁹³

²⁸⁹ Vgl. IM, S.221-222.

²⁹⁰ Ebd., S.220.

²⁹¹ Ebd., S.222.

²⁹² Ebd., S.31.

²⁹³ Ebd., S.221.

In diesem Frühstadium des Glaubens spielen gemeinschaftliche Pflichten oder aktivistische Forderungen keine Rolle. Die Festigung des Gefühls der Berufung erfolgt über die sinnlich-spirituelle Erfahrung des Glaubensanwärters durch die Lektüre, besser noch das Rezitieren des Koran. Sobald die Entscheidung gefallen ist, gilt es jedoch sich den gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen. Yasin empfiehlt, familiäre und freundschaftliche Kontakte prinzipiell zu pflegen, es sei jedoch eine Pflicht, störende Beziehungen zu beenden.²⁹⁴ Die Abkehr von falschen Freunden könne mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden sein, wenn jene etwa mit Gespött auf die persönliche Veränderung reagierten.²⁹⁵ Die Praxis des Lossagens von alten Bekanntschaften stelle die erste, schwierige Prüfung des Gläubigen dar, der sich nicht zu gewalttätigen Reaktionen hinreissen lassen dürfe, andererseits jedoch ebenso wenig sein Heil im persönlichen Rückzug und der Flucht suchen solle. Die Gefahr der Vereinsamung besteht jedoch nur vorübergehend, denn sobald die erste Phase der Hinwendung zum Islam abgeschlossen ist, wendet sich der Gläubige einer neuen Gemeinschaft zu.

„Passé l'épreuve solitaire du détachement, il te faudra aller vers une autre compagnie et t'y faire une place. Il faudra t'adapter à un autre milieu et te faire adopter. Rien ne remplacera une rencontre et un «compagnonnage» spirituel.“²⁹⁶

Das Ideal der *ṣuhba*, das Yasin im Französischen mit „compagnonnage“ übersetzt, lässt sich im Deutschen mit dem Begriff der Freundschaft wiedergeben. Der arabische Ausdruck referiert auf die Prophetengefährten, die als *ṣahāba* bezeichnet werden, und ist daher eindeutig religiös konnotiert. Für die innere Struktur und die Funktionsweise der Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḥsān spielt dieses Ideal eine wichtige Rolle. Diese Gemeinschaft bietet dem Gläubigen die Möglichkeit, sich nach der Abkehr von „falschen Freunden“ neue „Gefährten“ zu suchen, die ihm nicht nur in spirituellen Fragen zur Seite stehen. Der Eintritt in die Gemeinschaft (*ḡamāʿa*) Yasins wäre aus dieser Perspektive der logische, nächste Schritt auf dem Weg des Gläubigen, zumindest jedoch eine vermutlich von ihm favorisierte Option. Da sich Yasin mit seinen hier dargestellten Überlegungen ebenso an die muslimische Diaspora in Europa sowie europäische Konvertiten richtet, formuliert er seine Ratschläge jedoch allgemeiner und berücksichtigt die besonderen Umstände in nicht-islamischen Ländern. Die

²⁹⁴ Konvertiten empfiehlt er, den ursprünglichen Namen beibuzubehalten und nicht, wie allgemein üblich, einen islamisch-arabischen Namen anzunehmen. Auf diese Weise könne die soziale Distanz zu Eltern und Freunden reduziert werden. „Être musulman“, Videokassette, 2002.

²⁹⁵ IM, S.221.

²⁹⁶ Ebd., S.222.

Moschee sei der ideale Ort²⁹⁷, um eine neue Gemeinschaft, neue freundschaftliche Gefährten zu finden.

„A la mosquée, ames-soeurs qui me lisez, vous trouverez la foule des fidèles. Abattez votre suffisance et abandonnez vos manières guindées. Mêlez-vous au commun des fidèles et ne vous attendez pas à des prévenances si vous êtes une personne socialement distinguée. A la maison de Dieu, on est tous serviteurs de Dieu, et l’humilité s’apprend au contact des humbles.“²⁹⁸

Besonders in der islamischen Diaspora bestehe jedoch die Gefahr, in der Moschee zweifelhaften Leuten zu begegnen. Darunter versteht Yasin „redegewandte Muslime, die Experten im Fach der Schmähreden sind und auf trockene und sinnenleerende Art und Weise über das Gesetz und die Bücher zu euch sprechen“.²⁹⁹ Von diesen Menschen solle sich der Gläubige nicht in unfruchtbare Streitereien verwickeln lassen und ihren sektenhaften Starrsinn ablehnen; einzig das Wissen über das Gesetz könne man von jenen annehmen. Ebenso gelte es sich vor extatischen Sufis zu hüten und abgesehen von ihrem Ratschlag, Gott zu lieben, alles andere zu ignorieren.³⁰⁰

Das Stufenmodell des Glaubens, das er in *Al-minhāğ an-nabawī* umfangreich thematisiert, nimmt in „Islamiser la modernité“ nur wenig Raum ein. In einer kurzen Darstellung beschreibt Yasin die drei Stufen *islām* („remplir ses obligations que la Loi prescrit à tout musulman“), *imān* („degré élevé où l’adoration et la droiture morale vont de paire“) und *iḥsān* („tremplin et espace infini du grand voyage spirituel“). Auf der obersten Stufe sei ein spiritueller Führer notwendig, um den Gläubigen auf dem langen und mit Fallstricken versehenen Weg zu begleiten.³⁰¹

²⁹⁷ Yasin weist ebenso darauf hin, dass ein Gebet in der Moschee fünfundzwanzig Mal mehr Wert besitze als ein Gebet, das allein verrichtet werde. Vgl. IM, S.222.

²⁹⁸ Ebd., S.223.

²⁹⁹ Ebd., S.224. Noch deutlicher drückt er seine Vorbehalte aus, wenn er bemerkt, dass es in Europa Moscheen gebe, in die ein Gläubiger keinen Fuß hinein setzen solle, da dort schlecht ausgebildete Leute dazu abgerichtet worden seien, als Ankläger und Richter aufzutreten. Seine ausdrückliche Abgrenzung sogleich wieder relativierend fügt er hinzu, dass es dennoch eine Pflicht sei, diese Leute zu lieben („il faut les aimer“). Diese nachträgliche Bemerkung könnte u.a. auf seiner Überzeugung beruhen, der zufolge Zerwürfnisse innerhalb der islamistischen Bewegung zu vermeiden seien. „Être musulman“, Videokassette, 2002

³⁰⁰ IM, S.224.

³⁰¹ Ebd., S.224.

5.3 Die Gemeinschaft Al-‘adl wa-l-iḥsān (Gerechtigkeit und Wohlfahrt)

5.3.1 Organisation und Struktur der Bewegung

In seinen Schriften hat Yasin die Notwendigkeit einer organisierten, einheitlich agierenden islamischen Bewegung immer wieder betont. Sein Buch *Al-minhāğ an-nabawī* enthält neben den bereits aufgezählten „zehn Eigenschaften“ (*al-ḥiṣāl al-‘aṣar*) des Propheten, die als Handlungsanweisungen für die zweite Stufe des Glaubens zu betrachten sind, eigene Kapitel zur Erziehung (*tarbīya*) und zur Organisation (*tanẓīm*) der angestrebten Gemeinschaft. In letzterem erläutert er auf detaillierte Weise die hierarchische Struktur des angestrebten Systems (*an-niẓām al-‘imārī*), an dessen Spitze ein Befehlshaber (*‘amīr*) steht. Diese Bezeichnung ersetzt Yasin zumeist durch den Begriff des *muršid ‘āmm*, die bei den Muslimbrüdern geläufige Bezeichnung der Spitzenfunktion.³⁰² Die Grundstruktur³⁰³ von Al-‘adl wa-l-iḥsān orientiert sich an der in jenem Kapitel exemplarisch beschriebenen Organisationsform. Yasins ursprüngliches Konzept, das er nach seinen ersten gescheiterten Versuchen, eine islamistische Bewegung ins Leben zu rufen, formulierte, soll zunächst dargestellt werden.

Die kleinste Zelle innerhalb der Bewegung bildet eine „Familie“ (*usra*)³⁰⁴, die aus höchstens zehn und mindestens zwei Mitgliedern besteht. Jede „Familie“ gibt sich einen speziellen Namen, entweder den einer berühmten islamischen Persönlichkeit oder eines islamischen Ereignisses, dessen Bedeutung sich die Mitglieder bewusst sein müssen. Sobald eine „Familie“ mehr als zehn Mitglieder umfasst, spaltet sie sich in zwei neue, von einander unabhängige „Familien“ auf. Die Mitglieder der „Familie“ bilden „brüderliche“ Zweiergruppen – eine Praxis, die der Prophet im ersten Jahr des Exils in Medina befolgt haben soll. Jede Familie unterhält eine Kasse für Notfälle, z.B. Krankheiten, Todesfälle oder

³⁰² Zur Organisationsstruktur der Muslimbrüder, vgl. Mitchell 1969, S.163-184.

³⁰³ Die Beschreibung der Organisationsstruktur von Al-‘adl wa-l-iḥsān stützt sich im wesentlichen auf das angeführte Kapitel des Buches *Al-minhāğ an-nabawī*, S.55f. sowie auf die Darstellung von Tozy 1999, S.198f., der zusätzlich interne, unveröffentlichte Dokumente der Bewegung sowie eine unter den Adepten zirkulierende Videokassette auswertet. Bei Ḍarīf findet sich ebenfalls eine Beschreibung der Organisationsstruktur, er beschränkt sich jedoch im wesentlichen darauf, den einschlägigen Text aus dem Buch Yasins zu zitieren. Für die neuesten Entwicklungen empfiehlt sich die Internetseite der Bewegung (<http://www.aljamaa.com>) als Informationsquelle, die u.a. über den erst 1998 gegründeten „politischen Kreis“ (*ad-dā‘ira as-sīyāsīya*) Auskunft gibt, ebenso wie in marokkanischen Zeitschriften erschienene Artikel, die sich auf die politische Bedeutung von Al-‘adl wa-l-iḥsān und die Strategie der Bewegung konzentrieren.

