

Bertram Turner

LOKALES ETHOS – DOKTRINALER ISLAM IN SÜDWEST-MAROKKO

Einleitung und Fragestellung:

Konkurrenz um die Kontrolle juridischer Praxis und der lokale Diskurs über Moral und die ethischen Prinzipien menschlichen Handelns

Ethik spielt im ethnologischen Diskurs eine zunehmend prominente Rolle. Im Vordergrund steht einerseits aus gegebenen Anlässen Ethik im Sinne eines ethischen Kodex der ethnologischen Forschung, also eine Art ethnologische Deontologie (Amborn 1993, Sheper-Hughes 2006), und andererseits eine Ethnologie der Moral und lokaler Wertkonzeptionen (z. B. Howell 1997). Diese Tendenz lässt zumindest einen verstärkten Beitrag der Ethnologie auf dem Weg zu einer Reflexion über die Ethik als allgemeiner Theorie der Variabilität moralischer Handlungsanleitung erwarten.

Im vorliegenden Text wird ein Beitrag aus der Perspektive der ethnologischen Rechts- und Konfliktforschung zur Identifikation lokaler ethischer Prinzipien durch Analyse einer Konkurrenzsituation zwischen Anbietern unterschiedlicher Begründungs- und Reflexionskontakte im ländlichen Raum im Südwesten Marokkos geleistet. Diese Konkurrenzsituation evozierte eine kontroverse und öffentliche Debatte über die den Handlungsorientierungen in der Regelung des Zugangs zu Ressourcen und in der Konfliktverwaltung zugrunde liegenden Wertmaßstäbe, die im Folgenden als lokale Ethik verstanden wird, und deren Rückkoppelung mit lokal, respektive transnational verorteten Vorstellungen von religiös sanktionierten Ordnungen.

Hintergrund der Analyse ist folgender empirische Befund: Für einen Zeitraum von einigen Jahren gewannen die Aktivisten der konservativen islamischen Bewegung der Salafiyya zunehmenden Einfluss in den ländlichen Regionen Marokkos. Ihr erklärtes Ziel war es, die lokale Bevölkerung zu einer Rückkehr zu den Wurzeln des Islam als einzige verbindliche Grundlage allen Rechts und zu einer Neuordnung des gesamten sozialen Lebens nach den islamischen Grundprinzipien zu bewegen. Dabei stellten sie die Fähigkeiten aller anderen Rechtsakteure infrage, die für eine Aufrechterhaltung lokaler Ordnung im Allgemeinen und für eine Ausrichtung des sozialen Lebens nach islamischen Regeln im Speziellen notwendigen Bedingungen überhaupt gewährleisten zu können. Gerade diejenigen Akteure in der Arena des Rechts, deren juri-

dische Handlungsmuster lokale religiöse Wertvorstellungen reflektieren, wurden zur Zielscheibe dieser Agitation.

Es kam also zu einer Konfrontation mit einem als universal gültig und unverhandelbar gekennzeichneten Wertekanon, einer islamischen Ethik des Verhaltens, des Zusammenlebens und der Konfliktbewältigung.¹ Die ganz offensichtlichen Spannungen zwischen diesem externen Modell einer islamischen Ethik und den lokalen Entwürfen einer Handlungsmoral, die sich gleichfalls religiöser Begründungsmuster bedient, gab den Anlass zu einem öffentlichen Diskurs über die weltanschaulichen Grundlagen lokaler Handlungsorientierungen, den ich als lokalen Ethikdiskurs verstanden wissen will. Es geht also um den Zusammenhang des Normativen mit dem Ethischen aus der Perspektive lokaler Akteure. Es wird demzufolge nicht der Versuch unternommen, das elaborierte Konzept einer komplexen lokalen Ethik zu skizzieren und dieses mit dem einer islamischen Ethik der Salafiyya zu kontrastieren, die universale Gültigkeit beansprucht. Es werden nur diejenigen Züge aus dem Repertoire kollektiver Wertvorstellungen identifiziert, die im Rahmen der geschilderten Kontroverse im Kontext mit den Mobilisierungsstrategien und Konfliktinterventionen der Salafiyya hervorgetreten waren.²

Die empirischen Daten aus Marokko werden aus analytischen Gründen unter drei verschiedenen Perspektiven, die verschiedene, aber miteinander korrespondierende theoretische Diskurse reflektieren, betrachtet: Einmal wird die Salafiyya als islamische Bewegung unter Aspekten der Theorie sozialer Bewegungen betrachtet. Damit verknüpft tritt das wechselseitige Verhältnis zwischen Konfliktregulierung und kollektiver Identität in den Vordergrund, das im Diskurs über Ethik und Wertkonzeption im oben gekennzeichneten Sinne entscheidend ist. Die dritte Komponente fokussiert die Wechselwirkung zwischen der transnationalen und der lokalen Sphäre des Rechts.

Gefragt wird nach den internen Dynamiken, Widersprüchen und nach außen ziellenden Strategien der Mobilisierung und inhaltlichen Rahmensetzung (*framing*) einer islamischen Bewegung als soziale Bewegung in einem ländlichen Umfeld. Das führt zu der zentralen Frage, wie eine externe Intervention in lokale Konfliktfelder zu einem Überdenken und Neubewerten der Kriterien führt, nach denen soziales Verhalten als ethisch, religiös und rechtlich vertretbar eingestuft wird. Davon abhängig ist die Frage, wie sich diese Intervention auf die Prozesse der Aushandlung des Aktionsspektrums auswirkt, das als sozial deviant angesehen wird. Es wird gezeigt, wie transnationale religiöse In-

1 Ausgangspunkt für alle hier geäußerten Überlegungen über die Grundlagen einer islamischen Ethik ist Cook 2000; 2003 über den Grundsatz: *,commanding right and forbidding wrong’*.

2 Weitere Aspekte des Themas wie die Reflexion weltanschaulicher und kosmischer Prinzipien in Abhängigkeit von sozialer Nähe bzw. Distanz wurden im Rahmen der Analyse lokaler Konzeptionen von Ordnung in den Blick genommen; vgl. Turner (forthcoming). Der mit ethischen Aspekten assoziierte Ehrdiskurs wurde an anderer Stelle kritisch behandelt, s. Turner 2005c, v. a. 416-432.

vestition in eine Konstellation pluraler Rechtsverhältnisse mehr Pluralität generiert und eine Neubestimmung juridischer Identität und sozialer Zugehörigkeit zur Folge hat, anstatt zu einer Homogenisierung juridischer Praxis im Einklang mit dem religiösen Dogma zu führen.

Historischer Kontext der Neo-Salafiyya und ihr Verhältnis zu lokalen Feldern

Es erscheint geboten, eingangs kurz auf eine gewisse Konfusion über die Differenzen zwischen der zeitgenössischen islamistischen Salafiyya in Marokko und andernorts und ihrem Vorläufer, der neo-orthodoxen Reformbewegung dieses Namens, einzugehen. Letztere verfolgte Ende des 19. Jh.s eine Modernisierung der islamischen Welt und war einige Jahrzehnte später in die Unabhängigkeitsbestrebungen vor allem in nordafrikanischen Ländern involviert, die das Ende der Kolonialzeit mit sich brachten (Michaux-Bellaire 1928; Abun Nasr 1963; Halstead 1964; Shinar 1995: 904). Dieser Hintergrund verdient Beachtung, wenn rezente Handlungsorientierungen der Bewegung in den Blick genommen werden. Aktuelle Entwicklungen können nicht als erster Reformversuch des marokkanischen Islam mit stillschweigender staatlicher Billigung beschrieben werden. Aus orthodoxer Perspektive bedeutet dies, die Religion von allen häretischen Abweichungen und Verunreinigungen durch die Variabilität lokaler Frömmigkeit und niederen Sufitums zu befreien. Wallfahrten zu den Gräbern Heiliger (*mawasim*), Sufi-Praktiken und Trance-Techniken, säkulare Erziehung und Tendenzen in Richtung eines westlich orientierten Lebensstils waren einige der Hauptangriffspunkte in der Vergangenheit und wurden es wieder in den letzten Jahren.

Im Folgenden geht es um die rezente islamische Bewegung. Intellektuelle Beziehungen zwischen diesen beiden verschiedenen und ungleichzeitigen Straten des islamischen Aktivismus lassen sich nur in einem begrenzten Umfang erkennen, wenn man einmal von der Tatsache absieht, dass sich beide auf die gleichen Vorfäder berufen wie Ibn Hanbal (gest. 855), Ibn Tayimiyya (gest. 328) und Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (gest. 1792).³ Die Salafiyya ist zwar eng verbunden mit dem saudiarabischen Wahhabismus, jedoch weit davon entfernt, eine kohärente Einheit zu bilden. Der wesentliche Grund für die Uneinigkeit zwischen den diversen Subtypen der Bewegung kann in den jeweils unterschiedlichen Haltungen zur Frage der Legitimität von gewaltsamer Aktion gesehen werden, dem so genannten Diskurs über den *jihad*.⁴ Während eine

3 Eigennamen, Toponyme etc. werden in geläufiger Schreibweise angegeben; arab. Termini werden vereinfacht ohne diakritische Zeichen wiedergegeben.

4 Hier ist nicht der Platz, um auf die immense Literatur der letzten Jahre über die verschiedenen Aspekte des *jihad*-Diskurses im Islam im Allgemeinen und in seiner Verbindung zu terroristischen Aktionen einzugehen. Vgl. dazu Lit. in Turner 2005b.

Richtung *jihad*-orientierte Methoden präferiert, um hinreichende Bedingungen für einen islamischen Lebensstil zu erreichen, bevorzugen es andere, in spezifischen Aktionsfeldern und Arenen zu intervenieren, wodurch sie sich die gezielte Mobilisierung von Anhängern versprechen. Aus diesen Gründen akzeptieren sie in einem gewissen Umfang die vom Staat vorgegebenen allgemeinen Rahmenbedingungen. Diese Differenzierungen waren jedoch in der hier untersuchten Zeitspanne noch nicht sonderlich offensichtlich (Wiktorowicz 2004b: 34f.; Halldén 2003: 38). In Marokko haben beide Tendenzen ihre Verwicklung in die Verhältnisse der ländlichen Peripherie unter Beweis gestellt. In diesem Sinne mag der wachsende Einfluss der Salafiyya in den ruralen Zonen des Souss in Marokko zwischen Mai 1999 und Mai 2003 als externes und transnationales Phänomen interpretiert werden. Diese Entwicklung erwuchs nicht aus dem marokkanischen Islam und wurde anfangs von nicht-marokkanischen Akteuren getragen. Die ländlichen Regionen des Souss waren nicht die einzigen Zonen der Welt, wo die Salafiyya ihre Aktivitäten startete, und ihr Einfluss auf die lokale Arena war nicht der einzige transnationale Faktor, der in lokale Angelegenheiten eingriff (Roy 2004).

Methodische und theoretische Annäherungen an islamistische Bewegungen

Es gibt eine relativ junge Tendenz und viel versprechende Versuche, islamische Organisationen als soziale Bewegungen zu fassen (Wiktorowicz 2004a, 2004b; Singerman 2004; Bayat 2005; Toth 2005). Organisationsstrukturen, Mobilisierungsfaktoren und Prozesse der Netzwerkbildung stehen dabei im Mittelpunkt des Interesses.⁵ Insofern stellt der vorliegende Text einen Beitrag zu den Specifica des islamischen Aktivismus dar. Nimmt man die zentralen Anliegen und Intentionen islamischer Aktivisten in den Blick, stellt man unweigerlich die dominante Rolle des Rechts als Praxeologie einer universalen islamischen Ethik fest. Islamische Belange werden in der Sprache des Rechts formuliert und das ultimative Ziel bleibt die Etablierung der Herrschaft des islamischen Rechts.

Vor dem Hintergrund dieser ersten theoretischen Orientierung und ausgehend von dieser generellen Aussage über eine islamische Perspektive auf die Rechtssphäre wird der Frage nachgegangen, was eigentlich in praxi die Auswirkungen islamistischer Rechtsauffassung und ihrer moralischen Legitimierung auf das soziale Leben sind. Dabei geht es nicht um die Identifizierung absoluter Kriterien der sozialen Mobilisierung, sondern um den Blick auf das Juridische als Transmitter einer religiösen Verhaltensethik und seines Beitrags zur Konstruktion sozialer Kohäsion. Das soziale Feld islamischer Intervention

5 Elwert 2003 mit Blick auf den islamischen Terrorismus.

wird als generierter Aktionsrahmen aufgefasst. Das liefert Erklärungsansätze für den Interventionserfolg.

