

**Aus:**

MARTIN ZILLINGER

## **Die Trance, das Blut, die Kamera**

Trance-Medien und Neue Medien  
im marokkanischen Sufismus

Dezember 2013, 344 Seiten, kart., zahlr. Abb., 35,99 €, ISBN 978-3-8376-1170-0

Im 21. Jahrhundert haben Migration, der Einsatz Neuer Medien und eine zunehmende Kommerzialisierung marokkanische Sufi-Gruppen und ihre Trance-Rituale verändert. Angesichts islamistischer Reformbewegungen, nationalpolitischer Ansprüche und transnationaler Verflechtungen werden Konflikte um religiöse Lebensführung an den Orten dieser Bruderschaften, ihrer Heiligen und Dämonen, neu verortet.

Dieses Buch untersucht im Anschluss an die Studien von Vincent Crapanzano, wie mit der Nutzung Neuer Medien bisherige Praktiken der Isawa und Hamadsa regeneriert und ihre Besessenheitsrituale und öffentlichen Zeremonien in neue Zusammenhänge und Lebenswelten übersetzt werden.

Ausgezeichnet mit dem Forschungsförderungspreis der Frobenius-Gesellschaft.

**Martin Zillinger** ist Juniorprofessor am Research Lab »Transformations of Life« an der Universität zu Köln.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts1170/ts1170.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1170/ts1170.php)

# Inhalt

---

Abbildungsverzeichnis | 11

## MEKNES »RE-VISITED«

**Einleitung: Wie ich die Ḥamadša suchte und**

**die ‘Isāwa fand | 15**

Die Ḥamadša | 15

Die ‘Isāwa | 24

In Meknes – Selbst- und Fremdverortung | 30

Meknes – die Forschung | 32

## TEIL I

### MAGIE: MAGISCHE ÖKONOMIEN UND RITUELLE RÄUME

**1. Keiḥadru al-amwāt: Soziale Räume – magische Räume | 41**

Wie der Tote in der Hand des Leichenwäschers:

Initiation und Organisation | 42

»Keiḥadru al-amwāt«:

Gegenwart und Vergewärtigung der Toten | 46

»From the womb to the tomb«:

Gabentausch der Lebenden und Toten | 51

»Aushandeln der Wirklichkeit«: Einsicht und Ordnung | 53

»Theles al-haqq«: Anstand und Verpflichtung | 55

»Patria potestas« in Haus und Heiligtum | 57

»Ḥasab, nasab, fitna«: Struktur und Prozess | 60

»Al ḥaib diel ‘ayelāt«: Das Schlechte der Frauen | 62

»Šarku al-t’am«: Bannen, Binden, Teilen im Zeichen des Heiligen | 64

**2. Wenn Dämonen ins Essen kotzen: Alltag und Magie | 67**

Magische Orientierungen | 68

Magie und *Common Sense* | 70

Magie im Kontext: die religiöse Topographie | 72

Die *zāwiya* | 77

Der *fqīh* | 78

Die Pilgerfahrt | 85

Wenn Dämonen ins Essen kotzen. Magische Effekte | 92

## TEIL II

### TRANCE: TRANCE-MEDIEN UND RITUELLE PRAKTIKEN

#### 1. Kultur und *ḥāl*: Bruderschaften

zwischen Stadt und Land | 99

In der Stadt: Das Feine und das Rechte | 99

Die *Melḥūn*-Vereine | 102

Die *qaṣīda »Ḥummān«* | 104

Aus dem Land: Das Rohe und die Kraft | 112

Unser Afrika | 116

Stadt und Land: Die Verdichtungen sakraler Räume  
und Praktiken | 118

Das Opfer der 40 Kinder | 119

#### 2. Die 'Isāwa und Ḥamadša des Westens | 123

Trance-Archive | 126

Die *ḥenna*-Nacht der Fahnen | 128

#### 3. Die Ḥamadša und 'Isāwa der Medina | 143

Die Reorganisation der *zāwiya* | 143

Papiere 1: Beim *qādi* und dem *fonctionnaire* des Stadtteils | 145

Papiere 2: Was man für eine Folklorevereinigung braucht  
– und wer das bezahlt | 147