³⁰⁴ Tozy verweist auf die Konnotationen des Begriffs, der im Gegensatz zu „‘ā‘ila“ den kleinen, häuslichen Kreis der Familie und nicht die Großfamilie beschreibe. Die affektive und intime Dimension der auf zehn Gläubige begrenzten (Basis-)Einheit werde auf diese Weise besonders hervorgehoben. Vgl. Tozy 1999, S.199.

die Inhaftierung eines Mitglieds.³⁰⁵ Mit mindestens sieben (der zehn möglichen) Stimmen muss jede „Familie“ einen Vorsteher (*naqīb al-usra*) bestimmen.³⁰⁶

Etwas unklar bleibt die Rolle der Frauen innerhalb dieses Systems „brüderlicher“ Gemeinschaftlichkeit. In „Al-minhāğ an-nabawī“ ist von den „Familien“ (*usar*) der Frauen die Rede, so dass davon auszugehen ist, dass vergleichbare Strukturen existieren.³⁰⁷ Von *muhāğirāt* oder *naqībāt* ist hingegen weder in den Schriften Yasins, noch in zeitgenössischen (Medien-) Berichten ausdrücklich die Rede. Die bei öffentlichen Aktionen der Bewegung praktizierte Geschlechtertrennung³⁰⁸ legt nahe, eine „Vermischung“ der Geschlechter innerhalb der einzelnen Familien auszuschließen. In welcher Form bzw. auf welcher Stufe innerhalb der Hierarchie Frauen und Männer der Organisation kooperieren, lässt sich anhand der Quellen jedoch nur vage bestimmen.³⁰⁹

Drei bis zehn „Familien“ bilden eine „Sektion“ (*šū‘ba*), die von einem Sektionsrat (*mağlis aš-šū‘ba*) repräsentiert wird. In diesem Sektionsrat befinden sich bis zu zehn Familienvorsteher (*nuqabā’ al-‘usar*), die aus ihrer Mitte einen Sektionsvorsteher (*naqīb mağlis aš-šū‘ba*) wählen.³¹⁰ Dieser kann jedoch von dem Oberhaupt (*muršid ‘āmm*) oder seinem Stellvertreter

³⁰⁵ Tozy 1999, S.199-200.

³⁰⁶ MN, S.61.

³⁰⁷ Vgl. Ebd., S.45

³⁰⁸ Als Beispiel wären die im Sommer des Jahres 1998 abgehaltenen öffentlichen Versammlungen an Stränden der marokkanischen Küste zu nennen, die in den folgenden Jahren wiederholt wurden und immer wieder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der Polizei führten. In den von Al-‘adl wa-l-iḥsān organisierten Strandlagern (*muhayyamāt*) trafen sich Tausende Mitglieder und Sympathisanten der Bewegung (nach Informationen der Bewegung waren es im Sommer 1998 dreißig Tausend Teilnehmer), um an den dort stattfindenden „religiös-kulturellen“ Veranstaltungen teilzunehmen. Die auf der Internetseite der Bewegung abgebildeten Fotos vermitteln das Bild wohlgeordneter Veranstaltungen, bei denen sich Frauen und Männer in getrennten Bereichen aufhalten. Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/imprimer.asp?id=1562>

³⁰⁹ Die prominenteste Frau innerhalb der Bewegung ist Nadia Yasin, Tochter des *muršid ‘āmm*, die während der Phase, als ihr Vater unter Hausarrest stand, zu einer von den Medien überaus gefragten Fürsprecherin der Bewegung avancierte. Vermeren zufolge ist Nadia Yasin die älteste Tochter der ersten Frau Yasins, die jener aufgrund „ideologischer Konflikte“ verstieß; eine der wenigen Informationen über das familiäre Privatleben Yasins, die sich in der Literatur finden. Nadia Yasin ist mit einem Mitglied des Lenkungsrates (s.u.), Abdallah Chibani, verheiratet und ist eines von insgesamt sechs Kindern Yasins. Wie vier ihrer Geschwister besuchte sie französische Schulen; zu einer Zeit, als ihr Vater erst allmählich begann, sich dem islamischen Aktivismus zuzuwenden. Sie schloss nacheinander die Studiengänge Literatur (1977 in Marrakesch) und Politikwissenschaft (1981 in Fes) ab und gibt an, die erste Studentin der Universität in Fes gewesen zu sein, die ein Kopftuch getragen hat (vgl. Vermeren 2002, S.55). Ihr 2003 erschienenes Buch „Toutes voiles dehors“ knüpft inhaltlich wie stilistisch fast nahtlos an die zahlreichen Schriften ihres Vaters an. Der wortgewaltig vorgetragenen Kritik an westlichen Ideologien schließt sich die Präsentation des Islam als einzige Hoffnung versprechende Zivilisation der Zukunft an. Hegasy bescheinigt ihr neben einem starken Charisma Professionalität (insbesondere, was die Öffentlichkeitsarbeit betrifft), einen starken Willen und Machtinstinkt. Ob diese Eigenschaften ausreichen, um sie als erste Frau an der Spitze einer islamistischen Bewegung in die Geschichte eingehen zu lassen, muss - nicht zuletzt angesichts zahlreich vorhandener „männlicher Alternativen“ - jedoch stark bezweifelt werden. Für eine „*muršida ‘amma*“ scheint die Zeit (noch) nicht reif zu sein. Vgl. Hegasy, „Karriere mit Kopftuch“, in: Die Zeit (Nr.46), 2003.

³¹⁰ Vgl. Tozy 1999, S.200.

abgelehnt werden.³¹¹ Der Sektionsrat dient als Bindeglied zwischen den Mitgliedern an der Basis und den Rangoberen der Bewegung. Ihm obliegt sowohl die Kontrolle und Beratung der unter seiner Verantwortung stehenden Familien, als auch die Koordinierung von Exkursionen und Freizeitaktivitäten (z.B. Fußball, Kampfsportarten) sowie das Erstellen eines monatlichen Berichts über die Aktivitäten der Sektion, den er an übergeordnete Verantwortungsträger weiterleitet. Im Abstand von zwei Monaten organisiert jede Sektion ein Seminar, in dem der Sektionsvorsteher die ideologischen und aktivistischen Konzepte der Bewegung auf der Grundlage des Buches „Al-minhāğ an-nabawī“ kommentiert.³¹² Über der Ebene der Sektionen und des Sektionsrates befindet sich der „Provinzialrat“ (*mağlis al-ğiha*).³¹³ Er umfasst sieben Mitglieder, die mit einer Zweidrittelmehrheit von den Sektionsvorstehern der Provinz gewählt werden. Diese wählen wiederum mit einfacher Mehrheit die Mitglieder des Regionalrats (*mağlis al-ʿiqīm*), die jedoch von dem *muršid ʿāmm* (oder seinem Stellvertreter) mehrmals zurückgewiesen werden können. Über dem Regionalrat steht der Exekutivrat eines islamischen Landes (*mağlis at-tanfīd al-quṭrī*)³¹⁴, dessen Mitgliederzahl nicht festgelegt ist. Dieser wird von einer Generalversammlung gewählt, die sämtliche Delegierten bzw. Vorsteher der Sektionen, Provinzen und Regionen umfasst. Die Aufgabe des Exekutivrats, der alle drei Jahre „erneuert“ werden soll, besteht in der Leitung der Verwaltung, während allen anderen Räten in erster Linie eine erzieherische Funktion zukommt.³¹⁵

Der „Lenkungsrat“ (*mağlis al-iršād*) besteht aus sieben Mitgliedern, die nach der vorläufigen, „konstituierenden Sitzung“³¹⁶ mit einer Zweidrittelmehrheit von einer Generalkonferenz gewählt werden, die alle Sektions-, Provinz- und Regionalvorsteher sowie alle Mitglieder des Exekutivrats eines islamischen Landes umfasst. Der Lenkungsrat wählt mit einfacher Mehrheit den Landesführer (*ʿamīr quṭrī*). Nach der Gründungsphase, die entweder durch den Tod des *ʿamīr*, durch seinen Rücktritt oder seine Entlassung endet, obliegt es der Generalkonferenz, sich (mit einer Zweidrittelmehrheit) zwischen „zwei rechtschaffenen

³¹¹ MN, S.61.

³¹² Tozy 1999, S.200.

³¹³ MN, S.61. Die hierarchische Struktur orientiert sich an der administrativen Struktur in Marokko (Staat, Region, Provinz/Präfektur).

³¹⁴ Yasin benutzt „*quṭr*“ (Land, Region) als Äquivalent zu den verschiedenen islamischen Nationalstaaten, deren Vereinigung er anstrebt. Daher könnte man auch von einem „Nationalen Exekutivrat“ sprechen, der die höchste Autorität innerhalb Marokkos beansprucht. Vgl. MN, S.63: Yasin differenziert zwischen der nationalen, nach seinem islamistischen Verständnis zufolge jedoch regionalen (Stufen-)Hierarchie („*sullam ʿimārī quṭrī*“), auf dessen Beschreibung er sich konzentriert, und der internationalen, alle oder zumindest mehrere islamische Staaten betreffende Hierarchie („*sullam ʿimārī*“), dessen genaue Form erst zur Debatte stehe, wenn die Vereinigung (mindestens) zweier islamischer Staaten erfolgt sei.

³¹⁵ Vgl. MN, S.62.

³¹⁶ Vgl. Ebd., S.62.

Männern“ zu entscheiden, die von mindestens vier Mitgliedern des Lenkungsrats aufgrund ihrer Vorzüge und Qualifikationen für den Posten des Landesführers ausgewählt wurden.³¹⁷

In ihren Grundzügen scheint die Organisationsstruktur von Al-*ʿ*adl wa-l-iḥsān der dargestellten Hierarchie zu entsprechen. Die Basis der Bewegung bilden die „Familien“ (*usar*) und die Sektionen (*šūʿab*), die durch Delegierte bzw. Vorsteher (*nuqabāʿ*) repräsentiert werden. Öffentlich treten jedoch nur der *muršid ʿāmm*³¹⁸, Abdessalam Yasin, sowie die Mitglieder des mittlerweile nur noch fünfköpfigen Lenkungsrates (*mağlis al-iršād*)³¹⁹ in Erscheinung. Die Zusammensetzung dieses Rats ist vermutlich das Ergebnis der von Yasin beschriebenen „vorläufigen Konstituierung“, beruht also nicht auf der Wahl durch die für spätere Zeiten vorgesehene „Generalkonferenz“ (*muʿtamar ʿāmm*). Ebenfalls unklar bleibt die tatsächliche Rolle des „Exekutivrats“, da er öffentlich nicht in Erscheinung tritt. Tozy weist auf die Gründung eines „spirituellen Rates“ (*mağlis rabbānī*) 1997 hin, über dessen Zusammensetzung Yasin allein entscheide. Dieser „Super-Rat“ („super conseil“) ignoriere die Kräfteverhältnisse innerhalb der Bewegung und diene Yasin dazu, seine Kontrolle über die Organisation zu stärken.³²⁰

Auf der Internetseite der Bewegung wird ausdrücklich auf die im Juli 1998 erfolgte Gründung eines „politischen Kreises“ (*ad-dāʿira as-sīyāsīya*)³²¹ verwiesen, der sich um öffentliche Angelegenheiten kümmere, während die übrigen Organe weiterhin für Erziehung, Missionierung und Bildung zuständig seien. Dabei handelt es sich offenbar um eine institutionalisierte Trennung zwischen dem ursprünglichen „Kernbereich“ der Aktivitäten von Al-*ʿ*adl wa-l-iḥsān, nämlich religiöser Bildung und Erziehung in Verbindung mit missionarischem Engagement, und dem in engerem Sinne politischen Engagement, das u.a. die Schaffung von Netzwerken für die aus verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen stammenden Sympathisanten und Mitglieder beinhaltet. Dem politischen Kreis sind weitere Organe angeschlossen: Die Frauenabteilung (*al-qitāʿ an-nisāʿī*) beschäftigt sich in erster Linie mit Frauen- und Familienthemen und übernimmt soziale Dienste. Die Jugendabteilung (*qitāʿ aš-šabāb*) umfasst die Abteilung der Studenten (*al-qitāʿ aṭ-ṭullābī*) und

³¹⁷ Vgl. MN, S.62f.