Bestimmte herrschende soziale Bedingungen werden als problematisch erkannt. Im konkreten Fall ging es um die offensichtliche Kluft zwischen herrschender Rechtspraxis und religiöser Ethik. Der angepeilte Aktionsrahmen bietet eine Lösung für das Problem. Insofern soll er Anhängerschaft mobilisieren und Unterstützung freisetzen, muss also die Zielgruppe ansprechen. Die strategische Wahl des Aktionsrahmens sollte also im vorliegenden Fall die Salafiyya als Mediator zwischen dem Wortlaut der reinen Lehre dessen, was rechtmäßig und moralisch geboten sei und der Praxis ihrer Anwendung etablieren. Insofern war die Arena des Rechts ein generierter Aktionsrahmen (*frame*). Die Salafiyya waren davon fest überzeugt, dass die herrschende Rechtsunsicherheit und die Kluft, die sie zwischen der nach herrschender Rechtspraxis tolerierten Lebensweise und islamischer Moralkonzeption ausgemacht hatten, ihnen großen Zulauf bescheren würden. Damit ist aber auch schon das Dilemma vorgezeichnet, das darin begründet liegt, die Unveränderbarkeit einer Rechtsdoktrin zu wahren und dennoch unter den verschiedensten sozialen Bedingungen damit identische Standards zu generieren. Dieser ‚gap approach‘ illustriert jedoch schon die Unvereinbarkeit zwischen einem Modell ethisch korrekten menschlichen Verhaltens und der empirischen Variabilität von Lebensentwürfen, die mit pluralen Rechtsverhältnissen korrespondieren (vgl. F. & K. v. Benda-Beckmann, Eckert, Turner 2001). Gleichzeitig ignoriert er die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen religiöser und juridischer Sphäre. Die Ausgangslage führt unvermeidlich zu Prozessen der Anpassung an lokale Parameter, ob nun kontrolliert und gesteuert oder unbewusst und selbst unempfindlich gegenüber Korrekturmaßnahmen. Damit sind nun zwar nur einige Aspekte einer transnationalen Annäherung an lokale Verhältnisse kurz angesprochen. Das mag aber ausreichen, um den Analysefokus nachvollziehbar zu machen, der sich auf die flexiblen Anpassungsleistungen richtet, die typisch sind für plurale Rechtskonstellationen und die nicht notwendig strategische Reaktionen auf transnationalen Einfluss darstellen.

Die Herausforderung der lokalen Rechtskapazitäten durch die Salafiyya berührte, wie schon angedeutet, ein weiteres Feld. In einer Atmosphäre sozialer und rechtlicher Unsicherheit aktivierten die Salafi bestehende Konfliktpotenziale und kreierten weitere. Auf diese Weise stellten sie lokale Modelle der Zugehörigkeit infrage und offerierten gleichzeitig ihre eigene Alternative. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie das soziale Leben juridischer Repertoires und ethischer Standards Prozesse der Reproduktion und Bestätigung lokaler Identität und der sozialen Konstruktion von Idealvorstellungen von Zugehörigkeit reflektiert (Melucci 2004; Schlee 2002). Gruppen mit kollektiver Identität entwickeln eine spezifische, Sinn stiftende Verpflichtung zu rechtlicher Verantwortlichkeit und entwerfen eine Vorstellung von normativer Ordnung, die sie von anderen Gruppen unterscheidet. Wie individuelle Akteure sich selbst als Teil eines Kollektivs perzipieren und auf welchem sozialen Niveau, hat also Konsequenzen, die sich in juridischen Handlungsorientierungen

gen manifestieren und im Diskurs einer lokalen Verhaltensethik kenntlich gemacht werden. Das lässt Raum für theoretische Aussagen über die Interdependenzen von normativen und moralischen Repertoires und Identität. Im konkreten Fall bedeutet das: Ist eine lokale Identität mit einer islamischen kompatibel, bestehen sie gleichzeitig, verschmelzen sie oder schließen sie sich gegenseitig aus? Kann Identität erfasst werden durch Analyse eines ihr korrespondierenden juridischen Repertoires? Weiterhin, kann die Analyse der Rechtsphäre als Arena der Konfliktaustragung zwischen den Verteidigern eines komplexen *folk model* einerseits und den Multiplikatoren eines Salafi-Modells einer ethisch vertretbaren und moralisch begründeten juridischen Ordnung andererseits die integrativen Kapazitäten lokaler Rechtsfelder und ihres ethischen Hintergrundes augenscheinlich machen? Um diesen Zusammenhängen nachzugehen, wird die Tauglichkeit der Konzeption pluraler Rechtsverhältnisse als analytisches Instrument demonstriert, das lokale Adoptions- und Transformationsleistungen aufzeigt (F. v. Benda-Beckmann 2002; Moore 2000a in Verbindung mit der Konzeption semi-autonomer juridischer Felder). Theoretische Modelle der Ressourcenmobilisierung, der sozialen Bewegungen und der politischen Prozesse, die die Literatur über Islamismus durchziehen (z. B. Sullivan 1994; Clark 2003 über islamische NGOs; Robinson 1997; Langhor 2001 über politische Prozesse), werden mit Blick auf die Schnittstellen zwischen juridischen Repertoires und Prozessen der Identitätskonstruktion modifiziert. In diesem Kontext wird die Salafiyya als ein transnationaler Intervent neben anderen gesehen, der nur aus analytischen Gründen separat betrachtet wird.⁶ Insofern kann der rechtliche Einfluss islamistischer Kreise nicht als Ausnahmeerscheinung angesehen werden, die aus dem Rahmen sozio-juridischer Theorie über die Interaktionsparameter zwischen lokalen Feldern und der transnationalen Arena des Rechts herausfiele.

Bevor das empirische Material vorgestellt wird, auf das hier Bezug genommen ist, wird die Szene beleuchtet, auf der diese Ereignisse stattfanden. In einem zweiten Schritt wird die Intervention der Salafiyya in diese soziale und rechtliche Umwelt beschrieben. Anhand der konkreten Fallbeschreibung eines lokalen Konfliktes wird gezeigt, wie die verschiedenen juridischen Referenzsphären innerhalb eines *folk model* miteinander interagieren und ineinander greifen. Konfliktregulierung erweist sich als Anlass, lokale Identität und soziale Kohäsion neu zu verhandeln und das Repertoire lokaler Handlungsorientierung zwischen sozialer Transgression und deviantem Verhalten einerseits und Moral und Ethik andererseits zu überprüfen.

⁶ Bezügl. der transnationalen Dimension s. K. v. Benda-Beckmann 2001. Thema ist also nicht die Frage, welche transnationalen Impulse zur Formierung bzw. Artikulation fundamentalistischer Tendenzen oder terroristischer Ideen beigetragen haben. Vgl. dazu Burgat & Dowell 1993; Burgat 2004.

Ethnographische Skizze des marokkanischen Souss

Empirische Daten aus verschiedenen Dörfern der Soussebene wurden in der vorliegenden Studie verwendet.⁷ Die Ebene verdankt ihren Namen dem *oued* (Fluss) Souss, der sie in ost-westlicher Richtung entwässert. Im Westen erstreckt sie sich bis zum Atlantik, im Norden bis zum Atlasgebirge, im Süden bis zum Antiatlas. Der Souss gehört zum Verbreitungsgebiet des Arganwaldes, eines weltweit einzigartigen Ökosystems und Objekt vielfältiger transnationaler Interventionen der Entwicklungskooperation. Die meisten Souassa sind *fellahin*, Farmer und Kleinbauern. Die lokale Variabilität landwirtschaftlicher Aktivitäten, kombiniert mit Kleinviehhaltung, ist groß. Es gibt Zonen konventioneller und Zonen hypermoderner Agrarproduktion, Bewässerungslandwirtschaft sowie Regenfeldbau. Abgesehen von der Landwirtschaft liefert der Arganwald die Lebensgrundlage für große Teile der einheimischen Bevölkerung. Die Produktpalette reicht von Gerste und Arganol als Grundnahrungsmitteln bis zu Zitrusfrüchten und Frühgemüse für den Export.

Die Souassa sind mehrheitlich Berber, Tachelhait-Sprecher. Ihre Selbstbezeichnung ist *Ishilhayen*. Es gibt allerdings einen hohen Anteil an arabischsprachiger Bevölkerung in der Ebene, vor allem in urbanen Siedlungszentren und verstreuten Enklaven.

Klanzugehörigkeit in Verbindung mit Patrilinearität und segmentärem System sowie das komplexe Allianzsystem der Souassa waren Anlass für intensive Debatten im Verlaufe der ethnologischen Forschung (Montagne 1930; Hatt 1996). Deszendenzkriterien sind jedoch heutzutage in ihrer Bedeutung für die Regelung sozialer Beziehungen etwas in den Hintergrund getreten. Dazu haben eine erhöhte Mobilität, Migration und Heiratsarrangements über weite Distanzen hinweg beigetragen. In Krisenzeiten mögen sie jedoch als Referenzeinheiten sozialer Interaktion wieder in den Vordergrund gerückt und reaktiviert werden. Weitere Kriterien der sozialen Inklusion und Exklusion wie Territorialbeziehungen und Nachbarschaftssolidarität tragen zur Komposition jener sozialen Einheiten bei, die als Resonanzkörper juridischer Ordnung ethnische Maßstäbe reflektieren. Dieser Typ der sozio-politischen Organisation, *tagbilt* (berb.) oder *qabila* (arab.) genannt, repräsentiert den grundlegenden Referenzrahmen lokaler Identität. *Taqbilt* oder *qabila* bezeichnet eine nament-

7 Aus Gründen der Deontologie werden keine konkreten Lokalisierungen vorgenommen und die Daten anonym gehalten. Über die Frage weiter gehender Korrespondenzen zwischen der Analyse von Akteursentscheidungen über konfliktrende und interagierende Wertestandards und der Wahl angemessener Forschungsstandards vgl. Amborn 1993; Sheper-Hughes' (2006) Feldforschungen über die Salafiyya wurden jährlich zwischen 1999 und 2005 jeweils über mehrere Wochen hinweg durchgeführt. Seit 2001 ist die Datenerhebung im Souss Teil eines Projektes der Projektgruppe „Rechtspluralismus“ am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle über „Lokales Recht, Ressourenzugang und den Einfluss transnationaler Rechtsakteure in Südwest-Marokko“.

lich gekennzeichnete Territorialgruppe, die sich selbst als diejenige soziale Formation auffasst, in der Solidarobligationen existieren, die über den Rahmen von Deszendenzgruppen hinausgehen. Diese Einheiten werden bisweilen als „Stamm“ bezeichnet, manchmal als „Stammesfraktion“, manchmal werden sie auch als völlig anderer Gesellungstyp klassifiziert. Als Basiseinheiten zur Einteilung der ländlichen Distrikte wurden sie in das Verwaltungssystem des marokkanischen Staates integriert und bestehen daher im Rahmen stetiger Prozesse des Wandels weiter fort, ohne die Rolle als soziale Referenzeinheit kollektiver Wertmaßstäbe und lokaler Identität verloren zu haben. Ein ländlicher Bezirk im Souss besteht aus einer Anzahl von Dörfern und Weilern. Ein dominantes Muster der internen sozialen Organisation auf Dorfebene ist kaum auszumachen. Manche Dörfer bestehen aus Mitgliedern nur einer Lineage oder werden von einer Lineage dominiert, während in anderen Angehörige mehrerer Lineages gleich stark vertreten sind.

Die politische Organisation in diesen ländlichen Bezirken oszilliert in der Praxis zwischen Tendenzen in Richtung einer Zentralisierung und einer Streuung der politischen Macht. Das trifft auf offizielle staatliche Institutionen wie auf informelle in gleicher Weise zu. Unabhängig davon, ob Machtansprüche auf informeller Organisation beruhen oder über staatliche Institutionen transportiert werden: In manchen Gemeinden dominieren exponierte Persönlichkeiten oder Oligarchien vermögender Großgrundbesitzer das politische Geschehen, in anderen übernehmen informelle kollektive Gremien die Verantwortung für die Leitung und die Organisation ihrer Belange.

Historisch gesehen war der staatliche Einfluss im Souss über Jahrhunderte hinweg stets spürbar und die Region über Handel und Migration weitreichend vernetzt (Jacques-Meunié 1982). Sie war und ist gleichzeitig intellektuelles Zentrum eines gelehrten, friedlichen Sufismus, dessen Repräsentanten sich auch als Vermittler zwischen lokalen Wertekodizes und orthodoxer Lehre einer universalen religiösen Ethik profiliert haben. Gewaltsame Aufstände und Revolten bis weit in die Zeit nach der Unabhängigkeit 1956 hinein zeigen, dass von außen initiierte Transformationsprozesse der lokalen juridischen Handlungsspielräume und ihrer Begründungsrepertoires nicht unter allen Umständen kommentarlos zur Kenntnis genommen wurden. Auch in den letzten Jahrzehnten kam es wiederholt zu religiös motivierten Unruhen. Die Kontrolle über die Arena des Rechts und der Diskurs über gemeinsame Wertmaßstäbe spielten dabei stets eine Rolle. Ereignisse, die diese Verhältnisse widerspiegeln, sind im kollektiven Gedächtnis gespeichert und werden zu gegebenen Anlässen memoriert. Bedenkt man diese regionalen Besonderheiten, kann man davon ausgehen, dass die Intervention der Salafiyya kein den Souassa völlig unbekanntes Phänomen gewesen ist.

Die Arena des Rechts

Die Arena des Rechts basiert auf einem *folk legal model* mit partiell kolonial geprägter Vergangenheit, die bis in die Gegenwart ausstrahlt. Eine Vielzahl konstitutiver Elemente unterschiedlichster Provenienz ist in juridischen Repertoires mit jeweils spezifischer und limitierter Reichweite in Raum und Zeit kondensiert. Aus der Perspektive des individuellen Akteurs erscheinen verschiedene Rechtsinstitutionen zugänglich, die ihre Legitimation auf jeweils unterschiedliche Rechtsreferenzrahmen stützen. Manche dieser Institutionen scheinen einander überlappende Kompetenzen bzw. Wirkungsbereiche zu haben, andere sind mehr spezifischer Natur. *Forum shopping* stellt nur in begrenztem Umfang eine realistische Option dar (vgl. K. v. Benda-Beckmann 1981). In manchen Rechtskontexten schließt sich die Aktivierung unterschiedlichen Institutionen gegenseitig aus, in anderen ist mehr juridischer Handlungsspielraum verfügbar und strategische Entscheidungen über die Kombinationen verschiedener institutioneller Ressourcen und rechtlicher Maßnahmen mögen etwa zu höchst unterschiedlichen Konfliktverläufen führen.