Papiere 3: Die Ernennung des Außenseiters | 149

Der Ablauf eines *dīkr* in der *zāwiya* | 151

Die *līla* in der Medina | 155

*Ṣadaqa* von Jahr zu Jahr | 162

#### 4. Der Prophetengeburtstag und die Wallfahrten:

Spektakel und *ḥāl* | 165

Das Zeltlager | 165

Die *līla* im Viertel | 168

Die *līla diel milūd* ›des Westens‹ | 171

Der Umzug zum Heiligtum | 174

- Die Gruppen ›der Medina‹ | 177  
 Das Spektakel | 178  
 Die *lila diel milūd* der Medina | 182  
 Der müssim von Sidi ‘Ali | 183  
 Al-lila ‘amt al-malik: Die lila der Königstante | 188  
     Die qaşıda Az-zemīta | 192  
 Die Hand der ‘Aīša | 197

### **TEIL III**

## **FOLKLORE: MAGISCHE MODERNITÄTEN UND MODERNE RITUALE**

### **1. Folklore und Passion: Marokkanische Hochzeiten und transnationale Öffentlichkeit | 207**

- Nationale Hochzeiten | 208  
 Hochzeiten und Folklore im transnationalen Raum | 216  
*Pathos* und *Poesis*: Tranceerfahrung und die Inszenierung  
 kultureller Identität | 223

### **2. Rappen für Gott, König und Vaterland: Über Trance, Folklore und Macht in Marokko und der marokkanischen Migration | 231**

- A matter out of place: Trance, Medien und Öffentlichkeit | 233  
 RAP 100% ‘Isāwīa, Mekkāssīa, Mağrebia | 236  
 »Catching the Jar«: Staatliche Folklore, königliche Macht und  
 okkulte Ordnungen | 246  
 Riten der Regeneration | 256  
 Kultur, Nation und Migration | 259

### **TEIL IV**

## **MEDIEN: DIE TRANCE, DAS BLUT, DIE KAMERA**

### **1. *L’horreur du noir*: Die Trance und die Schwärze der Kamera | 271**

- Innere und äußere Bilder | 272  
 »*L’horreur du noir*« | 273  
 Interaktionsräume der Trance | 276

## **2. Rituelle Medien und Medienrituale | 281**

Der rituelle Austauschraum der Trance | 283

Rituelle Manifestationen | 284

Das Blut und andere rituelle Medien | 285

Rituelle Medien: Photos | 287

Rituelle Medien: Die Kamera | 289

Die Kamera-*fāṭḥa* | 290

Die Kamera: Rituelle Auftragsarbeit und ihre Qualität | 294

Rituelle Auftragsarbeit als Agenturarbeit | 296

Die Übersetzung ritueller Handlungsmacht:

*The principal is the objective* | 297

Trance-Archive | 299

## **3. Trance-Rituale und die Gestaltung von**

*boundary objects* | 301

Rituelle *boundary objects* | 303

Boundary Subjects: ›marginal men‹ und Liminalität | 309

Grenzbeschaffenheit und Kommodifizierung. Zur Reichweite  
ritueller Ökonomien | 310

**Epilog: *Pathos* und *Poiesis*. Rituelle Ökonomien eines  
mediterranen Kults | 313**

**Anhang: Brief an den Ethnologen | 319**

**Nachwort | 321**

**Literaturverzeichnis | 325**

**Glossar häufig gebrauchter arabischer Begriffe | 337**

# Einleitung: Wie ich die Ḥamadša suchte und die ‘Isāwa fand

---

## DIE ḤAMADŠA

Die Trancerituale der Ḥamadša sind seit der klassischen Studie Vincent Crapanzanos ein fester Bestandteil in den curricula kulturwissenschaftlicher Studiengänge weltweit geworden. Wie sich diese und eine andere religiöse Bruderschaft – die ‘Isāwa – und ihre Trancemedien gegenwärtig in unterschiedlichen rituellen, öffentlichen und medialen Räumen situieren, ist Thema dieses Buches. Dabei sollen die Modifikationen untersucht werden, die sie an ihren Praktiken vornehmen und der Frage nachgegangen werden, inwiefern diese spezifischen, lokal verankerten Praktiken kulturelle Potenziale zur Geltung bringen, mit denen die Adepten in Marokko und der marokkanischen Migration individuelle und soziale Gestaltungsräume schaffen.