³¹⁸ Der Titel des *amīr* wird von der Bewegung scheinbar nicht verwendet, Yasin wird ausschliesslich als *muršid ʿāmm* bezeichnet. Zu dieser Frage vgl. Tozy 1999, S.198, der darauf hinweist, dass Yasin sich damit von (durch ihn nicht näher bestimmten) islamistischen Bewegungen in Algerien und Ägypten abgrenzt.

³¹⁹ Zum gegenwärtigen Zeitpunkt gehören Abdelwahed Moutawakkil, Mohamed Abbadi, Fathallah Arsalan (der zudem Generalsekretär der Bewegung ist), Abdallah Chibani und Mohamed Ali Souleïmani diesem Rat an. 1998 trat Mohamed Bachiri, bis dahin ebenfalls ein Mitglied des Rates, aus der Bewegung aus.

³²⁰ Vgl. Tozy 1999, S.224f. Dieser Rat taucht jedoch weder in Medienberichten noch auf der Internetseite der Bewegung namentlich auf, im Gegensatz zum *mağlis al-iršād*, dessen Mitglieder auf der Internetseite Yasins (<http://www.yassine.net>) auf Fotos erscheinen.

³²¹ Quelle: <http://www.aljamaa.com/arabic/qui2.asp>

der Schüler (*al-qiṭāʿ at-talāmīdī*) und engagiert sich u.a. in den Bereichen Schule/Universität und Freizeitgestaltung. Die Gewerkschaftsabteilung (*al-qiṭāʿ an-niqābī*) vereint die beruflichen Abteilungen (*al-qiṭāʿāt al-mihnīya*) der u.a. Lehrer, Ingenieure, Ärzte, Arbeiter und Beamten. Der politische Kreis ist den Ausführungen auf der Internetseite zufolge das Ergebnis einer außerordentlichen Sitzung des Schura-Rats (*mağlis aš-šūra*). Interessanterweise taucht dieser Rat in keiner anderen Darstellung der Organisationsstruktur auf, ein weiterer Hinweis auf deren fehlende Transparenz und die damit verbundene Schwierigkeit, genaue Aussagen über die tatsächliche Funktionsweise der Bewegung zu machen.³²²

Im Rahmen der allgemeinen politischen Entwicklung lässt sich die Gründung des politischen Kreises als Versuch seitens der Bewegung verstehen, stärker zu politischen Fragen Marokkos Stellung zu beziehen und die Bildung eines politischen Arms voran zu treiben, der sich in absehbarer Zukunft als eigene Partei konstituieren könnte. Die Gründung des politischen Kreises wird u.a. auch damit begründet, dass auf diese Weise Sympathisanten der Bewegung die Möglichkeit hätten, sich im Rahmen des islamischen Aktivismus zu engagieren.³²³ Diese Begründungen legen nahe, dass eine Mitgliedschaft bei Al-ʿadl wa-l-iḥsān offenbar keine Voraussetzung für die Zusammenarbeit in politischen Fragen darstellen soll und dass die „missionarische“, vornehmlich auf religiöse Bildung und Erziehung sowie die Verbreitung des Glaubens ausgerichtete *daʿwa* und die „politische“ *daʿwa* als zwei parallel zu verfolgende Stränge des Aktivismus angesehen werden. Insbesondere die streng hierarchische Ordnung der Bewegung sowie die konsequent nach den religiösen Vorstellungen Yasins erfolgende „Ausbildung“ der Adepten dürfte einige „Sympathisanten“, also im weiteren Sinne Anhänger islamistischer Positionen, davon abhalten, sich um eine Mitgliedschaft zu bemühen.

³²² Immerhin ist auf der Internetseite von der „zehnten Sitzung“ dieses Rates im Jahr 2000 die Rede. Über die Zusammensetzung des Rates sind jedoch keine Informationen erhältlich. Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui2.asp>.

Französische Quellen verweisen in der Regel nicht auf die arabischen Bezeichnungen der verschiedenen Institutionen. Die in den Medien und in wissenschaftlichen Untersuchungen benutzten französischen Begriffe sind jedoch keinesfalls einheitlich. Tozy fügt nur einigen seiner französischen Bezeichnungen die arabischen Originalbegriffe hinzu. Eine vergleichende Lektüre unterschiedlicher Textquellen erweist sich vor diesem Hintergrund als schwierig.

³²³ Vgl. <http://www.aljamaa.com/arabic/qui2.asp>

5.3.2 Mitgliedschaft und Mitgliederaktivitäten

Wenngleich Yasin in seinen Schriften betont, dass es notwendig sei, einer Arbeit nachzugehen und den Kontakt zur Gesellschaft nicht abzubrechen, wird von den Mitgliedern seiner Organisation verlangt, einen erheblichen Teil ihrer Zeit in den Dienst der „Gemeinschaft“ (*ğamā'a*) zu stellen. Angesichts der bis ins kleinste Detail strukturierten Tagesabläufe bleibt abgesehen von der Schule, dem Studium oder dem Beruf kein Raum für Aktivitäten, die auf eigener Initiative beruhen könnten. Neben dem hohen Zeitaufwand könnten Sympathisanten und potentielle Mitglieder jedoch auch von der strengen Hierarchie abgeschreckt werden, die sich bereits bemerkbar macht, bevor ein Anwärter auf die Mitgliedschaft überhaupt erst akzeptiert wird.³²⁴ Ein solcher Neuankömmling (*wārid*) muss sich zunächst bewähren und seine ernsthaften Absichten wie auch seine Tugendhaftigkeit unter Beweis stellen. Erst nach mindestens einem Jahr Probezeit kann er bei entsprechendem Beschluss des Sektionsrates die Mitgliedschaft erwerben. Ein „vollwertiges“ Mitglied ist er dann jedoch immer noch nicht, denn er erhält zunächst den Status eines „Unterstützers“ bzw. „Kandidaten“ (*naṣīr*).³²⁵ Dies bedeutet, dass er zwar an allen „öffentlichen“ (d.h. nicht geheimen) Veranstaltungen teilnimmt, ihm jedoch keinerlei Verantwortung innerhalb der „Familie“ (*usra*) übertragen wird.³²⁶ Erst nach einem weiteren Jahr Probezeit kann er (durch den Sektionsrat) und auf Empfehlung des „Familienvorstehers“ zum *muhāğir* (wörtl.: Auswanderer!)³²⁷ befördert werden.

Tozy zufolge ist diese Stufe der „Beförderungsskala“ mit der Abkehr von der eigenen (leiblichen) Familie verbunden.³²⁸ Er beschreibt jedoch nicht, was die „Emigration“ und die parallele Hinwendung zur neuen „Familie“ im einzelnen bedeutet. Handelt es sich dabei um einen in erster Linie symbolischen Schritt, der nur geringe Konsequenzen für das alltägliche Verhältnis des *muhāğir* zu seiner leiblichen Familie hat? Handelt es sich um eine bewusste Abgrenzung zum Elternhaus oder ist die neue Gemeinschaft eher als „zweite Familie“ zu begreifen? Angesichts der Bedeutung, die Yasin dem familiären Zusammenhalt und der Wahrung sozialer Kontakte, gerade auch im Falle einer Hinwendung zum Islam, beimisst, erscheint eine völlige Abkapselung der neuen Mitglieder von ihrem angestammten sozialen

³²⁴ Zweifellos fühlen sich andererseits viele Gläubige durch die strenge Hierarchie und die klare Aufgabenverteilung auch angesprochen, ansonsten wäre der relative Erfolg der Bewegung unmöglich.

³²⁵ MN, S.61.

³²⁶ Vgl. Tozy 1999, S.206.

³²⁷ Dieser Ausdruck verweist auf den Topos der *hiğra*, der im islamistischen Kontext für die „Auswanderung“ aus einer korrupten Gesellschaft steht.

³²⁸ Ebd.

Umfeld eher unwahrscheinlich. Zweifellos geht mit dem Eintritt in die Bewegung Yasins jedoch eine starke Reduzierung des Kontakts zu allen Menschen einher, die *nicht* dazu gehören. Der *muhāğir* nimmt an geheimen Aktionen der Bewegung Teil und wird mit der Rekrutierung neuer Mitglieder beauftragt, die er überdies ausbildet und kontrolliert.³²⁹ Frühestens nach einem weiteren Jahr kann er offiziell zum „Vorsteher“ befördert werden.³³⁰

Neben der hierarchischen Ordnung, die nur begrenzte Aufstiegsmöglichkeiten bietet, erfordert vor allem die strikte Einhaltung des minutiös strukturierten Tagesablaufs³³¹ eine besondere Anpassungsfähigkeit der Adepten. Dieser beginnt eine Stunde vor dem Morgengrauen mit einem Gebet (*watr*), anschließend folgen zusätzliche an Gott gerichtete Bitten um Vergebung (*istiğfār*). Das Morgengebet (*ṣalāt aṣ-ṣubḥ*) muss in der Moschee verrichtet werden. Anschliessend widmen sich die Adepten bis zum Sonnenaufgang der Lektüre des Koran. Drei mal pro Tag praktizieren sie jeweils eine Viertelstunde lang den *dikr* (Lobpreisung Gottes). Nach jedem Gebet folgt eine spezielle Form des *dikr*, ein besonderer Zyklus (*wird*), der vier verschiedene Gebetsformeln enthält und auf die sufischen Elemente der religiösen Lehre Yasins verweist.³³² Die Adepten müssen nicht nur die prinzipiell für alle Muslime obligatorischen Gebete verrichten - neben dem Morgengebet das Mittagsgebet (*ṣalāt aṣ-ṣuḥr*), das Nachmittagsgebet (*ṣalāt al-ʿaṣr*), das Sonnenuntergangsgebet (*ṣalāt al-mağrib*) und das Nachtgebet (*ṣalāt al-ʿiṣāʾ*) -, sondern werden ebenfalls dazu angehalten, die letzte Stunde vor der Nachtruhe damit zu verbringen, die Geschehnisse des Tages zu rekapitulieren und sich die eigenen Taten zu vergegenwärtigen. Diese Praxis wird durch zusätzliche Gebete abgeschlossen. Zwei Tage in der Woche und einige zusätzliche, über das Jahr verteilte Tage sind als Fastentage vorgesehen. Ein bis zweimal im Monat wird der Besuch eines Friedhofs empfohlen, um den Glauben und das religiöse Bewusstsein zu stärken.³³³

Die genannten Pflichten sind Teil der „religiösen Erziehung“ („formation spirituelle“)³³⁴, die auf eine Stärkung der individuellen Frömmigkeit abzielen und bei denen die Beziehung des

³²⁹ Ebd.

³³⁰ MN, S.61.

³³¹ Eine Beschreibung des (typischen) Tagesablaufs eines Adepten findet sich bei Tozy 1999, S.202f, der ein internes, unveröffentlichtes Dokument der Bewegung („Charte du militant“) auswertet. Yasin hat in „Risālat at-tadkīr“, einem kleinen Heft, das in jeder Hosentasche Platz findet, zwölf Regeln festgehalten, an die sich jedes Mitglied und idealerweise jeder Gläubige zu halten hat. Neben dieser Kurzfassung der religiösen Pflichten, die unter der Überschrift „Der Tag und die Nacht des Gläubigen“ („yawm al-muʾmin wa laylatuhu“) erscheint, findet sich in jenem Heft auch eine Kurzversion der „zehn Eigenschaften“ (*al-ḥiṣāl al-ʿaṣar*). Yasin 2003, *Risālat at-tadkīr*.