Die lokale Tradition ('urf) stellt für die Variabilität lokaler Repertoires einen flexiblen und dynamischen Rahmen mit fließenden Übergängen zu den Bereichen des staatlichen und religiösen Rechts zur Verfügung. Die hohe Variabilität lokaler Ordnungsentwürfe reflektiert die komplexen Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen konstitutiven Elementen in der Arena. Anders gesagt: sie liegen in unterschiedlicher raum-zeitlicher Intensität und in unterschiedlichen Aggregatzuständen vor.

Einen starken Einfluss übte das offizielle islamische Recht in malekitischer Version auf gewohnheitsrechtliche Regelungen aus. Das führte zu Verschmelzungen beider Rechtsbereiche in verschiedenen Abstufungen, was die Konturen des offiziellen islamischen Rechts in einem lokalen Rechtsumfeld bisweilen kaum feststellbar werden ließ. Hier liegen auch die Überlappungsbereiche zwischen einer islamisch orientierten und einer lokale Wertmaßstäbe reflektierenden Ethik des Verhaltens im Konfliktgeschehen.

In Kontrast dazu bietet das – nicht kontaminierte – offizielle islamische Recht als von lokalen Bedingungen unabhängiger Rechtsreferenzrahmen nur wenig Handlungsspielraum zur Bewältigung lokaler Probleme. Dennoch gibt es da einen Ausweg, der es erlaubt, auf das offizielle islamische Recht zu verweisen und gleichzeitig Handlungsspielräume auszuloten. Die *chra'*, wie das islamische Recht in Marokko bezeichnet wird, verfügt grundsätzlich über drei Rechtsquellen, den *qur'an* und die *sunna* und eben auch den 'urf, das lokale Recht, das überall da zum Tragen kommt, wo die beiden anderen Quellen schweigen. Voraussetzung ist, dass die gewohnheitsrechtlichen Regelungen nicht gegen Grundprinzipien des islamischen Rechts verstößen. Das ist eine entscheidende Schnittstelle zwischen Ethik und normativer Ordnung. Damit ist

ausreichend Raum zur Entwicklung juridischer Arrangements und institutioneller Flexibilität gegeben.⁸

Den zweiten islamischen Beitrag zur juridischen Arena liefert die starke und einflussreiche Sufitradition lokaler Gelehrter, deren besondere Fähigkeiten weit über die Region hinaus bekannt sind. Diese Gelehrten agieren als Makler zwischen der juridischen Orthodoxie des Islam, die mit den urbanen Zentren verbunden ist, und der gewohnheitsrechtlichen Praxis an der Peripherie der juridischen Landkarte. Die oft als ‚Volksislam‘ oder *tribal Islam* bezeichnete lokale Variabilität islamischer Frömmigkeit als dritte Komponente ist insbesondere mit islamischen Bruderschaften verbunden und spielt eine entscheidende Rolle in der Organisation der sozialen Ordnung. Die im sozialen Beziehungsgeflecht enorm wichtige Redistribution von Gütern ist gleichfalls in einen rituellen Rahmen eingebettet. Hier lässt sich die Wechselbeziehung von lokalem Ethos und Handlungsorientierung besonders prägnant fassen. In etlichen Disputfeldern werden Konflikte, wenn schon nicht in Einklang mit, dann doch, so weit möglich, mit Referenz auf islamische Vorstellungen reguliert. Dennoch ist Gewalteinsetzung in der Konfliktverwaltung keineswegs unüblich, wenn auch in aller Regel durch Intervention lokaler Instanzen oder durch staatliche Institutionen kontrolliert und limitiert.

Transnationale Rechtseinflüsse sind vielfältig, insbesondere da eine ultramoderne Landwirtschaft einerseits und ein UNESCO Biosphärenreservat bzw. ein weltweit einzigartiges Ökosystem andererseits internationale Kooperationspartner und Entwicklungsexperten verschiedenster Richtungen aktiv werden lassen. Gleichzeitig führten rezente Liberalisierungen der staatlichen Regulierung der Organisation einer Zivilgesellschaft zu neuen Dynamiken in der Arena des Rechts. Das führte seit 1997 zu einer wahren Welle von NGO-Gründungen (*jema'yya*) und dem Aufbau von Kooperativen (*ta'a'uniyya*).⁹ Maßgeblich für die lokale Reaktion auf diese Herausforderungen der lokalen Ordnung war eine gewisse Routine in der institutionellen Organisation kollektiven Handelns auf unterschiedlichen sozialen Ebenen. In den Dörfern wurden diese Zusammenschlüsse als analoge Institutionen zu den Kollektiven sozial konstruiert, die traditionell mit der Organisation des Religiösen und des Politischen befasst waren.

8 Da lokale Repertoires dynamisch und adaptiv sind, ist es nur in begrenztem Maße möglich, rezente Verhältnisse allein auf der Basis älterer Quellen zu analysieren, auch wenn diese eine exzellente Basis bieten mögen, eine quellenkritische Distanz vorausgesetzt. Vgl. Montagne 1930; Ben Daoud 1924; 1927; Marcy 1954.

9 Vgl. Mernissi 1998; Turner 2003b; Roque 2004; allg. über den Mangel an bürgerlicher Infrastruktur und eingeschränkte Versammlungsrechte: Singerman 2004: 149.

Die Intervention der Salafiyya als Herausforderung der sozialen und juridischen Ordnung

Islamische Aktivisten tauchten erstmals 1999 in der ländlichen Region des mittleren Souss auf. Sie kamen aus dem nächsten Städtchen, wo einige Zeit vorher eine Salafi-Schule (*madrasa*) gegründet worden war. Sie unterschieden sich in ihrem Erscheinungsbild völlig von den dort lebenden Menschen. Sie trugen Bärte, traditionelle Kleidung (*gandura*) und Kopfbedeckungen. Diese Aufmachung, insbesondere die Pluderhosen, deren Beine nicht die Knöchel bedecken durften, gaben reichlich Anlass zu spöttischen Kommentaren. Vor allem ihre Bärte wurden als Zeichen der Differenz gewertet. Daher nannte man sie Shablhi (*as-shab al-lihi*), die Bartträger. Der Ausdruck hatte bisher keine pejorative Konnotation gehabt. Aber ab jetzt war er klar festgelegt. Die meisten dieser Ankömmlinge waren Marokkaner. Zu dieser Zeit erreichten die ausländischen Initiatoren dieser neuen Welle islamistischer Aktivität nur selten diese abgelegenen Gebiete. Später jedoch, nach dem Aufbau lokaler Unterstützergruppen, kamen regelmäßig islamische Prediger selbst bis in die entlegsten Winkel.

Bald wurde den Souassa klar, dass die Shablhi ein völlig neues Phänomen waren. Sie hatten offensichtlich keine Verbindung zu der islamischen Bewegung von *shih Yassin*, dessen kritische Haltung gegenüber dem marokkanischen politischen Establishment und dem König allseits bekannt war, selbst draußen auf dem Land. Diese neue Gruppe hatte, soweit man das sagen konnte, auch weder engere Beziehungen zu den so genannten Islamisten des Königs von der Partei ‚Gerechtigkeit und Wohlfahrt‘ (PJD) noch zu einer der Gruppen islamischer Aktivisten, die eng mit dem marokkanischen Islam verwurzelt sind.¹⁰ Von all dem hatten die meisten Souassa, mit denen ich sprach, zudem nur eher undeutliche Vorstellungen. Studenten aus der Gegend berichteten zwar, wenn sie nach Hause kamen, was an den Universitäten in den Städten los war, und auch andere Rückkehrer aus den Ballungsräumen hatten Erfahrungen mit islamischen Gruppen gesammelt. Bisher hatte sich aber niemals eine dieser Gruppen in die Angelegenheiten der Landbewohner eingemischt. Das machte den Unterschied zur Salafiyya aus.

Der Zugang, den die Salafi zu ihrem neuen Betätigungsgebiet wählten, war das Recht als normative Fassung einer universalen Ethik. Recht ist ein mächtiges Instrument der sozialen Kontrolle und Einflussnahme auf Verhaltensweisen und insofern geeignet, unstete Seelen auf den rechten Weg zu führen. Sie sprachen pausenlos über Recht und Gesetz und dass kein anderes Recht gelten dürfe als die *sunna*, die Rechtstradition, die auf den Worten des Propheten selbst basiere. Deswegen wurden sie sehr bald auch Sunniyyine genannt, die

10 Das mag sich aus einer übergeordneten Perspektive etwas anders darstellen, da es durchaus Berührungspunkte zwischen der Salafiyya und anderen Gruppen islamischer Aktivisten gab. Vgl. Chaarani 2004.

Leute der *sunna*.¹¹ Sie vertraten die Überzeugung, dass soziale Gerechtigkeit ausschließlich durch *qur'an* und *shari'a* erreicht werden könnte.¹² Sie forderten die offizielle staatliche Anerkennung der Rechtsorientierung nach Ibn Hanbal. Ihre eigenen rechtlichen Interventionen hingegen beruhten auf Strategien des kollektiven Handelns und waren genauso informell wie alle anderen Komponenten des lokalen juridischen Repertoires, die nicht gleichzeitig Teil des staatlichen Rechtsrahmens oder staatlich anerkannt waren und gegen die sie kämpften. Darüber hinaus lehnten sie es ab, eine offizielle Zulassung als Organisation zu erwirken, um sich staatlicher Aufsicht zu entziehen, und wählten also den Status der Illegalität.

Ihre vorherrschende Missionsmethode war eine Art von unablässiger Indoktrination über den rechten Weg nach der Wahhabi-Interpretation des Islam. Sie sahen darin eine universale Ethik des Islam, der zu folgen allen Muslimen vorgeschrieben sei. Sie taten das nicht nur während ihrer Versammlungen oder der Gebetszeit in ihren Gebetshäusern und Moscheen. Sie erteilten ihre Ratschläge jedermann und überall, verfolgten die Leute auf der Straße und erklärten zum Beispiel Männern, dass Rauchen nicht akzeptabel sei oder Frauen, dass das Tragen des Schleiers und das Fernhalten von Männern ihnen den Weg zur Erlösung ebnen würde. Grundsätzlich intervenierten sie in alle Bereiche des täglichen Lebens. Es ging ihnen nicht allein um Hegemonie in der sozialen Sphäre, sondern erklärtermaßen um absolute Kontrolle. Sie stellten damit die allgemein anerkannten Konturen zwischen öffentlicher und privater Sphäre in Frage (Singerman 2004: 150-152).¹³ Alle Aspekte des menschlichen Lebens sollten in Einklang mit ihren Glaubensvorstellungen stehen. Die einzige nicht öffentlich thematisierte Sphäre blieb die interne Struktur der Bewegung selbst.

Eine weitere Mobilisierungsstrategie waren persönliche Einladungen zu abendlichen Banketts. Es wurde von den Menschen erwartet, dass sie in der *gandura* erschienen, wenn sie der Einladung wirklich nachkamen. Zu diesen Anlässen wurden stapelweise Exemplare des *qur'an* an die Lesekundigen verteilt sowie eine Broschüre, in der die Grundprinzipien der Salafiyya und der Wahhabi-Interpretation des Islam erläutert sind. Manche der Gäste waren über diese Gaben hoch erfreut, andere warfen sie schlicht weg. Auf die Frage, ob das überhaupt ethisch angehen könne, antworteten vielen von ihnen, dass Geschenke von Islamisten anzunehmen verwerflich sei, selbst wenn es sich dabei um Exemplare des *qur'an* handele. Dorfbewohner, die bei den abendlichen Gastmahlen ihr Interesse an der Bewegung bekundeten, wurden eingeladen,

11 Die Bezeichnung ‚Sunniyine‘ ist im hier beschriebenen Kontext eine lokale Anspielung auf die unablässige juridische Rhetorik und Bezugnahme der Salafi-Aktivisten auf das islamische Recht und eher unabhängig von anderen Verwendungen und Konnotationen des Begriffs gemäß islamischer Terminologie.

12 S. z. Vgl. mit den Zielvorstellungen der ‚klassischen‘ Salafiyya: Michaux-Bellaire 1928; Abun Nasr 1963; Halstead 1964; Shinar 1995: 904; Buskens 2003: 81; Chaarani 2004.