Vincent Crapanzano wurde für seine klassische Studie von einem sizilianischen Kellner auf die Spur der Ḥamadša gebracht (Crapanzano 1981: 17). Bei meiner ersten Reise nach Meknes im Herbst 2003 half mir sein Buch, die Menschen zu finden, die sich dieser Tradition verbunden fühlen und sie praktizieren. Wie weiter unten deutlich wird, war diese Suche nicht immer einfach und machte für mich und meine Informanten erst Sinn, als ich unterschiedliche Bereiche ihrer Lebenswelt kennen lernte, in denen die Praktiken der Bruderschaften verankert sind, Praktiken, die sie formen und von denen sie geformt werden. Der erste Teil dieser Arbeit wird deswegen den sozialen Raum vorstellen, in denen die Bruderschaften operieren. Teilnehmende Beobachtung und die daraus resultierende Ethnographie weist sich letztlich durch die Heterogenität der erhobenen Daten aus, die bei aller Brüchigkeit einen umfassenden Charakter haben (vgl. Malinowski 1979, Hauschild 1985, Latour 1998: 14f), ohne dass der Feldforscher dabei das Gravitationsfeld seiner Untersuchung aus den

Augen verlieren darf oder sich einbilden dürfe, er könne den Facettenreichtum des Lebens vor Ort durchdringen – ein Leben, das er sich temporär leiht, wie mich ein Freund und Hauptinformant in einem Abschiedsbrief erinnert hat (vgl. den »Brief an den Ethnologen«). Meine Aufzeichnungen und Erfahrungen beschreiben magische Ökonomien und rituelle Räume, in denen sich die Menschen in den Jahren 2003-2009 in Meknes wieder finden und situieren.<sup>1</sup> Ethnographisch aufgearbeitet, sollen sie im ersten Teil der Arbeit die vielfältigen Bezüge, in denen die Menschen operieren, so weit erhellen, dass die Tätigkeiten der Bruderschaften in ihrem Kontext Gestalt annehmen – eine Aufgabe, mit der ich die ethnographisch erarbeiteten Studien von Brunel (1926), Crapanzano (1973) und Welte (1990) in Meknes unterfüttern und zugleich aktualisieren möchte. Obgleich die von Brunel und Crapanzano vorgelegten Studien zur Organisation und Praxis der 'Isāwa (Brunel) und Ḥamadša (Crapanzano) idealtypisch weiter zutreffen, haben sich das Selbstverständnis und die Tätigkeiten der Adepten und Experten verändert. Die Gestaltung der rituellen Praktiken durch die Bruderschaften und ihre Adepten zur Zeit meiner Forschung werde ich im zweiten Teil der Studie behandeln. In den rituellen Räumen und Praktiken kommen lokale, nationale und transnationale Kräfte und Ansprüche zur Geltung, deren Modernisierung und Medialisierung ich im dritten Teil der Arbeit untersuche. Während zum Zeitpunkt meiner ersten *pre-study* im Jahr 2003 der Gebrauch und Vertrieb Neuer Medien bei den Bruderschaften noch nicht verbreitet gewesen war, muss er ungefähr 2004/2005 eingesetzt und seitdem explosionsartig um sich gegriffen haben. Diese neue Form der Repräsentation auf dem globalen Markt der »Ethno-Musik« und Folklore sowie der Gebrauch neuer Medien soll im vierten Teil der Arbeit berücksichtigt werden.<sup>2</sup> Spätestens seit Februar 2007 lässt sich die von mir als Initiationserfahrung erlebte und geschilderte Suche nach den Bruderschaften und ihren Praktiken einfacher gestalten – seitdem führt der Vorsteher einer Ḥamadša-Bruderschaft eine Website auf *myspace* im Internet, die den Besucher und die Besucherin zugleich auf andere Bruderschaften verweist und die Kontaktaufnahme zu führenden *entrepreneurs* »spiritueller Musik« in Marokko erleichtert.<sup>3</sup> Welche Initiationserfahrungen die fremden Beobachter machen werden, die diesen Weg in Zukunft beschreiten, steht auf einem anderen Blatt.