³³² Vgl. Tozy 1999, S.203.

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd., S.204

Einzelnen zu Gott im Vordergrund steht. Neben diesen individuellen Pflichten gibt es weitere Aktivitäten, die im Kreis der „Familie“ (*usra*) stattfinden und von Tozy als „Ausbildung zum Aktivismus“³³⁵ bezeichnet werden. Im Zeitraum von zwei Wochen finden drei Versammlungen statt. Zwei Treffen sind gewöhnlicher Art und dauern jeweils ungefähr zwei Stunden. Sie werden durch den begabtesten Koran-Rezitor eröffnet, anschließend findet ein Gebet statt, dem ein religiöser Unterricht folgt. Dieser beinhaltet die Unterweisung der Adepten in den Bereich des islamischen Rechts, Geschichten über die Prophetengenossen, der Angewohnheiten bzw. Eigenschaften (*ḥiṣāl*) des Propheten, der Exegese, der Koranrezitation, Prophetenaussprüche und Grammatik. Bevor die Mitglieder auseinander gehen, werden alltägliche Probleme besprochen und das Verhalten der Mitglieder ausgewertet.³³⁶ Bei der Nachtwache (*veillée nocturne*) handelt es sich um eine Versammlung, der ein Fastentag voraus geht. An ihr nehmen nicht nur die Mitglieder einer „Familie“ (*usra*), sondern einer ganzen Sektion (*šūba*) teil. Die Versammlung beginnt mit einem gemeinsamen Mahl (Fastenbrechen), dem sich eine religiöse Ansprache (*bonne parole*) anschließt, die von einem im Voraus bestimmten Adepten gehalten wird („um jegliche Improvisation zu vermeiden“).³³⁷ Anschliessend wird gemeinsam das Abendgebet verrichtet, bevor jeder einzelne sich der Koranlektüre und der Praxis des *dīkr* widmet. Es gibt keine vorgeschriebene Nachtruhe, jedem Adepten ist selbst überlassen, so lange zu „wachen“ (*veiller*), wie er möchte. Bevor am nächsten Tag die Adepten zur Arbeit (Universität, Schule) aufbrechen, wird das Morgengebet gemeinsam verrichtet.

Zu den regelmäßig ausgeübten Aktivitäten der (einfachen) Mitglieder von Al-*ʿadl wa-l-iḥsān* gehören die monatlich stattfindenden Exkursionen.³³⁸ Sie dienen u.a. dazu, in abgelegener Umgebung (außerhalb der Stadt) neue Mitglieder bzw. Interessierte, die zu diesem Zweck eingeladen werden, zu gewinnen, und sind daher für die Praxis der Missionierung von großer Bedeutung. Die Ausflüge werden von einer „Familie“ organisiert, die weitere „Familien“ zur Teilnahme einlädt. Auf diese Weise tragen die Exkursionen auch zum gegenseitigen Kennenlernen bei. Die Anreise erfolgt bereits am frühen Morgen. Nachdem ein Mitglied der für die Organisation zuständigen „Familie“ das vorgesehene Programm erläutert hat, werden die Aufgaben verteilt, zu denen üblicherweise die Vorbereitung des Essens, die Suche einer

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Vgl. Tozy 1999, S.204

³³⁷ Vgl. Ebd., S.205

³³⁸ Vgl. MN, S.44-45. Die von Tozy als „excursions“ bezeichneten Ausflüge bezeichnet Yasin als „*muʿaskarāt*“ (Lager) bzw. „*ribāṭāt*“, ein Begriff, der im Deutschen annähernd als „Wehrkloster“ übersetzt wird. Ursprünglich bezeichnete dieser Begriff befestigte Stützpunkte zur Grenzsicherung des islamischen Territoriums (*dār al-islām*); dieser Ausdruck verweist zudem auf den in der marokkanischen Tradition verwurzelten, sogenannten (frz.) „maraboutisme“. Dazu vgl. Geertz 1988, S. 15f.

Wasserquelle und das Errichten des Lagers gehören. Nach dem Frühstück, das dem gegenseitigen Kennenlernen dient, folgt das Morgengebet, eine Übung des Auswendiglernens des Koran und eine Unterrichtsstunde mit anschließender Diskussion. Als weitere Programmpunkte sind in der Regel sportliche Aktivitäten sowie weitere Gebete vorgesehen. Nach dem Mittagsgebet folgt eine improvisierte, religiöse Ansprache eines Adepten, um die freie Rede zu üben, und das gemeinsame Mittagessen. Es folgt ein Mittagsschlaf, nach dessen Beendigung die Adepten „islamischen Gesang“ („chant islamique“) praktizieren. Nach dem sich anschließenden Nachmittagsgebet erfolgt eine weitere, improvisierte religiöse Ansprache, bevor der Ausflug mit der Auswertung des Tages endet und alle Teilnehmer die Heimreise antreten.³³⁹

Zu den gemeinschaftlichen Aktivitäten der Familien gehört neben den beschriebenen Versammlungen und Exkursionen auch ein zweimal wöchentlich stattfindender Unterricht, der auf den religiösen und didaktischen Vorstellungen Yasins basiert. Die einheitliche „Grundausbildung“ der Adepten wird durch dessen detaillierte Vorgaben garantiert. Sie umfasst neben dem intensiven Studium religiöser Quellen das Erlernen einer Fremdsprache sowie - wenn es die intellektuellen Möglichkeiten des Adepten zulassen - die Förderung wirtschaftlicher, politischer und administrativer Fähigkeiten.³⁴⁰ Der „Familienvorsteher“ übernimmt die Funktion des Lehrers – mit den Worten Tozys: „s’improvise instituteur“³⁴¹ - und vermittelt den durch Yasins Schriften vorgegebenen Bildungskanon, dessen Lerninhalte je nach Status des Adepten variieren. Der Unterrichtsstoff für den „Helfer“ (*naṣīr*) ist ausschließlich religiöser Natur und beinhaltet die Lektüre, das Auswendiglern und die Exegese (von Teilen) des Koran sowie die Unterweisung in die Handlungen und Aussprüche des Propheten (*aḥādīth*), den islamischen Rechtsquellen (*ʿuṣūl al-fiqh*) und der Geschichte der Prophetengenossen (*aṣ-ṣaḥāba*). Zu den Schriften, deren Lektüre zu der grundlegenden religiösen Ausbildung eines jeden Adepten gehört, zählen u.a. Werke von Al-Ġazālī (*Iḥyā ʿulūm ad-dīn*), Ibn Taimiyya, Ibn Hišām (der Lebenslauf des Propheten), Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī und Sayyid Quṭb (*Fī zīlāl al-qurʿān*). Für Kenntnisse im speziellen Bereich des islamischen Aktivismus (*fiqh ad-daʿwa*) empfiehlt Yasin die Lektüre der Briefe (*rasāʿil*) von Ḥasan al-Bannā sowie die Werke von Abū l-Aʿlā Mawdūdī, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Saʿīd Ḥawā

³³⁹ Vgl. Tozy 1999, S.205f.

³⁴⁰ Vgl. MN, S.49: Der religiösen Ausbildung wird offenkundig Priorität eingeräumt, da Yasin ihr mehrere Seiten seines Werkes widmet. Nur wenige Zeilen umfassen hingegen seine Ausführungen zur „Kenntnis der Realität und der Spezialisierung“ („fiqh al-wāqiʿ wa-l-iḥtiṣāṣ“), in denen er die Nützlichkeit wirtschaftlicher, politischer und administrativer Kenntnisse betont; er schränkt jedoch ein, dass nur ein Gläubiger, der die intellektuellen Fähigkeiten besitze („in kāna min ahl al-ʿilm“) sich um diese Kenntnisse bemühen möge.

³⁴¹ Tozy 1999, S.211.

und Abū I-Ḥasan an-Nadwī, die als Klassiker der zeitgenössischen, islamistischen Literatur gelten können.³⁴²

Die Ausbildung der Mitglieder lässt aufgrund der einheitlichen Strukturen und des im Detail festgelegten Programms nur wenig Raum für individuelle Bedürfnisse oder gar Interessen. Dies könnte ein Grund dafür sein, dass einige der Adepten der Bewegung nach einiger Zeit den Rücken kehren. Ein Arzt aus Casablanca, der die Bewegung verlassen hat, kritisiert indessen die mangelnden Fähigkeiten der Vorsteher (*nuqabā'*):

„Ce n'est pas parce qu'ils sont de simples ouvriers ou des artisans qu'on ne peut pas les accepter comme supérieurs, mais plutôt parce qu'ils n'ont pas les moyens intellectuels et les outils pédagogiques pour nous encadrer.“³⁴³

Aus der Sicht der Bewegung handelt es sich bei Mitgliedern, die der Organisation den Rücken kehren, um Leute mit falschen Ambitionen:

„Malheureusement, certains jeunes cadres se trompent d'adresse. Ils nous rejoignent avec le but d'avoir des postes de responsabilités, en quelques mois de da'wa. Nous ne sommes pas un parti politique qui distribue des investitures à la veille des élections.“³⁴⁴

Über mangelndes Interesse oder schwindende Mitgliederzahlen scheint sich die Bewegung Yasins insgesamt jedoch nicht beklagen zu können, so dass eine grundlegende Revision ihrer strengen Prinzipien bei der Rekrutierung neuer Mitglieder nicht stattgefunden hat.³⁴⁵ Genaue Informationen über die zahlenmäßige Stärke von Al-*ʿ*adl wa-l-iḥsān sind nicht zu erhalten. Selbst langjährige Kenner der islamistischen Szene Marokkos halten sich mit Aussagen über Mitgliederzahlen zurück, da diese von den Führern der Bewegung als ein streng zu hütendes Geheimnis betrachtet werden.³⁴⁶ Innerhalb Marokkos gilt die Bewegung jedoch als stärkste islamistische Kraft, die sich mit ihrer Zellenstruktur in allen Landesteilen, vor allem jedoch in städtischen Zentren, etabliert hat. Unter Studenten³⁴⁷ und Lehrern finden sich zahlreiche

³⁴² Vgl. MN, S.46-48.

³⁴³ Zitiert nach: Chadi 2002.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Die Gründung des „Politischen Kreises“ verweist jedoch auf die Bereitschaft der Bewegung, auf der politischen Ebene mit Sympathisanten zusammenzuarbeiten und eine Mitgliedschaft nicht als notwendige Bedingung für jegliche Kooperation zu betrachten.