13 Für eine weitere Perspektive s. F. v. Benda-Beckmann 2000.

zum Morgengebet um 4:00 Uhr¹⁴ zu erscheinen und anschließend am gemeinsamen Frühstück teilzunehmen. Die Sunniyyine zeigten große Genugtuung über jeden der Gäste, der wirklich am nächsten Morgen zum Gebet erschien. Sich der Bewegung anzuschließen wurde in der Rhetorik der neuen Ethik bürgerlicher Eigeninitiative verhandelt in sprachlicher Anlehnung an den vorherrschenden offiziellen staatlichen Diskurs über die ethische Verpflichtung, sich für den Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen im Land zu engagieren (s. a. Wickham 2002). Islamischer Aktivismus wurde als moralische Verpflichtung hingestellt, und die Glaubwürdigkeit und Effizienz der Bewegung sollte durch einen bisher nicht da gewesenen Zugang zu Gerechtigkeit unter Beweis gestellt werden. Durch die Aussicht auf Wohltätigkeit und ökonomische Vorteile sollte eine breite Akzeptanz der propagierten Wertorientierung gefördert werden. Die angestrebten Ziele eines gesellschaftlichen Umbaus nach den Richtlinien der Religion unterschieden sich kategorisch nicht von dem, was frühere islamische Revitalisierungsbewegungen wahhabischer Orientierung propagiert hatten.¹⁵

Wohltätigkeitsarbeit, die Organisation der islamischen Bewegung und die Rekrutierung neuer Anhänger

Ein Aktionsfeld, in dem die Verbindung zwischen der Implementierung neuer normativer Standards und ethischen Prinzipien besonders evident wird, ist das Geflecht zwischen individuellen und kollektiven Distributionsverpflichtungen und sozialer Wohlfahrt. Das Selbstverständnis der Salafiyya als soziale Bewegung ist daher einer der zentralen Aspekte, der in den Blick genommen werden muss. Nichts war für die Aktivisten leichter, als Vorteile aus der Mischung von Unfähigkeit und Widerwillen zu ziehen, die unter den Souassa als typisch für das Engagement staatlicher Akteure für die soziale Sicherung in den ländlichen Randzonen gilt. Die Wohltätigkeitsarbeit der lokalen Salafi-Gruppe stellte eine echte Herausforderung für die lokalen Machthalter dar, zu deren Aufgaben es eigentlich zählt, ihrer Klientel, die für sie in Wahlen die Stimme abgibt, zumindest einen Überlebensstandard zu gewährleisten. Eliten kompensieren ihren privilegierten, aber nicht unbedingt in jeder Hinsicht rechtlich abge-

14 Gerechnet wird es als das abschließende Gebet eines Zyklus.

15 Die dringende Notwendigkeit des Schutzes der islamischen Familie vor negativen Einflüssen als eine der letzten Hochburgen des Islam war eines der gewichtigen Argumente der Salafiyya-Missionare. Die islamische Familie ist jedoch keine exklusive Domäne der Salafiyya und spielt in sehr unterschiedlichen islamischen Argumentationslinien eine Rolle. Vgl. z. B. Buskens 2003: 97 über die Agitation der PJD gegen die Reform des Familienstandrechts (*mudawwana*) im Jahre 2000 und die Polemik gegen die reformierte *mudawwana* heute. Gender-Aspekte des Themas bleiben im hier untersuchten Zusammenhang weitgehend unberücksichtigt.

sicherten und ethisch vertretbaren Zugang zu natürlichen Ressourcen mit Almosengaben und vermeiden so, eine adäquate Kompensation leisten zu müssen. Die durch moderne Transformationen entstandene enorme Vermögenskonzentration in den Händen der ruralen Elite bei gleichzeitiger steter Zunahme der negativen Begleiterscheinungen ihrer radikalen Ressourcenausbeutung lässt sich jedoch nicht mehr mit traditionellen Redistributionsverpflichtungen neutralisieren.

Hierin liegt ein Versagen der lokalen politischen Eliten nach der Unabhängigkeit in Marokko. Sie konzentrierten sich mit Vorliebe auf Machterhaltung durch Manipulation lokaler Gefolgschaft und gleichzeitiger Maximierung der Ressourcenausbeutung, sind also insofern die größten Befürworter der Beibehaltung eines Status quo, der oft als Tradition und lokale Kultur vermarktet wird. Dabei übersahen sie die Herausforderung durch neue Akteure in der Arena. Es wurde erst relativ zögerlich deutlich, dass mit ihrem schwindenden Engagement in der Wohlfahrtsarbeit auch ihre ökonomischen Privilegien in Frage gestellt würden.

Aber da war noch eine weitere Dimension der Wohltätigkeitsarbeit. Mit den erwähnten, in den ländlichen Wertvorstellungen fest verwurzelten Strukturen der gegenseitigen Hilfe und Güterredistribution zu konkurrieren, war für die Salafiyya weit anspruchsvoller als sich gegenüber der Elite abzugrenzen. Die Islamisten lehnten jegliche Beteiligung am lokalen Redistributionssystem und seiner rituellen Einbettung als unislamisch ab. Ein weiteres Argument war, dass die staatliche Institutionalisierung sozialer Ungleichheit auf diese Weise auf dem Rücken der Landbevölkerung ausgeglichen würde. Dem ließ sich kaum widersprechen. In der Tat wird Bedürftigen in diesem sozialen Umfeld quasi ein legitimer, gewohnheitsrechtlicher Anspruch eingeräumt, im Falle existenzieller Not die Unterstützung der Gemeinschaft zu verlangen. In früheren Zeiten limitierten lokale Akteure mit diesen sozialen Mechanismen gleichzeitig die Macht ökonomisch exponierter Individuen. Das gilt trotz der oben gemachten Einschränkungen für das soziale Selbstverständnis auf Dorfebene auch heute. Teilnahme am religiösen öffentlichen Leben setzt soziale Gleichheit der Teilnehmer voraus. Widerstand gegen übertriebenes Machtstreben Einzelner wurde in einen religiösen Diskurs transformiert. Diese sensiblen Mechanismen sozialer Interaktion konnten durch islamische Wohlfahrtsarbeit nicht ersetzt werden, allein schon deshalb, weil ihre Unterstützung an die Bedingung geknüpft war, ihre religiöse Autorität anzuerkennen.

Die Sunniyyine versuchten nun, ein alternatives Netz sozialer Sicherung zu spannen. Am allerwichtigsten daran war für die Souassa die Aussicht auf eine beständige Einnahmequelle durch die Bewegung. Man fasste das eher als Investition der Salafiyya in ihr neues Umfeld denn als Wohlfahrt auf und verglich es mit den Investitionen, die, wie gesagt, Politiker zu tätigen haben, wenn sie sich die Unterstützung der Bevölkerung bei Wahlen sichern wollen. Andere Aktivitäten machten den Anspruch der Salafiyya, eine soziale islamische Bewegung zu sein, dagegen sehr viel deutlicher. Sie etablierten ein Basisnetzwerk, das sich über mehr als 20 Dörfer erstreckte, und boten ihre Dienste und

Unterstützung quasi als Kompensation für all diejenigen an, die sich ihnen anschließen und daher auf die erwähnten konventionellen Optionen verzichten würden. Die wöchentlichen Zuwendungen von etwa 10 €, die die meisten der neuen Mitglieder erhielten, mag zur Erklärung des Mobilisierungserfolgs beitragen. Das ist ein ansehnlicher Betrag in den Augen einer pauperisierten Landbevölkerung. Besonders beigetragen haben wohl auch die legendären Abendveranstaltungen zu religiösen Unterweisungen in Verbindung mit einer ausgesprochen üppigen Bewirtung. Sie verhießen für unabsehbare Zeit Zugriff auf ausreichend Nahrung und erweckten neue Hoffnung auf stabile soziale Sicherung.

Mit ihrem sozialen Engagement, basierend auf einem rechtgeleiteten Modell der Redistribution gewährten die Shablhi aber gleichsam Einblick in ihr eigenes, den Souassa fremdes Verständnis von islamischer Ethik und Moral. Gewisse Diskrepanzen zwischen dem lokalen Verständnis von Wohlfahrt und sozialer Gerechtigkeit und dem der Sunniyyine wurden offensichtlich. Nach ihrer Auffassung von moralisch vertretbarem, wirtschaftlichem Handeln war es durchaus zulässig, einen schlechten Muslim, also einen, der nicht zu ihnen gehörte, zu betrügen. Gleichzeitig wiederholten sie aber unabirrt ihren Hauptvorwurf gegen alle anderen Konkurrenten, insbesondere staatliche Repräsentanten, in der lokalen Arena, nämlich den der Korruption, die sie mit allem Nachdruck verdammten. Ein Beispiel für diese eher opportunistische Interpretation lieferte die Familie des örtlichen Lebensmittelhändlers. Alle Familienmitglieder waren eifrigste Sunniyyine. Die Öffnungszeiten ihres Ladens waren nach den Gebetszeiten geregelt. Gleichzeitig waren sie aber auch die wichtigsten Kreditgeber im Dorf. Kredit- und Zinsgewinne zu erzielen, kann kaum mit den Grundprinzipien des islamischen Rechts und islamischen Werten in Einklang gebracht werden. Obendrein waren die Geschäftsräume der informelle Treffpunkt der Alkoholkonsumenten. Alkohol zu konsumieren ist, wie später noch einmal näher zu beleuchten ist, ebenfalls im Widerspruch zu einer islamischen Lebensführung. Die Lebensmittelhändler verkauften den Schnaps nicht selbst, sie überließen aber ihre Räumlichkeiten den Schnapsverkäufern gegen Provision. Abgesehen von all dem waren sie auch ausgemachte Betrüger. Sie streckten Nahrungsmittel und trieben Schwarzhandel mit den staatlichen Lebensmittelmarken. Als wir darüber diskutierten, beriefen sie sich darauf, dass die Betrogenen selbst ihr Geld nicht auf korrekte Weise verdient hätten. Deswegen sei es auch [noch] nicht *halal* (rein, erlaubt). Nach ihren transformativen Eingriffen jedoch sei es gereinigt und könne daher auch für die Unterstützung der Armen verwendet werden. Ihr betrügerisches Verhalten sei also in höchstem Maße ethisch.

So lässt sich resümieren, dass trotz aller Inkonsistenzen und Kontradiktionen, die das ökonomische Modell der Salafiyya aufwies, es ihre Wohltätigkeitsarbeit war, die es ihnen erlaubte, fundamentalistische Ideologie als Beigabe zu offerieren. Was das Salafi-System betrifft, wirtschaftliche Vergünstigungen für ein gefordertes Verhalten in Aussicht zu stellen, so wurden sie von vielen Leuten im mittleren Souss als ein neuer transnationaler Investor im Wett-

bewerb mit anderen akzeptiert. Schließlich boten diese gleichfalls für all diejenigen finanzielle Anreize oder versprachen andere Vorteile für die, die willens waren, neue Regeln zu akzeptieren, sich also letztlich einer neuen sozialen und juridischen Ordnung zu öffnen (Turner 2005a).

Mobilisierung im ländlichen Raum – Salafiyya zwischen Anhängerschaft und Widerstand

Offensichtlich spielten im Zusammenhang mit der Mobilisierung auch Deszendenzverhältnisse und Clanzugehörigkeiten eine Rolle. Das bedeutet aber nicht, dass die Shabli besonderen Erfolg in der Rekrutierung neuer Mitglieder über Deszendenzlinien gehabt hätten, was nach der einschlägigen Literatur in anderen Konstellationen relativ oft der Fall ist.¹⁶ Dem steht eine andere Strategie entgegen. Nach lokalen Vorstellungen der Risikominimierung durch Diversifizierung des Aktionsspektrums einer Deszendenzgruppe delegierten viele Familien eines oder mehrere ihrer Mitglieder, um sich der Bewegung aus diesen taktischen Erwägungen anzuschließen und die neue Ressource so weit als möglich abzuschöpfen. Diese Strategie wird ausdrücklich mit einer ethischen Verpflichtung assoziiert, den Lebensunterhalt im Rahmen eines Kollektivs durch Verteilung der Aufgaben zu sichern. Insgesamt lässt sich erkennen, dass gezielte Mobilisierungsmuster, Taktiken und Rekrutierungsstrategien der Salafiyya mit spezifischen lokalen Rahmenbedingungen und Handlungsorientierungen wie Arbeits- und Risikoteilung in Deszendenzverbänden reagierten und sich zu den empirisch feststellbaren Mobilisierungserfolgen verdichteten. Andere lokale Netzwerke wie die Tagelöhnerbrigaden oder die Agrarproduktionsgemeinschaften spielten kaum eine Rolle in diesem Zusammenhang. Einzelne Repräsentanten solcher Zusammenschlüsse vertraten dagegen mit Nachdruck auch Partikularinteressen ihrer Netzwerke innerhalb der islamischen Bewegung. Auf diese Weise kam es in der Tat zu filigranen Verflechtungen der neuen Salafiyya-Gruppen auf Dorfebene selbst mit politischen Parteien, NGOs und anderen lokal aktiven, formellen wie informellen Netzwerken. Die Salafiyya-Zellen nutzten dieses Potenzial aber kaum, um im Laufe der Zeit eine stärkere lokale Einbindung zu erreichen oder zu einem der Faktoren zu werden, die bei der Justierung kollektiver Identität Berücksichtigung finden. Sie betonten vielmehr ihre Distanz zu lokalen Identitätsmustern und den kollektiven Wertvorstellungen, die sie reflektieren. Manche Einheimische, die ich seit mehr als 10 Jahren kenne, erklärten mir ihre Gründe, sich der Bewegung anzuschließen. Es wurden dabei ganz unterschiedliche, nicht nur ökonomische Argumente dafür vorgebracht, die, wie schon gesagt, nicht immer frei von Widersprüchlichkeiten waren. Insgesamt ist es nicht einfach zu beurteilen, in welchem Umfang auch bestehende soziale Spannungen und Ungleichheiten

16 Lit. in Singerman 1995, 2004.

zum Erfolg der Islamisten beitrugen. Die ganz offensichtliche Verschiebung der Machtverhältnisse in Dörfern, in denen die Sunniyyine die Mehrheit erreicht hatten, und das gute Gefühl, einem mächtigen internationalen Netzwerk anzugehören, war attraktiv für jene, die vom Zugang zu den grundlegenden Ressourcen ausgeschlossen waren. Sie hatten ihrer Ansicht nach wenig dabei zu verlieren, wenn sie für eine Alternative zur bestehenden Blockade ihrer sozialen Mobilität votierten.

Wie auch immer, die Sunniyyine schafften es im Laufe der Zeit, immer mehr Mitglieder anzuwerben. Nach einigen Monaten hatten sie einen regelrechten neuen regionalen Ableger errichtet. Über die Organisation wussten auch die neuen Mitglieder nicht allzu viel zu berichten. Eine Lokalgruppe war um einen Anführer geschart, der sich *amir* nannte und über die Einhaltung des Salafi-Kodex wachte. Eine solche Zelle war darüber hinaus einem losen regionalen Netzwerk angeschlossen und unterlag offensichtlich externer Kontrolle. Extern meint Kontrolle durch Marokkaner und Nichtmarokkaner aus dem urbanen Milieu. Die institutionelle Infrastruktur der lokalen Zellen war eher rudimentär. Etwa im Mai 2002 hatte die Salafiyya in annähernd der Hälfte der Dörfer in den drei Landkreisen des Untersuchungsgebietes die Mehrheit der Leute hinter sich gebracht.

Wenn man die Gründe dafür untersucht, warum die Mobilisierungsarbeit der Sunniyyine auf dem Land so erfolgreich war, darf man nicht übersehen, dass die Fluktuation der Mitglieder beträchtlich war und die Mitgliedschaftsdauer vergleichsweise kurz. Es gab einige beträchtliche Mobilisierungshemmisse. Die Bedingungen, unter denen sich die Ressource Salafiyya von den Einheimischen profitabel erschließen ließ, waren für jeden, der nicht gerade als glühender religiöser Enthusiast zu bezeichnen ist, Schwerstarbeit. Es war ja nicht nur erforderlich, sich den Bart wachsen zu lassen und traditionelle Kleidung zu tragen. Probleme machte auch die Vorschrift, den eigenen Namen zu ändern, wenn er nicht in Einklang mit Salafiyya-Vorstellungen stand. Wenn jemand keinen akzeptablen religiösen Namen trug, konnte er den Namen seiner Kinder mit dem Zusatz ‚Vater von‘ (*abu*) oder ‚Mutter von‘ (*umm*) verwenden. Die Sunniyyine redeten die Leute stets mit ihrem vollen religiösen Namen an. Spitznamen waren verboten. Kinder, die noch keinen korrekten Namen hatten, wurden im Rahmen von feierlichen Festmahlen ‚umgetauft‘. Diese Praktiken waren Gegenstand heftiger Debatten und wurden nicht nur von erklärten Gegnern der Bewegung als ernsthafter Angriff auf die Grundfesten lokaler Identität gewertet.

Besonders lästig und beschwerlich war aber die Erfüllung der täglichen religiösen Pflichten, die den gesamten Alltag beherrschte. Viele, gerade unter den jungen Neumitgliedern, beschwerten sich über die fünf täglichen Gebete, vor allem das Frühgebet um 4:00 Uhr und überhaupt über den immensen Zeitaufwand, den die Religion nun in ihrem Alltag erforderte. Insbesondere die Jungen klagten über ständige Müdigkeit und das Fehlen jeglicher Ablenkung und Unterhaltung. Diese Einschränkungen erklären auch, warum trotz der lukrativen Einnahmen die Fluktuation unter den Mitgliedern beträchtlich war.

Andere widerstanden den Verlockungen der Salafiyya unter allen Umständen. Etliche der überzeugten Widerständler erklärten mir ihre Strategie, wie man sich den unaufhörlichen Indoctrinationen entziehen könne. Eine fast schon automatische Reaktion stellte die Übertragung des gesamten lokalen Repertoires an Hohn- und Spottgeschichten auf die neue Zielgruppe dar. Die gleichen Geschichten, die früher über andere prominente, oft ortsfremde Akteure als nichts als die reine Wahrheit erzählt wurden, wurden nun in Geschichten über die dummen, unehrlichen und raffgierigen Islamisten umgewandelt. Thema war also stets ein lokalen Maßstäben verpflichteter Verhaltenskodex. Es gab aber auch eine ganze Kollektion von völlig neuen Persiflagen und parodistischen Darbietungen über sie. Ihre jüngst eingerichtete Sportgruppe war so ein Ziel allgemeiner Belustigung. Die Witze über die Art und Weise, wie man in Pluderhosen Fußball spielt, können hier nicht wiedergegeben werden. Eine ganze Gattung von Erzählungen ist der Enthüllung des zwielichtigen Doppellebens von Shablhi gewidmet. Schenkt man diesen Geschichten Glauben, so wurden einige der Islamisten erwischt, als sie beim Viehhandel betrogen haben – ein Vergehen, das nach den Maßstäben des lokalen Handelsrechts selbst eine Tötung des Übeltäters auf dem Marktplatz rechtfertigen würde. Die Gegner der Sunniyyine behaupteten sogar, den ortsüblichen Ehrlichkeitstest mit den ersten Missionaren, die aufgetaucht waren, durchgeführt zu haben, und mehrere Bekannte schwören mir alle heiligen Eide, dies bezeugen zu können. Der Test geht folgendermaßen: Es wird eine Situation arrangiert, in der einer der Hauptdarsteller wie zufällig eine 100-Dirham-Banknote verliert, die vorher unmerklich markiert worden ist. Er setzt seinen Weg fort, so als hätte er den Verlust nicht bemerkt. Der als Ziel anvisierte Salafiyya-Missionar erkennt die Chance, ergreift unauffällig den Schein und lässt ihn in der Tasche seiner *gandura* verschwinden. Unmittelbar darauf dreht sich der Hauptdarsteller plötzlich um und gibt vor, den Verlust gerade festgestellt zu haben. Er fragt die Zielperson, ob sie etwas bemerkt habe. Im konkreten Fall verneinte der Salafi dies und begann selbst dem armen Mann bei der Suche nach seinen 100 Dirham zu helfen. In diesem Augenblick tauchen die versteckten Zeugen auf und fordern die Herausgabe des Geldes. Der Missionar tat völlig unschuldig, aber die Zeugen zwangen ihn öffentlich, seine Taschen zu leeren, wobei unweigerlich die markierte Banknote auftauchte. Der Missionar wurde nie mehr in der Gegend gesehen ...

Auch der Schuhklaustest wurde – unter Bedingungen der nicht teilnehmenden Beobachtung – ausprobiert, um die Glaubensstärke der Islamisten zu testen. Dabei steht folgende Regel auf dem Prüfstand, die auch in der lokalen Frömmigkeit einen hohen Stellenwert besitzt: Nichts kann so wichtig sein, dass es dafür wert wäre, die Freitagspredigt in der Moschee zu unterbrechen. Diese Regel ist allgemein unbestritten. Es gab in der Vergangenheit selbst Fälle von Homizid in der Moschee, die nicht zu einer Unterbrechung des Ritus führten. Obendrein ist die Freitagspredigt stets mit sozio-politischen Kommentaren angereichert, was den religiösen Eifer der Teilnehmer entsprechend aufheizt. Der Verlauf der Ereignisse war wie folgt: Während der Predigt versuchte eine

Gruppe maskierter Männer die Schuhe der Gläubigen zu stehlen, die auf einem Regal im Eingangsbereich der Moschee aufbewahrt werden. Die Gläubigen dürfen während der Predigt nicht reagieren, selbst wenn sie von dem Verbrechen Notiz nehmen. Außerdem würde eine Reaktion die Unaufmerksamkeit des Gläubigen während der Predigt offensichtlich machen. Das Ergebnis im konkreten Fall lässt sich als ein klares Unentschieden werten. Etwa die Hälfte der Versammlung rannte sofort aus der Moschee und nahm die Verfolgung der Übeltäter auf. Diese stoppten ihre Flucht nach einer Weile und begannen lauthals zu zählen, wie viele gute Muslime sich barfuss aufgemacht gemacht hatten, um sie zu fangen.

In diesem Zusammenhang ist es der Erwähnung wert, dass die Salafiyya im Souss begann, eine interne, sanktionsbasierte normative Ordnung zu entwickeln, die die islamischen Prinzipien frommen korrekten Verhaltens konkretisieren und der Korrektur abweichenden Verhaltens dienen sollte. Dieses Modell wurde jedoch nicht als juridische Alternative zum bestehenden *folk model* der Öffentlichkeit präsentiert. Es wurde ganz im Gegenteil geheim gehalten und die Kenntnis darüber wurde lediglich von abgesprungenen Mitgliedern verbreitet, die sich teilweise als Opfer dieser Restriktionen sahen. Wenn etwa ein Gläubiger morgens um 4:00 Uhr zu spät oder gar nicht zum Gebet erschien, wurde er zu fünfzehn zusätzlichen *raka'at* verurteilt oder [!] dazu, den gehorsamen Gläubigen eine Kiste Coca Cola zu spendieren oder [!] für einen Tag als Gebetsrufer zu fungieren.¹⁷ Die Instrumentalisierung religiöser Pflichten als Sanktionen und die Vermischung dieser Kategorie mit der Strafzahlung durch das begehrte Getränk aus der Produktion des Erbfeindes wurde von vielen Souassa als paradox charakterisiert. Zudem waren diese Strafen mehr oder minder unvermeidlich, da zwischen dem ersten Ruf und dem Beginn des Gebets gerade einmal fünfzehn Minuten blieben, um aufzustehen und in die Moschee zu rennen. Nach unaufhörlicher Akkumulation religiöser Verpflichtungen durch fortwährende Verstöße blieb den Übertätern nicht anderes übrig, als Cola zu kaufen. Es fand also eine Transformation des Gebots religiöser Disziplin in eine lukrative Einnahmequelle über den Umweg der Akkumulation religiöser Pflichten statt. Diese Praxis wurde von etlichen Kommentatoren mit den lokalen Erfahrungen verglichen, die man mit staatlichen Regulierungen in anderen sozialen Kontexten gemacht hatte.

Der Fall des Schwarzbrenners

Im Folgenden wird ein repräsentatives Beispiel dafür vorgestellt, wie sich die Sunniyyine in lokale Angelegenheiten einmischten und ihre Vorstellungen eines an den richtigen Werten orientierten Verhaltens einbrachten. Auf den ers-

¹⁷ *Rak'a* bezeichnet das Beugen des Körpers nach der vorhergehenden aufrechten Position und den zwei folgenden Kniefällen während des Gebets.

ten Blick erscheint das Geschehen nicht gerade als ein Paradebeispiel für einen Diskurs über Ethik. Aber es geht genau um die Frage, welche Werte welche Handlungsspielräume erschließen. Der Fall ereignete sich im Sommer 2002, als die Salafiyya im Souss ihren Höhepunkt erlebte. In einem Dorf in der mittleren Soussebene hatten die Bartrräger fast die Mehrheit der Bevölkerung hinter sich. Nach der religiösen Landschaftsstruktur war das Dorf in eine ganz besondere spirituelle Umwelt eingebettet und hatte den Status eines respektierten Platzes. Gleichzeitig war es aber auch weithin bekannt als Stätte der illegalen Produktion eines exzellenten Schnapses. Dieser Schnaps namens *mahiyya* ist eine populäre und traditionelle lokale Drogen in den Arabisch sprechenden Regionen des Souss. Es gibt auch eine offizielle staatlich monopolisierte oder kontrollierte Alkoholproduktion in Marokko, aber der Stoff ist teuer und die nächste offizielle Verkaufsstelle liegt 45 km entfernt. Es gibt eine klare staatliche Politik der beschränkten Zulassung von Alkohol für Marokkaner, um die negativen sozialen Folgen des Konsums einzudämmen und staatliche Gesetzgebung mit religiösem Gebot irgendwie ins Benehmen zu setzen. Dennoch ist die Institution der illegalen Schnapsproduktion weit verbreitet und praktisch jede Landgemeinde verfügt über einige Produzenten. Wie auch immer, auch ein Schnapsbrenner muss sich an das lokale Repertoire kollektiver Werte halten. Das gilt ganz besonders auch für seine Kundschaft und damit hätten wir schon eine der Quellen lokaler Spannung identifiziert.

Ein weiterer Akteur in diesem Fall war der informelle Dorfrat. Informell bedeutet, nicht Bestandteil des staatlichen administrativen Apparates zu sein. Die Einheimischen sahen in ihm die Fortführung des früheren, traditionellen repräsentativen Gremiums der Dorfgemeinschaft. Heute fällt eine solche Institution in die Kategorie der lokalen NGOs nach den neuen Regeln der Struktur einer Zivilgesellschaft (Roque 2004). Im konkreten Fall nannte man dieses Gremium, wie schon immer, die *jma'a*, das heißt, den Rat. Dessen Existenz war nicht das Ergebnis des jüngsten transnationalen Engagements in der Entwicklungszusammenarbeit, die zur Einrichtung unzähliger neuer Dorf-NGOs geführt hatte und die das organisatorische Netz der Zivilgesellschaft bildeten. Dieser Rat verdankte seine Gründung als selbstständiges Organ der staatlichen Förderung der Selbstverwaltung der Trinkwasserversorgung vor etwa fünfzehn Jahren. Alle Familien bzw. Haushalte des Dorfes waren im Rat vertreten. Er war auch insofern eine mächtige Organisation, als er über beträchtliche finanzielle Mittel verfügte. Diese Organisation war für die Kollekte der entsprechenden Beiträge der einzelnen Haushalte zur Wasserversorgung und zur Instandhaltung des Systems zuständig. Aber als quasi einzige funktionierende Struktur auf Dorfniveau akkumulierte der Rat im Laufe der Jahre immer mehr Aufgaben und Verantwortlichkeiten. Dazu zählte die Organisation der regelmäßigen Finanzierung der religiösen Infrastruktur wie der Moschee und des Vorbeters (*sqih*). Darüber hinaus hatte die *jma'a* die vernachlässigten Aufgaben der offiziell gewählten staatlichen Vertreter auf lokaler Ebene übernom-

men.¹⁸ Alle das Dorf betreffenden wichtigen Entscheidungen wurden nach Verhandlungen im Rat getroffen. Dabei wurde stets angestrebt, sich im Einvernehmen auf eine Entscheidung zu einigen. Das Prinzip der Konsensfähigkeit gehört zu den Grundelementen eines lokalen Verständnisses von Ethik und Moral. Mit dem Rat verwoben war der dritte Akteur im Geschehen, die lokale Salafiyya-Gemeinde. Fast die Hälfte der Ratsmitglieder waren islamische Aktivisten. Die vierte bedeutende Gruppe von Akteuren auf der Bühne waren die verschiedenen Repräsentanten staatlicher Institutionen, genauer einige unbekannte ‚höhere Stellen‘ in der Provinzverwaltung, die Gendarmerie, das Landgericht mit seinem Richter und den Advokaten sowie das Staatsgefängnis.