³⁴⁶ Vgl. „Que prépare Al Adl wal Ihssane?“, in: Telquel (Nr.143), 1.10.2004. In diesem Artikel wird ein führendes Mitglied der Bewegung mit den Worten zitiert: „Même si je savais exactement combien nous sommes, je ne vous le dirais jamais.“

³⁴⁷ Yasin selbst sieht die Mitwirkung der Studenten als wichtige Stütze seiner Bewegung an. Dies zeigt sich u.a. an einer Schrift, die er ausschliesslich an die studentischen Mitglieder richtete und die mehrere bereits in Zeitschriften der Bewegung veröffentlichte Briefe (*rasā'il*) enthält: Yasin 1996. Bei Ḍarīf findet sich ein Auszug

Anhänger.³⁴⁸ Die wirtschaftliche Krise in den achtziger Jahren forcierte und begünstigte den Aufbau paralleler Strukturen, innerhalb derer nicht nur Lehrer und Studenten, sondern ebenso Ärzte, Ingenieure und Rechtsanwälte u.a. arbeiteten und sich im Rahmen der von den Islamisten geschaffenen Netzwerke engagierten. Insbesondere für junge Lehrer, die häufig ein Diplom in islamischen Studien, arabischer Literatur oder Sport besaßen³⁴⁹, bot sich jedoch durch den Eintritt in die Bewegung Yasins die Möglichkeit, innerhalb der Strukturen der Bewegung - neben den festgelegten Pflichten eines islamischen Aktivisten - auch erlerntes Wissen zu vermitteln und der hoffnungslosen Lage auf dem staatlichen Arbeitsmarkt auf diese Weise zu entkommen. Die Bewegung Al-‘adl wa-l-iḥsān profitiert insofern von der schwierigen Situation auf dem Arbeitsmarkt, indem sie sich durch die Einstellung arbeitsloser Lehrer in ländlichen Regionen wie dem südmarokkanischen Tafilalet etablieren kann.³⁵⁰

Die Bedeutung des sozial-karitativen Engagements für den Erfolg von Al-‘adl wa-l-iḥsān ist kaum zu unterschätzen, denn das soziale Engagement umfasst weit mehr als bildende Maßnahmen wie etwa die vielfach angebotenen Alphabetisierungskurse. Ein Mitglied der Bewegung namens Fatiha beschreibt die sozial-karitative Dimension des Aktivismus:

„We visit the sick, help them to buy medicine, contribute to funeral expenses, organise evening classes for the schoolchildren and support single women, widows and divorcees. We also contribute to the cost of pilgrimages and provide legal aid for the victims of recognised abuse. Our work is not just spiritual, it is practical, helping people with their everyday problems. With the shortcomings of the state and the tough conditions of daily life, people discover, thanks to us, solidarity, mutual assistance and fraternity. They realise that Islam is about people.“³⁵¹

Menschen in Notsituationen, denen der Staat keine Hilfe gewährt, finden bei den Aktivisten von Al-‘adl wa-l-iḥsān Unterstützung in zahlreichen Bereichen des Lebens. Für viele Mitglieder der Bewegung dürfte es zudem wesentlich befriedigender sein, zu einem funktionierenden karitativen System beizutragen, als den offensichtlichen Mängeln der staatlichen Fürsorge tatenlos gegenüber zu stehen. Für viele Marokkaner mit existentiellen

aus der Charta für Studenten (miṭāq ṭalaba al-‘adl wa-l-iḥsān), die spezielle Richtlinien enthält. Vgl. Darīf 1994, S.369f.

³⁴⁸ Im Rahmen einer 1977 eingeleiteten Politik der Arabisierung des Bildungswesens, die u.a. die ideologische Basis der regierungskritischen Linken schwächen sollte, übernahmen islamistisch orientierte Studenten im Laufe der achtziger Jahre die Kontrolle der UNEM (Union nationale des étudiants marocains), der wichtigsten Studentenvereinigung in Marokko. Bis heute befinden sich unter den marokkanischen Studenten viele Anhänger islamistischer Positionen. Vgl. Vermeren 2002, S.53

³⁴⁹ Tozy 1999, S.202.

³⁵⁰ Vgl. Ebd., S.202.

³⁵¹ Zitiert nach Ramonet 2000.

Sorgen bewahrheitet sich der vielzitierte Slogan der Islamisten, „Der Islam ist die Lösung“ (*al-islām huwwa al-ḥall*)³⁵², in der täglichen Praxis.

5.3.3 Formen der Finanzierung

Die Frage der Finanzierung ist seitens der Bewegung in der Vergangenheit mit ähnlicher Diskretion wie die Frage der Mitgliederzahl behandelt worden. Ein ehemaliges Mitglied von Al-ʿadl wa-l-iḥsān gibt Auskunft über die streng praktizierte Geheimhaltung der Informationen:

„Pour les membres qui posent beaucoup de questions et qui veulent tout savoir sur la gestion financière du mouvement, leurs activités sont restraints au niveau de l’ousra. Ils ne sont pas exclus. Mais s’ils décident de quitter, personne ne les retient. Sauf pour le cas des infiltrés qui bien sûr sont démasqués et expulsés.“³⁵³

Durch die Zunahme islamistischer Terrorakte in der jüngsten Vergangenheit und die damit einhergehenden Versuche seitens der marokkanischen (und insbesondere der US-) Regierung, eventuelle Verbindungen islamistischer Organisationen zu international operierenden terroristischen Netzwerken, in erster Linie Al-Qāʿida, aufzudecken, sah sich die Bewegung jedoch dazu genötigt, ihre Mittel der Finanzierung gegenüber dem Staat weitestgehend offen zu legen.³⁵⁴ In einem Artikel der Zeitschrift „Telquel“, deren Titelgeschichte sich erst kürzlich mit Yasin und gegenwärtigen Tendenzen seiner Bewegung befasste, wurde das Ergebnis als „Freispruch“ gewertet.

„Al Adl est blanchi. Plus besoin de le harceler sur le terrain glissant de l’argent sale. Avec le choc du 16 mai, l’effort consenti par Al Adl pour se disculper vis-à-vis l’étranger, le mettra au moins à l’abri de toute accusation de „lien avec les réseaux internationaux suspects.“³⁵⁵

Fragen nach der Herkunft der finanziellen Mittel resultieren nicht zuletzt aus der Tatsache, dass die Bewegung aufgrund ihres illegalen Status über kein Bankkonto verfügt und sämtliche Transaktionen informell verlaufen. Die allgemeinen theoretischen Grundlagen der Finanzierung seiner Bewegung - dazu gehört insbesondere die Beteiligung sämtlicher Mitglieder gemäß ihrer finanziellen Möglichkeiten - hat Yasin bereits in Al-minhāğ an-

³⁵² Vgl. AD, S.463

³⁵³ Zitiert nach: „Les mystères d’une machine. Organisation, fonctionnement et gestion financière d’Al Adl Wal Ihsane“, in: Maroc Hebdo International (Nr.507), 19.4.2002.

³⁵⁴ Vgl. „Que prépare Al Adl wal ihsane“, in: Telquel (Nr.143), 1.10.2004.

³⁵⁵ Ebd.

nabawī skizziert.³⁵⁶ Die Beiträge (*musāhamāt*) der Mitglieder und die Almosengabe (*zakāt*)³⁵⁷ sind demnach die grundlegenden Quellen der Finanzierung.³⁵⁸ Jede einzelne „Familie“ unterhält eine eigene Kasse, mit der beispielsweise Kranke, Arbeitslose und Gefangene unterstützt werden. Die Mitglieder spenden monatliche Beiträge, die sich je nach Einkommen in der Höhe unterscheiden. Sie reichen von zwanzig Dirham bis zu 5000 Dirham monatlich und werden auch von Marokkanern in der Diaspora entrichtet.³⁵⁹

Nicht zu unterschätzen sind Tozy zufolge die nicht näher bezifferten Einnahmen, die auf dem Verkauf von Audio- und Videokassetten, Büchern und Fotografien der führenden Figuren der Bewegung basieren.³⁶⁰ Die Bewegung profitiert aufgrund von spezieller Vereinbarungen mit Mitgliedern, die als Händler arbeiten, ebenso von dem Verkauf „islamischer Kleidung“, Parfüms, religiöser Bücher sowie von Produkten, die aus dem Schmuggel zwischen den spanischen Enklaven - Ceuta und Melilla - und dem marokkanischen Staatsgebiet stammen. Insbesondere die Märkte der kleinen Stadt Ksar el-Kébir und der Stadt Nador seien von den Adepten der Bewegung dominiert.³⁶¹

Als weitere Einnahmequelle ist schließlich die Praxis einiger Mitglieder – in erster Linie Studenten und Lehrer - zu nennen, sich in Gesangsgruppen zusammenschließen und auf Festen auftreten. Ursprünglich war es religiösen Männern aus ländlichen Regionen vorbehalten, auf Begräbnisfeiern den Koran zu rezitieren. Im Laufe der achtziger Jahre übernahmen jedoch islamistische Studenten und Lehrer diese Funktion und weiteten, durch technische Hilfsmittel verstärkt, ihr Betätigungsfeld auf Hochzeiten und Beschneidungsfeiern aus, auf denen sie „islamischen Gesang“³⁶² darboten. Diese Praxis, an der das bürgerliche Milieu Gefallen fand, wurde künstlerisch verfeinert und zu spektakulären Darbietungen ausgeweitet, die zahlreichen, nicht nur islamistischen Ensembles die Möglichkeit einer lukrativen Einnahmequelle bot. Tozy zufolge existieren in Casablanca mindestens zehn solcher Gesangsgruppen, die Al-‘adl wa-l-iḥsān „nahestehen“, und deren Verdienste zu einem Teil der Bewegung zu Gute kommen.³⁶³

³⁵⁶ Vgl. MN, S.322f.

³⁵⁷ Insbesondere die reicheren Mitglieder werden aufgefordert, ihren Anteil an die Bewegung zu spenden. Vgl. Tozy 1999, S.213

³⁵⁸ Ebd., S.213

³⁵⁹ Vgl. Chadi 2002

³⁶⁰ Neben Yasin nennt Tozy den 1998 aus der Bewegung ausgetretenen und kurze Zeit später verstorbenen Mohamed Bachiri.

³⁶¹ Ebd., S.213.

³⁶² Um welche Art von Gesang es sich dabei handelt, wird nicht genauer geschildert.

³⁶³ Ebd.

5.3.4 Die Bewegung in der nationalen und internationalen Öffentlichkeit³⁶⁴

Die religiöse Ausbildung der Adepten bildet das Fundament der *daʿwa*. Die Mitglieder der Bewegung werden zunächst selbst dazu „eingeladen“, die religiösen Vorstellungen Yasins zu übernehmen und ihr Verhalten auf der Basis dieser Überzeugungen zu verändern. Die Adepten sind aus dieser Perspektive betrachtet das erste Ziel, die ersten „Objekte“ der Missionierung. Gleichzeitig beinhaltet die religiöse Ausbildung das Ziel, aus den Adepten selbst Missionare bzw. islamische Aktivisten zu formen, die das erworbene religiöse Wissen weiter vermitteln und durch ihr korrektes islamisches Verhalten zum Aufbau der idealen islamischen Gemeinschaft beitragen sollen. Der persönlich vorgetragene Appell des einzelnen Adepten an die Menschen in seiner Umgebung, sich durch ihren Glauben und ihr Verhalten als wahre Muslime zu erkennen zu geben, entspricht gewissermaßen der Urform der *daʿwa*. Die erweiterte Form der *daʿwa* umfasst das soziale Engagement der Bewegung, die durch die Schaffung von karitativen Netzwerken staatliche Mängel im Bereich der Bildung und Versorgung auffängt.