Der Schwarzbrenner hatte erst vor einiger Zeit sein Unternehmen als eine Art Familienbetrieb gegründet. Die drei erwachsenen Söhne halfen zwar in der Firma mit, aber der Vater trug die gesamte Verantwortung. Er war früher Haschischdealer gewesen und hatte deswegen auch einige Jahre im Gefängnis verbracht. Die Schwarzbrennerei war ein florierender Betrieb, und das monatliche Einkommen seines Besitzers dürfte wohl das höchste in der ganzen Gegend gewesen sein. Ein sensationelles Preis-Leistungsverhältnis war sein Markenzeichen. Der Schwarzbrenner versorgte eine weitläufige Kundschaft, die Dorfbewohner mit eingeschlossen. Ein solcher Unternehmer ist irgendwie schon Teil der lokalen Infrastruktur, jemand, den man wohl braucht, aber deswegen nicht unbedingt schätzt, so wie den Kredit gewährenden Zwischenhändler oder den Totengräber. Schließlich ist sein Handwerk nach ethischen Maßstäben zumindest fragwürdig.

Der Mann war aus dem Dorf gebürtig. Das Problem war, dass dies ihn nicht davon abhielt, sich über den lokalen Verhaltenskodex ganz einfach hinwegzusetzen, wenn es ihm passte. Besonders bedenklich war die Tatsache, dass er seinen Schnapsverkauf buchstäblich mitten im Dorf, ganz in der Nähe der Mosche betrieb. Ein Schnapsproduzent sollte aber seinen Stoff außerhalb des Dorfes verkaufen. Andernfalls werden die klaren Differenzierungen zwischen Dazugehörenden und Außenstehenden durcheinander gebracht. Das Benehmen der Kundschaft gab recht häufig Anlass zur Klage, da manche Kunden schon reichlich angetrunken waren, wenn sie ins Dorfzentrum kamen, um Nachschub zu besorgen. Es kam sogar dazu, dass Frauen auf offener Strasse angesprochen wurden, ausgerechnet in dieser Zone, in der Frauen und Kinder unter dem besonderen Schutz der Gemeinde stehen und wo ihnen daher vergleichsweise große Bewegungsfreiheit eingeräumt wird. Darüber hinaus provozierten die Kunden mit ihrem üblichen Benehmen mehrmals, dass die Gendarmen sie bis ins Dorf verfolgten. Die Gendarmen im Dorf zu haben, gehört zu den am wenigsten erstrebenswerten Zuständen. Entsprechend war die Stimmung im Dorf.

18 Der Rat organisierte z. B. die Verteilung der staatlich subventionierten Grundnahrungsmittel und entschied über die Zulässigkeit der erhobenen Ansprüche.

Den Sunniyyine war der Schwarzbrenner schon seit langem ein Dorn im Auge. Sie erkannten die günstige Situation und starteten eine Kampagne gegen ihn. Sie machten dem Mann schwere Vorhaltungen wegen seines unislamischen Verhaltens und verlangten die unverzügliche Einstellung seiner Tätigkeit. Der Beschuldigte zeigte sich reichlich unbeeindruckt. Selbst die Drohung, ihn an die Polizei zu verpfeifen, konnte ihn nicht aus der Ruhe bringen. Schließlich hatte er die besten Beziehungen zu den Gesetzesbütern, zahlte pünktlich jede Woche seinen Solidarbeitrag und versorgte sie obendrein mit einem Qualitätsprodukt, das im Volksmund mit einem Begriff bezeichnet wurde, der sich vielleicht mit ‚Bullenfusel‘ wiedergeben lässt. Der Brenner drohte im Gegenzug den Sunniyyine mit Expansion und äußerte Überlegungen, weitere Partner in sein Unternehmen einsteigen zu lassen. Er selbst wollte seine Reaktion als Widerstand gegen den wachsenden Einfluss der Aktivisten generell verstanden wissen und begann, sich nach Verbündeten umzusehen. Die Shablhi forderten die *jma'a* als Dezisionsorgan des Dorfes auf zu intervenieren. Aber trotz der einhelligen Missbilligung der durch die Kundschaft des Schnapsbrenners verursachten inakzeptablen Zustände waren die nicht der Bewegung angehörigen Ratsmitglieder nicht willens, wegen einer dreimonatigen Unterbrechung der Schnapsproduktion aus dem Dorfvermögen Investitionen zu tätigen. Um der Forderung der Salafiyya nachzukommen, hätte man nämlich eine gewisse Summe in Verbindung mit einer offiziellen Klage an einen Adressaten auf hohem Niveau in der staatlichen Hierarchie der Provinzverwaltung leiten müssen. Das Ergebnis wäre dann eine Verurteilung des Brenners gewesen, der nach einer dreimonatigen Zwangspause im Gefängnis seine Geschäfte wieder in Angriff nehmen würde.¹⁹ Es gab aber noch andere Gründe für die Entscheidung des Rates. Es wurde kontrovers darüber diskutiert, welche Prioritäten man setzen müsse, wenn die lokalen Wertvorstellungen gleichzeitig von zwei Seiten bedroht würden, und man befand, sich zunächst einmal gründlicher darüber austauschen zu müssen. Die den Islamisten gegenüber kritische Fraktion in dem Gremium hatte die Frage aufgeworfen, wie die etablierten Wertmaßstäbe der Gemeinde gegen zwei ganz unterschiedliche Verletzer der Ordnung verteidigt werden könnten, nämlich den Schwarzbrenner *und* die Sunniyyine. Alle Genannten nahmen übrigens aktiv an der Debatte teil.

Da also sowohl der Schwarzbrenner als auch die Gemeindevertretung nicht willens waren, den Forderungen der Sunniyyine nachzukommen, verlegten diese sich darauf, das Geschäft des Schwarzbrenners zu sabotieren. Jeder Fremde, der ins Dorf kam, wurde verdächtigt, ein *mahiyya*-Konsument zu sein. Jeder Kunde wurde zur Zielscheibe ihrer Verfolgungen. Sie ließen die Kunden gewähren, bis sie sich mit Schnaps versorgt hatten. Was dann folgte, waren gewaltsame Angriffe mit Schlägen ins Gesicht und anschließender Konfiskation und selbstverständlich Vernichtung des Alkohols. Die Aggressionen fanden

19 Drei Monate Haft ist die vorgesehene Ersttäterstrafe in diesem Fall.

vor allem nachts statt. Deswegen begann der Brenner, seine Klienten nachts durch das Dorf zu begleiten. Unbekannte in der Nacht im Dorfzentrum zu stellen, auch mit Gewalt dingfest zu machen, wurde grundsätzlich von allen befürwortet, auch von den Gendarmen, und galt als übliche Maßnahme zur Gewährleistung der dörflichen Sicherheit. Nach lokalen Wertmaßstäben gehört es sich vielmehr, in einer solchen Situation zu intervenieren, um den Dorffrieden zu schützen. Aber diese Regel war nicht anwendbar, wenn ein Fremder in der Begleitung eines Einheimischen war. Wenn die Sunniyyine es wagen würden, einen begleiteten Klienten anzugreifen, würde der Brenner den *mahiyya* schnell wegwerfen und die Aktivisten des versuchten Raubüberfalls beschuldigen. Gleichzeitig kann er den Kunden ja auch als Freund der Familie oder Verwandten von außerhalb ausgeben. Obendrein waren in einigen Fällen die Angegriffenen in der Tat Dorfmitglieder, die Schnaps kaufen wollten, und keine Außenstehenden. Die ganze Entwicklung führte zu verstärkten Spannungen innerhalb der Gemeinde und intensivierte die bestehenden antagonistischen Tendenzen. Daher befand die Mehrheit der *jma'a*, dass die Aktivitäten der Sunniyyine dem lokalen Frieden abträglicher seien als die des Schwarzbrenners. Dass sich die Situation so zugespitzt hatte, wurde auch darauf zurückgeführt, dass die Aktivisten nicht die geringste Kompromissbereitschaft zeigten.

Die Sunniyyine erweiterten daraufhin ihren Maßnahmenkatalog und investierten in eine offizielle Klage gegen den Schwarzbrenner – ohne das Einverständnis des Rates dafür eingeholt zu haben! Praktisch die Gesamtheit der Nicht-Sunniyyine des Dorfes sah darin einen weiteren illegalen Akt der Islamisten. Die Gendarmen kamen und nahmen den Brenner fest. Als sie ankamen, fragte der Mann sie, ob sie denn diese Woche noch nicht ihren Solidarbeitrag und ihre Ration Bullenfusel bekommen hätten. Die Gendarmen antworteten, dass sie gekommen seien, um ihn zu verhaften und dass sie nichts für ihn tun könnten, da sie auf höhere Anweisung so zu handeln hätten. Sie bedauerten ausdrücklich den Verlust ihrer Einnahmequelle für drei Monate, stritten mit dem Verhafteten und warfen ihm vor, das ganze Dorf gegen sich aufgebracht zu haben. Der *mahiyya*-Produzent reagierte prompt und erwiderte, er habe sich nicht mit der ganzen Dorfgemeinschaft überworfen. Außerdem würde er gar nicht allein arbeiten und hätte einen Kompagnon: „Er ist der Gebetsrufer der Salafiyya-Gruppe, der jüngere Bruder ihres *shih*, der mit mir zusammenarbeitet und mich mit Feigen und anderem Brenngut versorgt. Er hat einen Pick-up und arbeitet als Fahrer und Zusteller für mich.“ Die Gendarmen waren entzückt darüber, diese Denunziation zu hören. Sie wussten, dass der Schwarzbrenner in drei Monaten zurück sein würde. In der Zwischenzeit würde ihnen der denunzierte Aktivist eine beträchtliche Summe zukommen lassen müssen, um die Sache vergessen zu machen. Wie wir sehen werden, hatten sie sich jedoch in diesem Punkt getäuscht. Man muss wohl hinzufügen, dass die Gendarmen überhaupt nicht mit der Salafiyya sympathisierten. Sie kamen also ihrer Aufgabe umgehend nach und legten dem beschuldigten Salafi mit einer gewissen Genugtuung die Handschellen an. Sie waren in der Tat dazu verpflichtet, so zu handeln. Andernfalls würden sie in Schwierigkeiten kommen

können, sollte der Schwarzbrenner seine Beschuldigungen vor dem Richter wiederholen und sie, die Gendarmen, hätten keinen verdächtigen Komplizen vorzuführen. In dieser Phase eines Konfliktverlaufes ist es in aller Regel noch nicht absehbar, wer eigentlich von einer Verhaftung profitieren wird, die Gendarmen oder der Richter. Das hängt von der Strategie des Beschuldigten ab, von welcher Seite er sich die preiswerteste – oder sicherste – Möglichkeit, die Freiheit wieder zu erlangen, erhofft. Nur, in diesem Fall kam alles anders.

Die Sunniyyine waren völlig außer sich über die Festnahme, wiesen es aber weit von sich, auf das bewährte Schmiergeldverfahren zurückzugreifen. Statt dessen bedrängten sie die *jma'a*, zu intervenieren und die Kosten für ein reguläres Verfahren zu übernehmen. Die Mehrheit des Rates lehnte das mit dem Argument ab, die Sunniyyine hätten das Problem selbst provoziert und seien daher auch allein dafür verantwortlich. Sie hätten eigenmächtig in Dorfangelegenheiten eingegriffen. Daher könne die Gemeinschaft auch nicht zur Verantwortung gezogen werden. Es wurde also die dem Konfliktverlauf zugrunde liegenden Wertekollisionen ausdrücklich thematisiert. Es werde also weder einen Beitrag der *jma'a* zur Verteidigung des Angeklagten Salafi geben noch zu dessen Versorgung während der Haft und schon gar nicht zu dessen späterer Freilassungsparty. Nach den lokalen Spielregeln trägt der Rat zur Unterstützung inhaftierter Dorfbewohner bei, wenn die ihnen zur Last gelegten Taten in Einklang mit dem lokalen Rechtsverständnis stehen, aber dem staatlichen Recht zuwiderlaufen. Die Familien dieser Verurteilten stehen unter dem Schutz der *jma'a* und werden während deren Haftzeit mit dem Lebensnotwendigen versorgt. Die verwendeten Mittel stammen aus der von der *jma'a* organisierten Parallelverwaltung und den Rücklagen aus der Trinkwasserversorgung. Auch diese Solidarleistungen reflektieren lokale Werte.

Die Salafisten starteten also eine Kollekte unter ihren Mitgliedern und engagierten einen Anwalt zur Verteidigung ihres Mitbruders. Man wollte über eine reguläre Verteidigung den Prozess als Plattform nutzen, um implizit Kritik an der staatlichen Korruption zu demonstrieren. Es blieb also bei ihrer Ablehnung der allgemein akzeptierten Umgangspraxis mit staatlichen Institutionen des Rechts, was bedeutet hätte, den Richter geneigt zu machen, das Verfahren gegen den Angeklagten niederzuschlagen. Die Sunniyyine wollten sich als Kämpfer gegen Korruption profilieren. Es kam zur Verhandlung.

Jedermann war klar, dass die ganze Angelegenheit eigentlich eine Farce war, und alle wollten an dem Spektakel teilnehmen und einen Islamisten mit seinem langen Bart und in der *gandura* vor Gericht erscheinen sehen, als Angeklagten in einem Schwarzbrennerprozess. Die Sunniyyine mobilisierten um die 100 Zeugen, die des Angeklagten Unschuld beweisen sollten. Es war ein denkwürdiger Aufmarsch von lokaler salafistischer Prominenz im Gerichtssaal. Sie trugen alle übereinstimmend vor, der Angeklagte habe nicht nur niemals in seinem Leben Alkohol produziert, er habe auch niemals in seinem Leben überhaupt auch nur welchen angerührt und würde seinen Lebenswandel nach islamischen Idealen ausrichten. Dabei wurde die unterschwellige Botschaft mitgeliefert, dass der Staat Alkoholkonsum zumindest in gewissem Um-

fang toleriere, obwohl es doch nach islamischem Recht verboten sei. Gleichzeitig verlangten sie für den Hauptangeklagten, den Schwarzbrenner, die härtesten Strafen, die das islamische Recht vorschreibt.

Der Schnapsbrenner jedoch bestand zur allergrößten Belustigung des Publikums im Gerichtssaal auf seiner ursprünglichen Aussage und fiel dem Anwalt des Aktivisten immer wieder ins Wort. Er fragte ihn, ob er denn dabei gewesen sei, wie er denn all die Dinge, die er behauptete, wissen könne usw. Der angeklagte Gebetsrufer sah sich selbst schon als Märtyrer im Gefängnis. Niemand außer seinen Mitbrüdern war bereit gewesen, zugunsten des Salafi auszusagen.²⁰ Am Ende einer langen Verhandlung jedoch entschied der Richter zu seinen Gunsten und er wurde freigelassen. Der Schwarzbrenner bekam drei Monate Gefängnis zuerkannt. Der Richter ahndete also nicht die offensichtliche Falschaussage des Mannes, obwohl er es sehr wohl hätte tun können. Eine weitere Gunst war die richterliche Entscheidung, ihn in den so genannten ‚Komfortknast‘ nahe der Provinzhauptstadt Taroudant einzuweisen, der vor einiger Zeit erbaut worden war, und nicht nach Inezgane, wo sich eines der gefürchtetsten Gefängnisse des gesamten Südens befindet. Nach der Urteilsverkündung erklärte der Schwarzbrenner vor dem Richter seine Absicht, in drei Monaten zurück zu sein, sein Gewerbe wieder aufzunehmen und zu expandieren. Er kündigte an, zukünftig seinen *mahiyya* direkt vor dem Treffpunkt der Sunniyyine zu verkaufen. Alle Anwesenden, einschließlich des Richters und mit Ausnahme der Sunniyyine, brachen bei dieser Ankündigung in tumultartiges Gelächter aus. Alles in allem war die Doppelstrategie der Salafiyya gescheitert, Staatkonformität zu signalisieren und gleichzeitig staatliche Gesetzgebung und das stillschweigende staatliche Tolerieren mancher vielleicht nicht ganz legaler lokaler Praktiken zu kritisieren.

Drei Monate später gab es eine traditionelle Freilassungsparty. Üblicherweise steht, wie schon gesagt, auch bei diesen Ereignissen der Rat in der Pflicht. Das wäre aber im Falle des Schwarzbrenners wohl doch etwas zu weit gegangen. Er war nach der in der *jma'a* vorherrschenden Meinung Opfer und Täter zugleich und deshalb auch nicht gleichzusetzen mit jemandem, der die Wertmaßstäbe und Interessen des Dorfes gegen staatliche oder andere externe Intervention verteidigt. Der Freigelassene selbst ließ es sich aber nicht nehmen, die Dorfbewohner einzuladen. Er stellte eine beträchtliche Menge seines besten *mahiyya* zur Verfügung. Die Party wurde zu einem unvergleichlichen Ereignis exzessiven Rauchens und Trinkens. Der Schwarzbrenner kam zu ei-

20 Zu diesem Zeitpunkt wusste man hier auf dem Land noch nichts über die staatlichen Planungen zur Verabschiedung einer neuen Anti-Terror-Gesetzgebung, und der Schwarzbrenner berief sich nicht auf den Kampf gegen den internationalen Terrorismus. Vgl. dazu: Bendourou 2004; Lariège 2004. Insofern blieb die Tür für spätere Ausgleichsverhandlungen stets offen. Damit wurde implizit anerkannt, dass die meisten der islamischen Aktivisten Mitglieder der Dorfgemeinschaft waren wie alle anderen auch und, wie es der Schwarzbrenner ausdrückte, vielleicht ja eines Tages mental wiederhergestellt werden könnten.

ner Übereinkunft mit der *jma'a* und versprach, in Zukunft die Schutzzone des Dorfzentrums zu respektieren, unter der Bedingung, dass die Sunniyyine ihn in Ruhe ließen. Andernfalls würde er sofort reagieren. Der Produktionsort blieb gegenüber ihrer Moschee.

Welche Schlüsse können aus diesem Beispiel gezogen werden? Unterschiedliche Konstellationen von Konfliktbeziehungen spielen eine Rolle. Beziehungen zwischen lokalen Akteuren, zwischen lokalen und staatlichen, zwischen lokalen und Sunniyyine und endlich zwischen Sunniyyine und wieder staatlichen Akteuren müssen betrachtet werden. Ganz deutlich wurde, dass staatliches Recht in der lokalen Arena juridischer Praxis einen wichtigen Faktor darstellt, dessen Vernetzungen mit anderen juridischen Reservoirs Akteure zu vielfältigen Handlungsoptionen nutzen. Einerseits sind sich die Leute auf dem Land der staatlichen Korruption durchaus bewusst und des beschränkten Handlungsspielraums, den man in der Konfrontation mit manchen Repräsentanten des staatlichen Rechtsapparates hat. Andererseits verfügen sie über ein Repertoire sozialer Routinen der Manipulation staatlicher Institutionen zur Durchsetzung konkreter Ziele in anderen Kontexten. Dieser Interaktionsrahmen wird von den Akteuren nicht notwendigerweise in Kollision mit ihren Wertvorstellungen gesehen. Als verwerflich gilt es zu übertreiben. Es geht also um die schwer bestimmbaren Schwellenwerte, die eine Handlung erst in einem größeren Kontext bewertbar machen.

In der Auseinandersetzung mit der Salafiyya kam es zu einer Kooperation mit dem Ziel, den Einfluss der Islamisten zu beschränken. Um dies zu erreichen, wurde ein ganzes Arsenal von juridischen Tricks und Taktiken der Disputmanipulation zur Anwendung gebracht. Offizielle und inoffizielle Institutionen arrangierten die Interaktion formeller und informeller Strategien der Konfliktbearbeitung. Dagegengesetzt war die Strategie der Salafiyya, Konformität mit der offiziellen staatlichen Haltung zu demonstrieren bei gleichzeitiger Kritik auf verschiedenen Ebenen und gleichzeitiger Ablehnung der eigentlichen Praxis generierenden pluralen Rechtskonfiguration. Ihr Ziel war es, den Staat zur Intervention in lokale Angelegenheiten zu verwickeln, um islamische Moralvorstellungen gegen verderbte lokale durchzusetzen. Deswegen investierten sie Unsummen in die Verteidigung ihres Mitbruders, anstatt den für richterliches Wohlwollen vorgesehen Betrag zu entrichten. Deshalb wurden sie zur Lachnummer für die anderen, ihre lokalen Rivalen und die staatlichen Repräsentanten. Das Vorhaben, ihre islamischen Wertvorstellungen und die damit konformen Methoden der Konfliktverwaltung durch formelle staatliche Urteilsverkündung anerkennen und institutionalisieren zu lassen, ging daneben.

Fazit 1: Recht und Ethik als Parameter lokaler Identität – soziale Kohäsion und die Kollision unterschiedlicher Wertestandards

Was ist die Metaebene dieser Geschichte? Während der Disputphase stand die lokale Identität auf dem Spiel. Interne Spannungen nahmen zu und ein schon fortschreitender Prozess der Aufspaltung lokalen Zugehörigkeitsgefühls und territorialer Loyalität entlang der Trennlinie des rechten Glaubens fand seine Kumulation in diesem speziellen Ereignis. Es konnte wohl nicht länger ignoriert werden, dass ein beträchtlicher Teil der Dorfbewohner den Solidarbanden mit anderen Mitgliedern der islamischen Bewegung außerhalb des Dorfes erheblich mehr kohäsive Kraft zusprach als denen innerhalb des lokalen Umfelds, Deszendenzverbindungen eingeschlossen. Die Sunniyyine erkannten einen aufkeimenden internen Konflikt als einen Anlass, um eine Fission der *jma'a* herbeizuführen. Die Tatsache, dass der Rat selbst eine Teilverantwortung und jeden finanziellen Solidarbeitrag ablehnte, beschleunigte den Prozess des sozialen Splittings. Es wurde sehr schnell offensichtlich, dass sich nunmehr nicht Individuen, sondern Vertreter von Interessensverbänden gegenüberstanden. Nach dem Geschmack der Dorfbewohner vermischten die Sunniyyine mit ihren Außenkontakten viel zu sehr lokale Angelegenheiten mit völlig anderen Konfliktfeldern. Die Islamisten sabotierten die routinemäßigen Prozesse der Identitätsrückkoppelung und Affirmation von Solidarbeziehungen, wie sie im Rahmen lokaler Konfliktverwaltung oder nach der Regulierung sozialer Transgression stattfinden. Wie man mit Überschreitungen umgeht, durch die Angemessenheit der Konfliktbeilegungsinstrumente etwa, wird als Lackmustest für die Tragfähigkeit sozialer Bindung verstanden. Im vorliegenden Fall zeigten sich Brüche im Solidarnetz und Identitäten wurden auf der Basis unterschiedlicher Wertkonzeptionen neu justiert. Zu dieser Entwicklung hatte eine allgemeine, im gesamten Souss bestehende Atmosphäre des Verdachts und Misstrauens beigetragen. Die distinktiven Attribute der Islamisten, die sich in der Kleidung und vielen anderen Dingen zeigten, wurden oft als Symbole der Separation gedeutet.

Dennoch wurde die Herausforderung, einem neuen oder doch wenigstens modifizierten Solidarnetz im Dorf Leben einzuhauchen, gemeistert. Das mag durchaus auch als Teilerfolg der Salafiyya angesehen werden, Grenzen zwischen den eigenen Anhängern und den anderen zu markieren. Dennoch wurde durch den Konfliktverlauf das lokale Repertoire an juridischen Strategien bestätigt. Die informelle *jma'a* kam gestärkt aus der Affäre heraus. Ein wichtiges Resultat war, dass die Dorfbewohner weder bereit waren, dem staatlichen Gericht noch sonst irgendjemandem die Kontrolle darüber abzutreten, wer dazugehört und wer nicht.²¹ Der Diskurs über die Kriterien ihrer sozialen Zugehörigkeit

21 Für Analogien zu Gerichten als Mittel der Outsider-Kontrolle s. z. B. Yngvesson 2002.

rigkeit und Identität als Dorfgemeinschaft beherrschte das öffentliche Leben. Debatten über die Notwendigkeit, die lokale Ordnung am Laufen zu halten, über die Regelung des Zugangs zu den natürlichen Ressourcen, über Kriterien der Territorialität und Deszendenz kamen immer wieder auf. In diesem Zusammenhang wurde ein gemeinsamer Referenzrahmen des Juridischen betont, dessen Legitimität aus spirituellen, traditionellen und linguistischen Gemeinsamkeiten resultierte. Darin zeigt sich der Beitrag geteilter Wertvorstellungen als Basis der Konfliktverwaltung und lokaler Identität. Das durch die Salafiyya-Indoktrination infrage gestellte *folk legal model* erfuhr so eine Art rituelle Rückversicherung als fortwährende Gemeinschaftsaufgabe. Das sollte auch dann gelten, wenn die Arena der Austragung von einem staatlichen Gericht gestellt würde. In diesem Diskurs wurde der Anspruch der Salafiyya auf alleinige Anerkennung als höchste Rechtsinstanz und exklusiver Ethikrat zurückgewiesen, aber gleichzeitig angeboten, sie auf gleicher Augenhöhe als Impulsgeber für den lokalen Diskurs über das Recht zu akzeptieren wie andere Akteure auch. Die Islamisten wurden in den lokalen Kontext zurückgeholt, auch wenn sie sich dabei nicht immer kooperativ verhielten. Es kamen immer wieder Unverträglichkeiten zwischen ihrer transnationalen Rückkoppelung und ihrer lokalen Einbettung, die sie als Souassa auch nicht verleugnen konnten oder wollten, zum Vorschein. Die Dilemmasituation der Unvereinbarkeit lokaler und transnationaler Distributionskreisläufe gehört, wie oben geschildert, in diesen Kontext. Der religiöse Aspekt von Identität und Zugehörigkeit wurde, wie im Vorhergehenden gezeigt, dabei nicht ausgespart. Es blieb dabei, dass gerade bei unübersichtlichen Konstellationen bzw. in Phasen rechtlicher Unsicherheit die Verwurzelung der Akteure in der religiösen Sphäre juridische Relevanz hatte. Das typische Merkmal einer islamischen Identität nach lokaler Vorstellung, nämlich die Eigenschaft, wertekonforme Rechtsbeziehungen in Zeiten rechtlicher Unsicherheit zu unterhalten, hatten die Islamisten nicht entwerten können.