Die Nutzung des Internets, der Verkauf von Audio- und Videokassetten sowie der Bücher ihres spirituellen und politischen Führers³⁶⁵ verweisen auf die Verknüpfung der religiösen mit der politischen Funktion der *daʿwa*. Durch die Verwendung der unterschiedlichen Medien gelingt es der Bewegung, weit über Marokko hinaus Fuß zu fassen und die religiösen Vorstellungen Yasins in Europa und den USA zu verbreiten. Der in den USA ansässige Verlag „Justice and Spirituality Publishing“³⁶⁶ (Dār al-ʿadl wa-l-iḥsān li-n-naṣr), der in London eine Vertretung besitzt, sorgte für die englische Übersetzung zweier Bücher Yasins.³⁶⁷ Zudem fanden in New York (2000) und Iowa (2001) zwei islamische Konferenzen statt, die von dem Verlag organisiert wurden. Die Internetseite bietet Informationen über die

³⁶⁴ Die folgenden Anmerkungen besitzen aufgrund ihrer Kürze notwendigerweise nur skizzenhaften Charakter, der einen allgemeinen Überblick ermöglicht.

³⁶⁵ Im Juli 2004 erschien ein von einem führenden Mitglied der Jugendabteilung von Al-ʿadl wa-l-iḥsān verfasstes Buch über die Geschichte der Bewegung, das ich im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigen konnte: Iḥrāṣān, ʿUmar, *Aḍwāʿ ʿala-l-maṣruʿ al-muḡtamaʿi li-ḡamāʿat al-ʿadl wa-l-iḥsān*, 2004.

³⁶⁶ Der Name des Verlags entspricht offenbar der englischen Übersetzung des Namens der Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḥsān. Im Englischen wird *iḥsān* zumeist mit „charity“ (Wohlfahrt, Wohltätigkeit) wiedergegeben. Die von dem Verlag gewählte Übersetzung deutet darauf hin, dass der Begriff eindeutig mit der spirituellen Dimension des Glaubens assoziiert wird.

³⁶⁷ „The Muslim Mind on Trial“ 2003, (Übersetzung des zunächst auf arabisch erschienenen Buches „Miḥnat al-ʿaql al-muslim“ sowie „Winning the Modern World for Islam“ (Übersetzung des zunächst auf französisch erschienenen Werkes „Islamiser la modernité“. Eine überaus lobende Rezension dieses Buches, geschrieben von dem ehemaligen deutschen Botschafter in Marokko, Murad Hofmann, findet sich auf der Internetseite des Verlages (<http://www.jspublishing.net>).

Inhalte der Konferenzen. U.a. findet sich ein Foto, das eine Veranstaltung bei der in Iowa abgehaltenen Konferenz zeigt. Darauf ist ein Sitzungsraum mit zahlreichen Besuchern zu erkennen, die auf einer Großleinwand die Aufzeichnung einer Rede Yasins verfolgen. Seit dem Jahr 2001 scheinen keine Konferenzen mehr stattgefunden haben; es werden jedoch Konferenzen in weiteren amerikanischen Städten, in Kanada sowie in europäischen Städten, darunter Berlin, Madrid und London, angekündigt, ohne dass ein geplanter Zeitpunkt oder sonstige zusätzliche Informationen genannt werden.

Über das Internet erhalten Anhänger Yasins in Europa die Gelegenheit, den Kontakt zu wahren und sogar direkt mit dem Muršid ʿĀmm sowie führenden Mitgliedern in Verbindung zu treten.³⁶⁸ Die mediale Präsenz der Bewegung und die in den diversen Medien behandelten Themen verweisen auf die Bemühungen der Organisation, sich auf internationaler Ebene Beachtung zu verschaffen sowie auf den politischen Charakter ihres islamischen Aktivismus, der nicht nur im engen missionarischen, auf die Verbreitung des Glaubens ausgerichteten Sinne ausgeübt wird, sondern ebenso die Beteiligung am allgemeinen gesellschaftlich-politischen Diskurs in Marokko umfasst. Die führenden Mitglieder von Al-ʿadl wa-l-iḥsān äußern sich zu den wichtigen politischen Fragen und werden gehört. So beispielsweise im Fall der im Herbst 2003 beschlossenen Revision des Familienrechts (*mudawwanat al-aḥwāl aš-šahṣīya*), die von Vertretern von Al-ʿadl wa-l-iḥsān zunächst vehement abgelehnt wurde. Die umstrittene Reform des Familienrechts stärkte die Rechte der Frauen in Bezug auf die Praxis der Scheidung, sie schränkte das männliche Recht auf Polygamie erheblich ein und bewirkte die prinzipielle Gleichstellung zwischen Eheleuten. Vertreter von Al-ʿadl wa-l-iḥsān schlossen sich zunächst den von der islamistischen „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“ (PJD) organisierten Protesten (Casablanca, 2000) an. Im Herbst 2003 schwenkte die Bewegung plötzlich um und erklärte sich mit der Reform einverstanden. In

³⁶⁸ Die Bewegung verfügt über mehrere Internetseiten. Die Seite <http://www.aljamaa.com> bietet umfassende Informationen über Vorstellungen und Ziele der Bewegung. Die zahlreichen Verknüpfungen führen (u.a.) zu Berichten über die politische Entwicklung (etwa die Situation der inhaftierten Mitglieder der Bewegung), zu speziellen Seiten für die Frauen- oder Jugendabteilung, zu Chatseiten, auf denen die Benutzer mit führenden Frauen und Männern der Bewegung direkt kommunizieren können, zu Seiten, auf denen unterschiedliche religiöse Fragen behandelt werden sowie zu der Internetausgabe der Zeitung von Al-ʿadl wa-l-iḥsān mit dem gleichnamigen Titel, die zweimal monatlich erscheint. Eine weitere Internetseite (www.fotowa.com) ist die Internetausgabe der Zeitschrift „Risālat al-futuwwa“, die von der Jugendabteilung herausgegeben wird, seit einigen Jahren jedoch verboten ist. Zur Zeit befindet sich diese Seite im Neuaufbau. Yasins im Oktober 2004 erneuerte eigene Homepage (<http://www.yassine.net>) bietet die Möglichkeit, einige seiner Schriften herunter zu laden, religiöse Rezitationen und politische Kommentare Yasins zu hören sowie Fotos des *muršid ʿāmm* zu betrachten. Fraglich ist jedoch, in welchem Maße der Zugang zu diesen Seiten *innerhalb* Marokkos möglich ist. Zumindest bis vor wenigen Jahren waren die Internetseiten der Bewegung für Nutzer in Marokko gesperrt. Auf der Internetseite selbst findet sich jedoch kein Hinweis auf ein Verbot. Dies könnte zumindest auf einen erleichterten Zugang in Marokko schliessen lassen, da die Seite Verbote und Behinderungen durch den marokkanischen Staat im allgemeinen explizit anspricht. Vgl. <http://www.jspublishing.net/conferences.htm>.

einem Zeitungsartikel begründet Mouna Al-Khalifi, eine prominente Angehörige der Frauenabteilung, die Position der Bewegung. Ein Vergleich des bisherigen Gesetzes mit der Praxis des Propheten zeige, so Al-Khalifi, dass die Reform durchaus im Sinne Muhammads und damit mit der *Sunna* konform sei. Besonders positiv sei zudem, dass die Reform islamisch und nicht unter Bezugnahme auf fremde kulturelle Einflüsse begründet worden sei³⁶⁹.

Auch nach den islamistischen Anschlägen am 16. Mai 2003 in Casablanca, die 45 Todesopfer forderten, soll Yasin in einer internen Versammlung die Anschläge verurteilt, eine öffentliche Stellungnahme jedoch mit der Begründung abgelehnt haben, Al-‘adl wa-l-iḥṣān verfolge seit jeher das Prinzip der Gewaltlosigkeit, so dass kein Anlass bestehe, diese Auffassung öffentlich zu wiederholen.³⁷⁰

Der Interpretation politischer Beobachter zufolge könnte sich die Bewegung in absehbarer Zeit als politische Partei formieren und sich auf legale Weise in das politische System integrieren. Yasin hat sich in der Vergangenheit jedoch strikt geweigert, Artikel 19 der marokkanischen Verfassung anzuerkennen, in dem der König als Oberhaupt der Gläubigen (Amīr al-mu‘minīn) deklariert wird.³⁷¹ Der illegale Status der Bewegung, deren Aktivitäten von der Staatsmacht lediglich „geduldet“ werden, hat jedoch zur Folge, dass Mitglieder der Bewegung bereits mit der Begründung inhaftiert werden können, sie hätten einer nicht genehmigten Versammlung beigewohnt. Dutzende Mitglieder der Bewegung befinden sich aufgrund dieser Anklage in Haft; ein Umstand, der die Bestrebungen, einen legalen Status zu erhalten, in Zukunft weiter verstärken könnte.

Anlässlich anhaltender Gerüchte über einen sich verschlechternden Gesundheitszustand Yasins im Herbst 2001 beschäftigt sich ein Artikel in der marokkanischen Zeitschrift „Maroc Hebdo“ mit der Frage, wer die Nachfolge des *muršid ‘āmm* antreten könne.³⁷² Als potentieller Nachfolger wird darin Mohamed Ali Souleïmani genannt, da er das älteste Mitglied des Lenkungsrates sei. Der Nachfolger könne jedoch ebenso durch ein möglicherweise existierendes Testament Yasins bestimmt werden. Als weitere Optionen für die Bestimmung des Nachfolgers werden ein allgemeines Referendum oder ein einberufenes Gremium,

³⁶⁹ Vgl. Khalifi 2004. Wie Khalifi begrüßt auch Nadia Yasin neuerdings die Reform, da ihre islamische „Authentizität“ gewährleistet ist. Zu der bemerkenswerten Kehrtwende vgl. „Saïd Lakhal: Al Adl Wal Ihsane contredit“, in: Le journal hebdomadaire, 13.2.2004; Hachimi Alaoui, Nadia, „De la contestation à l’adaption“, 13.2.2004, Quelle: http://www.lejournal-hebdo.com/article_print.php3?id_article=333

³⁷⁰ Vgl. „Que prépare Al Adl wal ihsane?“, in: Telquel (Nr.143), 1.10.2004.

³⁷¹ Vgl. „Le niet d’Al Adl Wal Ihsan“, in: Le Journal Hebdomadaire (Nr.155), 15.4.2004.

³⁷² Samie 2001, „Qui succèdera au cheikh?“, in: Maroc Hebdo International (Nr.482), 19.10.2001.

bestehend aus den hochrangigen Führern der Bewegung, genannt. Der Generalsekretär von Al-‘adl wa-l-iḥsān, Faṭḥallāh Aṣsalān, sei auf Grund seiner rauen Art weder in der Öffentlichkeit noch bei den eigenen Mitgliedern sonderlich beliebt. Auch die als moderat und medienwirksam beschriebene Nadia Yasin wird als potentielle Nachfolgerin nicht ausgeschlossen. Aufgrund der unkalkulierbaren Risiken, die eine Änderung an der Spitze der Bewegung berge, sei jedoch die baldige Genesung des „Cheikh Yassine“ das wünschenswerteste Szenario.³⁷³

Aufgrund seines hohen Alters nehmen auch nach der Genesung Yasins die Spekulationen über die zukünftige Entwicklung der Bewegung nach wie vor großen Raum in der marokkanischen Berichterstattung ein. Völlig unabhängig von der Frage, wie und mit welchem Ergebnis die Nachfolge an der Spitze der Bewegung geregelt wird, ist davon auszugehen, dass das Ausscheiden des Gründers und spirituellen wie politischen Führers von Al ‘Adl wa-l-iḥsān die Bewegung nachhaltig verändern wird.

„Cheikh Yassine est un homme pris en compte par les Marocains, un homme politique austère qui ne négocie jamais sur les principes. Et les principes peuvent être défendus par tous les Marocains pour tous les Marocains. Les citoyens ont d’ailleurs une perception favorable des protestataires désintéressés et indociles. Abdesslam Yassine n’est ni un incendiaire ni un irresponsable, et il doit 10 années de mise en résidence surveillée à l’ancien régime.“³⁷⁴

Die Konsequenz und die Furchtlosigkeit, mit der Yasin über Jahrzehnte für seine Ziele eingetreten ist, nötigen auch politischen Gegnern und Marokkanern, die mit seinen Thesen nicht übereinstimmen, Respekt ab. Auf zahlreiche Adepten dürfte neben Yasins Verkörperung „islamischer Tugenden“ wie Aufrichtigkeit und Geradlinigkeit auch die charismatische Ausstrahlung ihres Führers große Wirkung entfalten. Der hohe Grad der Verehrung, den Yasin unter seinen Adepten genießt, offenbart sich jedoch auf besondere Weise durch die Praxis, dem *muršid ‘āmm* herausragende Qualitäten (*manāqib*) magischen Charakters zuzuschreiben. Berichte über diese aussergewöhnlichen Handlungen und Eigenschaften Yasins sind fester Bestandteil der Unterweisung neuer Adepten, die an einer Aufnahme in die Bewegung interessiert sind. Die Umstände, unter denen Yasin seinen ersten Offenen Brief („Al-islām aw aṭ-ṭūfān“) an König Hasan II. vervielfältigte und wie er sich anschließend seinem Schicksal stellte, erhalten auf diese Weise einen mystischen Charakter, wie Tozy durch das Zitat eines Erzählers verdeutlicht:

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd.

„Ils étaient trois: Al (...), Kh (...) et Yacine. Pendant de longues nuits, ils se sont échinés à imprimer cette missive de cent pages sur ronéo bricolée. Après avoir envoyé un exemplaire au cabinet royal, chuchote le chroniqueur, Yacine s'en est allé acheter du tissu blanc et a cousu lui-même son linceuil, l'a rangé dans une petite valise et s'est mis à attendre son destin.“³⁷⁵

Während diese Erzählung die Opferbereitschaft, den Mut und die Entschlossenheit Yasins hervorhebt und den dramatischen Aspekt der Aktion betont, verdeutlichen zwei weitere Beispiele für die Yasin zugeschriebenen *manāqib* die esoterische bzw. mystische Dimension der Erzählungen.

„Dans la perception populaire de la personne de Yassine, le soufisme joue également un rôle important; à Marrakech, j'ai écouté des histoires miraculeuses à son propos - comme il est d'usage qu'il en existe à propos des hommes saints. On m'a raconté, par exemple, que, dans la prison où il était détenu, sa présence remplissait les locaux d'une forte odeur de fleurs. Ces éléments mystiques qui entourent une personnalité comme Yassine, prouvent l'existence de liens forts entre le personnage et la population, ainsi qu'une continuité avec les traditions pluriformes de l'islam classique.“³⁷⁶

Noch verwunderlicher erscheint eine Erzählung, dem zufolge er seinen Anhängern in Fes einen nächtlichen Besuch abstattete, während er zur gleichen Zeit in Salé weilte.³⁷⁷ Die Verehrung, die dem *muršid ʿāmm* zuteil wird, erinnert an die traditionelle Form der Heiligenverehrung in Marokko, dem bereits erwähnten Marabutismus (frz. „maraboutisme“).³⁷⁸ Es ist zu bezweifeln, dass der Nachfolger -oder die Nachfolgerin- Yasins an der Spitze der Bewegung diesen „Marabut-Status“, den Yasin einnimmt, auch nur annähernd beanspruchen kann. Dies muss jedoch nicht unbedingt zu einer Schwächung von Al-ʿadl wa-l-iḥsān führen, da der besondere Status Yasins nicht nur zur Anziehung von Adepten beiträgt. Der Austritt Mohamed Bachiris, eines Mitglied des Lenkungsrats, aus der Bewegung 1998 wird u.a. mit dessen Skepsis gegenüber den angeführten Formen der Legendenbildung um Yasin begründet.³⁷⁹

Die Verbindung von sufischen Elementen marokkanischer Prägung mit zeitgenössischen islamistischen Positionen hat die bisherige Geschichte der Bewegung geprägt und ihr eine besondere Stellung unter den islamistischen Organisationen gesichert, doch ohne einen charismatischen Führer, der diese Synthese durch sein Auftreten und seine Handlungen verkörpert, könnte sich Al-ʿadl wa-l-iḥsān zu einer Bewegung entwickeln, die auf Kosten der

³⁷⁵ Tozy 1999, S.187-8.

³⁷⁶ Haleber 2001.

³⁷⁷ Vgl. Chadi 2002.

³⁷⁸ Zur marokkanischen Tradition des Marabutismus, vgl. Geertz 1988, 53f.

³⁷⁹ Vgl. Chadi 2002.

sufischen bzw. mystischen Dimension ihrer Ideologie einen pragmatischeren, in den Augen einiger Mitglieder „seriöseren“ Kurs einschlägt um sich in das politische System Marokkos zu integrieren. Vielleicht aber findet sich ein würdiger Nachfolger, der nicht nur aufgrund seiner politischen Fähigkeiten sondern gleichermassen durch sein persönliches Charisma, seine *baraka*, in der Lage ist, das Erbe Yasins anzutreten.

6. Schluss

Yasin zeichnet sich durch ein ganzheitliches Islamverständnis aus, das seine Form des islamischen Aktivismus in besonderem Maße beeinflusst. Seine Überzeugung, dass der Islam die Lösung für sämtliche gesellschaftlichen Probleme bereit halte, teilt er mit allen Verfechtern des politischen Islam. Ungewöhnlich ist hingegen sein deutliches Bemühen, die spirituelle mit der politischen Dimension des Glaubens in seinem Konzept des islamischen Aktivismus zu vereinen.

Die Biografie Yasins lässt auf die Herkunft der verschiedenen Einflüsse auf sein religiöses Verständnis schliessen. Bevor seine Karriere als islamischer Aktivist beginnt, wendet er sich einer Sufibruderschaft zu, deren spiritueller Führer zu seinem Lehrer und freundschaftlichen Weggefährten wird. Nach dessen Tod entschliesst sich Yasin jedoch dazu, die Bruderschaft zu verlassen, da in ihm die Überzeugung gereift ist, aktiv für gesellschaftliche Veränderung eintreten zu wollen. Die spirituelle Dimension des Glaubens bleibt ein wichtiger Aspekt in den religiösen Vorstellungen Yasins, doch zu den sufischen Idealen der individuellen Vervollkommnung mit dem Ziel der mystischen Vereinigung mit Gott gesellt sich seine scharfe Ablehnung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Marokko. Staatliche Willkür, Korruption und Armut begreift Yasin als Kennzeichen unislamischer Herrschaft und der damit verknüpften Spaltung der Muslime. Trotz andauernder Repression durch die Staatsmacht und mehrfacher Inhaftierungen lässt sich bei Yasin jedoch keine Tendenz zur Radikalisierung beobachten. Seine religiös-politischen Ziele und sein Islamverständnis bleiben im Kern unverändert.

Yasin fasst seine Gesellschaftsdiagnose mit dem Begriff der *fitna* zusammen, der zum allgemeinen Repertoire islamistischen Denkens gehört. Während er einerseits innerislamische Phänomene kritisiert, wendet er sich andererseits ebenso vehement gegen die kulturelle und ideologische Beeinflussung durch den Westen, den er als Inbegriff der *ġāhiliya* charakterisiert. Es fällt auf, dass Yasin einerseits innerhalb eines begrifflichen Bezugsrahmens argumentiert, der als typisch islamistisch zu bezeichnen ist.

Sein ausgeprägter Schriftglaube manifestiert sich in Form zahlreicher Aussagen, die auf einer ahistorischen Lesart von Koran und Sunna basieren. Andererseits werden Yasins Bemühungen deutlich, westliche bzw. säkulare Argumente aufzugreifen und seine Positionen

innerhalb dieses begrifflichen Bezugsrahmens zu formulieren. Die unterschiedlichen Argumentationsstrategien lassen sich größtenteils durch die Tatsache erklären, dass Yasin sich an unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen richtet. Je nachdem, ob er sich an marokkanische Laizisten, gläubige Muslime oder etwa den König wendet, verändern sich nicht nur die Inhalte seiner Schriften, sondern auch die Art und Weise seiner Argumentation. Yasins Auseinandersetzung mit westlichen Konzepten offenbart einige Widersprüche, die sich durch seine Vorgehensweise ergeben, einerseits jene Konzepte in seine Vorstellungen zu integrieren, sich aber gleichermassen aufgrund der Annahme eines wesentlichen Unterschieds zwischen der islamischen und der westlichen Zivilisation von ihnen abzugrenzen. Wenn es um die Frage des Glaubens geht, lässt Yasin keine Differenzierung mehr zu und seine Argumentation mündet in einer Apologetik, die nur noch zwischen wahr und falsch, zwischen Recht und Unrecht unterscheidet.

Der äusserst negativen Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Marokko stellt Yasin das Ideal einer auf Gerechtigkeit und Wohlfahrt beruhenden islamischen Gemeinschaft gegenüber. Während der Begriff der Gerechtigkeit (*ʿadl*) auf die Gemeinschaft abzielt und wesentlich mit der Geltung der Scharia verknüpft wird, bezieht sich der Begriff der Wohlfahrt (*iḥsān*) auf die individuellen Qualitäten, die der Gläubige idealerweise verkörpert. Zum generellen Problem der Übersetzung von Begriffen aus einem islamischen Kontext gesellt sich insbesondere bei dem *iḥsān*-Konzept die Schwierigkeit, Yasins Interpretation gerecht zu werden, ohne Widersprüche zu übergehen. Anders als bei dem Konzept der Gerechtigkeit, das allgemein typisch für islamistische Konzeptionen ist, handelt es sich bei dem Konzept des *iḥsān* um eine ungewöhnliche Synthese. Yasin strebt eine Verknüpfung zwischen der spirituellen und der politischen Dimension des Glaubens an. Entschlossenes Handeln und spirituelle Erfahrung sollen sich nicht ausschliessen, sondern komplementär verstandene Qualitäten des Gläubigen sein. Das Ideal der Brüderlichkeit und des familiären Zusammenhalts nimmt eine ähnlich wichtige Rolle ein.