Fazit 2: Das Verhandeln sozialer Transgression und die Evaluierung individuellen Verhaltens – Prinzipien einer lokalen Ethik?

Ein letzter Punkt, der in diesem Kontext erörtert werden muss, betrifft die infrage gestellte Haltung sozialer Transgression, wie sie sich in lokalen Wertvorstellungen widerspiegelt. Das ist die Domäne lokaler Spekulation über allgemein gültige ethische Grundsätze. Die klare Trennung zwischen deviantem und konformem Verhalten war für die Sunniyine von alles entscheidender Bedeutung. Nach ihrer Auslegung des islamischen Gebots, konnte es keinen Spielraum bei der Beurteilung einer Tat geben. Alles wurde auf die Frage reduziert, ob ein Verhalten als erlaubt (*halal*) oder verboten (*haram*) zu klassifizieren sei. Die Beurteilung einer Tat als Transgression war also in hohem Maße davon abhängig, welches Modell von Ordnung und Vorstellung von Wert-

orientierung zugrunde gelegt wurde. In gewissem Sinne erinnerte die automatische Anwendung islamischer Normen auf konkrete Fälle, ohne die sozialen Begleitumstände zu berücksichtigen, an das Aufeinanderprallen von lokaler Variabilität und staatlichen Ordnungskategorien in der Vergangenheit. In der aktuellen Situation empfanden die Menschen allerdings die islamische Klassifikation von richtig und falsch als weitaus apodiktischer als die des staatlichen Rechts, das immer noch Raum für Interpretation und Einflussnahme aufwies und sich auch durch Investitionen elastischer machen ließ. Die Sunniyyine vermochten Devianz nur als objektiven Tatbestand zu erkennen. Es gibt nach ihrer Auffassung keine Spielräume und keinen menschlichen Faktor zu berücksichtigen. Die Konsequenzen, die sich aus der Identifikation eines Verhaltens als ‚falsch‘ ergeben, sind stets eindeutig und müssen akzeptiert werden. Die Souassa legen dagegen besonders großen Wert auf die Einschätzung der ethischen Konsequenzen eines Abweichens von der Norm. Ihre Ethik fragt, wie weit die Wahl der richtigen Handlungsoption kontextgebunden ist. Nach Überzeugung oder Erfahrung der lokalen Rechtsexperten beinhaltet Devianz eine Komponente, die nur individuell bestimmt werden kann. Das wird unter Zuhilfenahme einer ganzen Reihe von Variablen erörtert, die den Hintergrund einer Handlung erhellten sollen, die sozialen Bedingungen und Umstände usw. Ein Ereignis, so heißt es, sollte aus den Umständen seiner Entstehung heraus erklärbar sein. Motiv und Ergebnis einer Handlung werden nach dem Prinzip des angemessenen Handelns anhand dieser Variablen beurteilt. Dazu betreibt man soziale Anamnese im Rahmen der ortsgebundenen Konfliktbeilegung. Das hat auch Gültigkeit trotz aller Vorstellungen über kollektive Verantwortlichkeiten und die rechtliche Stellung individueller Akteure als Repräsentanten korporativer Einheiten.²² Allgemeiner ausgedrückt beinhaltet die individuelle Konfliktanamnese eine Art personenbezogene Bilanz der Bewegungen auf einem individuellen sozio-juridischen Konto, ist also eine Art moralische Bilanzkalkulation. Es wird darüber debattiert, ob das individuelle Konto eines Konfliktpartners ausgeglichen ist oder nicht. Es geht also nicht nur darum festzustellen, ob ein Individuum die Verantwortung für einen konkreten Regelverstoß zu übernehmen hat, vielmehr gilt es zu überprüfen, ob der Betreffende mit der Tat seinen persönlichen Kredit überzogen hat oder nicht. In anderen Worten heißt das, zu klären, ob gutes, ethisches Verhalten wie das Beitragen zu einer *sadaqa*-Kollekte oder Engagement in der Wohlfahrtsarbeit in einem Maße geleistet wurden, so dass sie moralisch unakzeptables oder sozial abweichendes Verhalten in bestimmtem Umfang neutralisieren.²³ Die lokalen Konzepte lassen Raum für mehr als eine Version dessen, was wahr oder richtig genannt werden darf. Die Sunniyyine dagegen sahen keine Verbindung zwischen

22 Vgl. die Debatte von Gellner 1969 bis Moore 2000b über kollektive Verantwortlichkeit, Haftbarkeit und korporative Verbände.

23 Die Betrachtung der *sadaqa* als Sühnestrafe oder als Maßnahme, um Vergebung für Sünden zu erlangen, ist islamischen Rechtsstudien keineswegs fremd. Vgl. Weir 1995: 711, 714 u. ö.

Abweichung und individueller sozialer Vergangenheit. Als Eckpfeiler einer lokalen Konzeption gemeinsamer Wertvorstellungen traten im vorgestellten empirischen Material insbesondere Entscheidungseinvernehmlichkeit, die Bereitschaft, andere an Ressourcen teilhaben zu lassen, sowie Interventionsbereitschaft hervor, wenn es um die Regulierung des lokalen Konfliktpotenzials ging.

Literatur

- Abun-Nasr, Jamil M. (1963): *The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious basis of the Moroccan Nationalist Movement* (= *St Anthony's Papers* 16). In: *Middle Eastern Affairs* 3, 90-105.
- Amborn, Hermann (Hg.) (1993): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.
- Bayat, Asef (2005): *Islamism and Social Movement Theory* In: *Third World Quarterly* 26 (6), 891-908.
- Benda-Beckmann, Franz von (2000): *Relative Publics and Property Rights: A Cross-Cultural Perspective*. In: Charles C. Geisler/Gail Daneker (Hg.) *Property and Values. Alternatives to Public and Private Ownership*. Washington, 151-173.
- Benda-Beckmann, Franz von (2002): *Who's afraid of legal pluralism?* In: *Journal of Legal Pluralism and unofficial Law* 47: 37-82.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1981): *Forum shopping and shopping forums*. In: *Journal of Legal Pluralism* 19, 117-159.
- Benda-Beckmann, Keebet von (2001): *Transnational Dimensions of Legal Pluralism*. In: *Fikentscher* 2001, 33-48.
- Benda-Beckmann, Franz von/Benda-Beckmann, Keebet von & Eckert/Turner, Bertram/Turner, Julia (2001): *Legal Pluralism*. In: *MPI for Social Anthropology* (Hg.): *Report 1999–2001*, 129-165.
- Ben Daoud (1924): *Recueil du droit coutumier de Massat*. In: *Hespéris* 4 (3), 405-439.
- Ben Daoud (1927): *Documents pour servir à l'étude du droit coutumier Sud-Marocain*. In: *Hespéris* 7, 401-445.
- Bendourou, Omar (2004): *Libertés publiques et état de droit au Maroc*. Fes.
- Burgat, François (2004): *A propos du „terrorisme islamique“ et du „camp des démocraties“. Quelques repères sur l'avenir d'Al Qaïda*. In: *Confluences Méditerranée* 49, 73-79.
- Burgat, François/Dowell, William (1993): *The Islamic Movement in North Africa*. Austin.
- Buskens, Léon (2003): *Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere*. In: *Islamic Law and Society* 10 (1), 70-131.
- Chaarani, Ahmed (2004): *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Paris.

- Clark, Janine (2003): *Faith, Networks, and Charity: Islamic Social Welfare Activism and the Middle Class in Egypt, Jemen and Jordan*. Bloomington, IN.
- Cook, Michael (2000): *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge.
- Cook, Michael (2003): *Forbidding Wrong in Islam*. Cambridge.
- Elwert, Georg (2003): *Charismatische Mobilisierung und Gewaltmärkte. Die Basis der Attentäter des 11. September*. In: Wolfgang Schluchter (Hg.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*. Weilerswist, 111-134.
- Fikentscher, Wolfgang (Hg.) (2001), *Begegnung und Konflikt – eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme*. Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Kl., Abhandlungen, N.F., H.120. München.
- Gellner, Ernest (1969): *Saints of the Atlas*. London.
- Halldén, Philip (2003): *Salafi in Virtual and Physical Reality*. In: *ISIM Newsletter* 13, 38.
- Halstead, John P. (1964): *The Changing Character of Moroccan Reformism, 1921-1934*. In: *Journal of African History* 5 (3), 435-447.
- Hatt, Doyle G. (1996): *Establishing Tradition: The development of chiefly authority in the Western High Atlas*. In: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 37/38, 123-153.
- Howell, Signe (1997): *The Ethnography of Moralities*. London et al.
- Jacques-Meunié, Dominique (1982): *Le Maroc Saharien des origines à 1670*. 2 vols. Paris.
- Langhor, Vicki (2001): *Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamism and Electoral Politics*. In: *International Journal of Middle East Studies* 33 (4), 591-610.
- Lariège, Julien (2004): *Les process de Casablanca et la piste Al-Qaïda*. In: *Les Cahiers de l'Orient* 74 (2), 83-91.
- Marcy, Georges (1954): *Le Problème du Droit Coutumier*. In: *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 1-44.
- Melucci, Alberto (2004): *The Process of Collective Identity*. In: Hank Johnston/Bert Klandermans (Hg.) *Social Movements and Culture*. Minneapolis, 41-63.
- Mernissi, Fatima (1998): *ONG Rurales du Haut-Atlas. Les Ait Débrouille*. Casablanca.
- Michaux-Bellaire, Édouard (1928): Le Wahabisme au Maroc. In: *Bulletin du Comité de l'Afrique Française. Renseignements Coloniaux XCXXVIII/7* (= Juli), 489-492.
- Montagne, Robert (1989 [1930]): *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris.
- Moore, Sally F. (2000a): *Law and Social Change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study [1978]*. In: Sally F. Moore (Hg.): *Law as a Process*. Hamburg/Oxford, 54-81.

- Moore, Sally F. (2000b): *Collective responsibility and corporateness: collectivities inside and outside* [1972]. In: Sally F. Moore (Hg.): *Law as a Process*. Hamburg/Oxford, 111-134.
- Robinson, Glenn (1997): *Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan*. In: *Middle East Journal* 51 (3), 373-388.
- Roque, Maria-Àngels (Hg.) (2004): *La Société civile au Maroc*. Barcelona.
- Roy, Olivier (2004): *Globalised Islam. The search for a New Ummah*. London.
- Schlee, Günther (Hg.) (2002): *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*.
- Sheper-Hughes, Nancy (2006): *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*. In: Henrietta L. Moore/Todd Sanders (Hg.), *Anthropology in Theory*. Oxford et al., 506-512.
- Shinar, Pessah: *Salafiyya*. In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII. 1995: 900-906.
- Singerman, Diane (1995): *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton.
- Singerman, Diane: *The Networked World of Islamist Social Movements*. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington 1995: 143-163.
- Sullivan, Denis J. (1994): *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*. Gainesville.
- Toth, James (2005): *Local Islam Gone Global. The Roots of Religious Militancy in Egypt and its Transnational Transformation*. In: June C. Nash (Hg.), *Social Movements*. Oxford et al., 117-145.
- Turner, Bertram (2001): *Die Persistenz traditioneller Konfliktregelungsverfahren im Sous, Marokko*. In: *Fikentscher* 2001, 187-202.
- Turner, Bertram (2003a): *Chr'ka in Southwest Morocco: Forms of Agrarian Cooperation between Khammessat System and Legal Pluralism*. In: Rajendra Pradhan (Hg.): *Legal Pluralism and Unofficial Law in Social, Economic and Political Development*. Papers of the XIIIth International Congress, 7-10 April, 2002, Chiang Mai, Thailand. Vol. III. Kathmandu, 227-255.
- Turner, Bertram (2003b): *Legal Dimensions of Natural Resource Management in the Argan Zone in Southwestern Morocco: between sustainable development and 'taking the best from nature'*. In: *MPI for Social Anthropology* (Hg.), *Report 2002 – 2003*, 283-386.
- Turner, Bertram (2005a): *Der Wald im Dickicht der Gesetze: Transnationales Recht und lokale Rechtspraxis im Arganwald (Marokko)*. In: *Zeitschrift für Entwicklungsethnologie* 14 (1), 97-117.
- Turner, Bertram (2005b): *Überlappende Gewalträume. Christlich-islamische Gewaltwahrnehmung zwischen Polemik und Alltagsrationalität*. In: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hg.), *Gewalt im Mittelalter: Realitäten – Imaginarien*. München, 225-249.
- Turner, Bertram (2005c): *Asyl und Konflikt*. Berlin 2005c.

- Turner, Bertram: *Imposing new concepts of order in rural Morocco: Violence and transnational challenges to local order*. In: Keebet von Benda-Beckmann/Fernanda Pirie (Hg.), *Order and Disorder: Anthropological perspectives*. Oxford (forthcoming).
- Weir, Thomas H. [Zysow, Aaron] (1995): *Sadaqa*. In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, 708-716.
- Wickham, Carry R. (2002): *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York.
- Wiktorowicz, Quintan (Hg.) (2004a): *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington.
- Wiktorowicz, Quintan (2004b): *Conceptualizing Islamic Activism*. In: *ISIM Newsletter* 13, 34f.
- Yngvesson, Barbara (2002): *Inventing Law in Local Settings: Rethinking Popular Legal Culture*. In: Martha Mundy (Hg.), *Law and Anthropology*. Aldershot, 187-207.