Yasins Vorstellungen zum islamischen Aktivismus sind ebenfalls von einem ganzheitlichen Anspruch geprägt. Der Begriff der *daʿwa* steht vor allem für die Bereiche der Missionierung, der Erziehung und der Bildung. Der ehemalige Lehrer und Bildungsexperte Yasin legt großen Wert auf eine gründliche religiöse Ausbildung, die er für die Mitglieder seiner Bewegung detailliert vorgeschrieben hat. Seinem anspruchsvollen Stufenmodell zufolge ist das höchste Ziel eines islamischen Aktivistens der *ḡihād*, der im Vergleich zur *daʿwa* politischer aufgefasst wird und selbst wiederum die spirituelle mit der politisch-kämpferischen Dimension des

Glaubens verbindet. Als *muršid ʿāmm* ist Yasin nicht nur politischer, sondern auch spiritueller Führer der Bewegung Al-ʿadl wa-l-iḥsān. Für einige seiner Adepten dürfte insbesondere seine charismatische Persönlichkeit der Grund für die Verehrung sein, die sie Yasin erweisen. Nicht nur auf seine erklärten Anhänger entfaltet Yasins Ausstrahlung ihre Wirkung, wie die Beschreibung von Munson verdeutlicht.

„In person, Yasin exudes a spiritual aura as well as gentleness that comes as a shock to anyone familiar with the stridency of his published polemics. He has a scraggly beard and twinkling eyes that suggest grandfatherly benevolence rather than religious fanaticism.“³⁸⁰

Die radikalen sprachlichen Ausdrucksformen, der sich Yasin nicht selten bemächtigt, sowie die dahinter stehende Kompromisslosigkeit in Fragen des Glaubens können von seinen Anhängern jedoch ebenso als Ausdruck der Entschlossenheit und des Mutes gewürdigt werden. Mit seinem Brief an den König Hasan II. 1974 stellte Yasin zum ersten Mal auf eindrucksvolle Weise sein selbstloses, ja todesmutige Engagement für das Ziel einer islamischen Gemeinschaft und damit seine Qualitäten als *muğāhid* unter Beweis. Diese Episode hat vermutlich einen besonderen Anteil an der Legendenbildung, die darüber hinaus auf der Erzählung von Wundertaten beruht. Die empfohlenen Friedhofsbesuche, meditative Praktiken oder der von Tozy erwähnte „islamische Gesang“ lassen auf weitere Verbindungen zum marokkanischen Volksislam schließen, dessen Traditionen Yasin offenbar verbunden ist. Die große Bandbreite an Formen des Aktivismus und an religiösen Praktiken bietet nicht zuletzt auch die Möglichkeit, Menschen mit unterschiedlichen religiösen Vorstellungen in die Bewegung mit einzubinden.

³⁸⁰ Munson, 1993, S.162. Die Videokassette “Être musulman” vermittelt ebenfalls den Eindruck eines in sich ruhenden, gütigen und weisen Mannes.

7. Abkürzungsverzeichnis

Werke von Yāsīn, ʿAbd as-salām:

IM	Islamiser la modernité
IT	Al-islām aw aṭ-ṭūfān
MN	Al-minhāğ an-nabawī
AD	Al-ʿadl: al-islāmīyūn wa-l-ḥukm
MT	The Muslim Mind on Trial
ME	Mémoire à qui de droit

8. Literaturverzeichnis

Arslān, Šakīb, *Limāda taʿahhara al-muslimūn wa taqaddama ġairuhum?*, Kairo, 1930.

Belaala, Selma, „Aus Marokkos Peripherie. Attentate mit Takfiristen“, in: *Le monde diplomatique*, 12.11.2004

Burgat, Francois ; Dowell, William, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, Texas, 1993.

Chadi, Taïeb, „Les mystères d’une machine. Organisation, fonctionnement et gestion financière d’Al Adl Wal Ihsane“, *Maroc Hebdo International* (Nr.507), 19.4.2002.

Chegraoui, Khaled, „Intellectuels, nationalisme et idéal pan-africain“, 2003, Quelle: <http://www.codesria.org/Links/conferences/dakar/chegraoui.pdf>.

Cubertafond, Bernard, „Die politische Opposition in Marokko“, in: *Wuqūf: Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika*, Hamburg, 1999, S.173-188.

Ḍarīf, Muḥammad, *Al-islām as-sīyāsī fiʾl-mağrib*, 1994.

Encyclopedia Islam, Leiden 1960.

Geertz, Clifford, *Religiöse Entwicklungen im Islam*, Frankfurt a. M., 1988, Original 1968.

Haleber, Ron, „Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale“, unveröffentlichte Übersetzung von *Al-ʿaql al-islāmī amāma turāt ʿaṣr al-anwār fiʾl-ğarb*, Damaskus, 2001. Quelle: <http://www.members.ams.chello.nl/rhaleber/ak.html##5>

Haarmann, Ulrich, *Geschichte der arabischen Welt*, München 1994.

Hachimi Alaoui, Nadia, „De la contestation à l’adaption“, in: *Le Journal Hebdomadaire*, 13.2.2004. Quelle: www.lejournal-hebdo.com/article_print.php3?id_article=333.

- Hanimann, Joseph, „Der lange Sprung über den eigenen Schatten“, in: FAZ, 7.7.2001.
Quelle: „Informationen zur politischen Bildung“, Nr. 272/2001.
- Hegasy, Sonja, „Karriere mit Kopftuch“, in: Die Zeit (Nr.46), 2003.
- Ihraṣān, ʿUmar, „Aḍwā ʿala-l-maṣrūʿ al-muḡtamaʿi li-ḡamāʿat al-ʿadl wa-l-iḥsān“, 2004.
- Khalifi, Mouna, „La vision d’Al Adl Wal Ihssane“. Quelle: http://www.lejournal-hebdo.com/article.php3?id_article=339
- Krämer, Gudrun, „Good Counsel to the King: The Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco“, in: Joseph Kostiner, *Middle East Monarchies. The Challenge of Modernity*, Boulder 2000, S.257-287.
- Krämer, Gudrun, *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden, 1999.
- Lakhal, Saïd, „Al Adl Wal Ihsane contredit“, in: Le Journal Hebdomadaire, 13.2.2004.
Quelle: www.lejournal-hebdo.com/article_print.php3?id_article=338.
- Lexikon Arabische Welt*, Wiesbaden, 1994.
- Maddy-Weitzman, Bruce, „Islamism, Moroccan Style: The Ideas of Sheikh Yassine“, in: *Middle East Quarterly* (Vol.X.), Nr.1, 2003.
- Marzouki, Ahmad, *Tazmamart, cellule 10*, Paris, 2000.
- Mattes, Hanspeter, „„Modernisierung des Islam oder Islamisierung der Moderne““, <http://www.wuqf.de/wuqf-online-analyse-10-pdf> 2002.
- Mattes, Hanspeter, „Politische Opposition in Nordafrika“, in: *Wuqûf: Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika*, Hamburg, 1999, S.9-77.
- Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969.
- Munson, Henry Jr., *Religion and Power in Morocco*, New Haven/London, 1993.
- Munson, Henry Jr., „The Elections of 1993 and Democratization in Morocco“, in: Rahma Bourqia u.a., *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power and Politics in Morocco*, Cambridge, Massachusetts, 1999, S.259-281.
- Noth, Albrecht, „Früher Islam“, in: Haarmann, Ulrich (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, 3.Aufl., München, 1994.
- Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, 8.Aufl., Stuttgart, 2001.
- Perrault, Gilles, *Notre ami le roi*, Paris, 1990.
- Ramonet, Ignacio, „New hope, old frustrations“, in: *Le Monde Diplomatique*, Juli 2003.

Rotter, Gernot, *Das Leben des Propheten*, (Übersetzung des arab. Originals von Ibn Ishāq), Kandern, 1999.

Samie, Amale, „Qui succèdera au cheikh?“, in: Maroc Hebdo International (Nr.482), 19.10.2001

Tozy, Mohamed, *Monarchie et Islam Politique au Maroc*, 2.Ausgabe, Paris, 1999.

Vermeren, Pierre, *Le maroc en transition*, 2. Aufl., Paris, 2002.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Risālat at-taḍkīr*, 2003.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-‘adl: al-islāmīyūn wa-l-ḥukm*, 2000.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-islām aw at-tūfān*, 2000, Original 1973.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, To whom it may concern, 1999, Quelle: <http://www.yassine.net>

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-iḥsān (ar-riḡāl)*, 1998, Quelle: http://www.yassine.net/Main.aspx?article=Ihssan_1_1

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Islamiser la modernité*, 1998.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Aṣ-ṣūrā wa-d-dīmūqrāṭīya*, 1996.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Risāla ila kull ṭālib wa ṭāliba*, 1996.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Miḥnat al-‘aql al-muslim*, 2. Aufl., 1995.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Muqaddimāt fi-l-minhāḡ*, 2. Aufl., 1995.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Naḡarāt al-fīqh wa-t-tārīḡ*, 2. Aufl., 1995.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā‘ ad-dīmūqrāṭīyyīn*, 1994.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-minhāḡ an-nabawī*, 2. Aufl., 1989.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Mémoire à S.M. le roi*, 1976. Quelle: www.yassine.net/lettres/memoire.htm , (19.7.2004).

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-islām bayna ad-da‘wa wa d-dawla*, 1971.

Yāsīn, ‘Abd as-salām, *Al-islām ḡadan*, 1972

Yāsīn, Nadia, „Toutes voiles dehors“, Casablanca, 2003.

Zeitungsartikel (ohne Angaben zum Autor)

Artikel zu Strandcamps, Quelle: <http://www.aljamaa.com/arabic/imprimer.asp?id=1562>.

„La ligue des Ouléma du Maroc dénonce l’hérésie de Abdeslam Yassine“, in: Le matin du Sahara et du Maghreb (N.10.628), 26.2.2000. Quelle: <http://minorites.babozor.net/article.php?IDA=1018>.

„Le niet d’Al Adl Wal Ihssan“, in: Le Journal Hebdomadaire, 15.4.2004. Quelle: www.lejournal-hebdo.com/article_print.php3?id_article=231.

„Les mystères d’une machine. Organisation, fonctionnement et gestion financière d’Al Adl Wal Ihssane“, in: Maroc Hebdo International (Nr.507), 19.4.2002.

„Que prépare Al Adl wal Ihssane?“, in: Telquel (Nr.143), 1.10.2004.

Fotos

Fotos 1 bis 4, Quelle: <http://www.yassine.net>

Videokassette

„Être musulman“ 2002.

Internetseiten

<http://www.aljamaa.com>

<http://www.fotowa.com>

<http://www.jspublishing.net>

<http://www.tariqa.com>

<http://www.yassine.net>

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe.

.....

Datum

.....

Unterschrift

Ich bin damit einverstanden, dass meine Magister-Hausarbeit in der Bibliothek öffentlich eingesehen werden kann.

.....

Datum

.....

Unterschrift