---

1 Die stationäre Feldforschung habe ich 2005-2006 durchgeführt.

2 Für eine systematische Untersuchung der Interferenz von Tranceмедien und neuen Medien vgl. Hahn und Schüttpelz 2009, sowie Behrend, Dreschke, Zillinger 2014.

3 Vgl. z.B. Ḥamadša on *myspace* (2008).

Im Herbst 2003 besuchte ich einen Intensivkurs im marokkanischen Dialekt-Arabisch in der nahe gelegenen Stadt Fes. Nach einigen Wochen fühlte ich mich sprachlich gewappnet, dem Ort meiner stationären Feldforschung einen ersten Besuch abzustatten. Die Suche nach der *zāwiya*, dem Versammlungshof der Ḥamadša, führte mich – die Beschreibung Crapanzanos immer vor Augen – durch eine dicht bevölkerte Einkaufsstrasse voller Kurzwaren und dann, etwas ab vom Trubel, zu den Werkstätten im Viertel der Schmiede. Funken der Metallbearbeitung stoben in die enge Gasse und der kreischende Lärm von Saitenschneidern erfüllte die Luft. Unsicher blickte ich mich um, wie so häufig mehr Objekt der Beobachtung als Beobachter. Es schien abwegig, in dem Lärm jemanden anzusprechen, und so machte ich kehrt und ging zum Heiligtum von *Šaiḥ al-Kāmel*, dem Gründungsheiligen der 'Isāwa-Bruderschaft. Im Buch Crapanzanos wird die Nähe dieses einfach zu findenden Bauwerks zur *zāwiya* hervorgehoben. Der Vorplatz zum Mausoleum ist auf Bildern abgelichtet, die ein freitägliches Tranceritual der Ḥamadša-Bruderschaft zeigen. Vor der Tür traf ich auf einen Verkäufer von (Opfer-) Kerzen und Blütenwasser. Ich fragte ihn nach dem Bauwerk und zeigte ihm die Bilder im Buch Crapanzanos. »Schau, wie dicht gedrängt die Menschen auf den Mauern sitzen«, staunte er, als wir uns unter seinen Sonnenschirm setzten. »Die Photos müssen sehr alt sein.« Ich erläuterte das Photo des Kopfzerfleischers, der dort abgebildet war und meine Suche nach den Ḥamadša. Er schüttelt den Kopf. »Es gibt keine Ḥamadša hier. Eine *zāwiya*? Dafür musst Du mit den *Grand-Taxiat* zum [nahe gelegenen Bergmassiv *Zerhūn* fahren [wo das Grab des Gründungsheiligen zu finden ist]«.

Nachdem ich in Fes bereits seit vier Wochen vergeblich alle Marokkaner, die ich traf, mit Fragen nach den Ḥamadša gelöchert hatte, wurde ich allmählich mutlos. Die Verweise auf bestehende Gruppen waren an einer Hand abzuzählen und durchgehend vage gewesen. Auf meinem Weg zu den Großraumtaxi in Fes war ich durch abgesperrte und festlich geschmückte Straßen gefahren, in denen Bruderschaften der *Gnāwa* und 'Isāwa auf die Durchfahrt des Königs warteten, um ihm mit ihren Preisungen zu huldigen. Ich hoffte, am Ort der Studie Crapanzanos endlich die Ḥamadša kennen zu lernen und durch die Oberfläche dieser touristisch-folkloristischen Inszenierungen zu stoßen, deren Bedeutung ich zu Beginn meiner Forschung falsch ein-, nämlich unterschätzte. Sollte es die Ḥamadša nicht mehr geben, wie Crapanzano mit der Bemerkung anzudeuten schien, die städtischen Logen wären bereits zum Zeitpunkt seiner Feldforschung im Aussterben begriffen (vgl. Crapanzano 2002)?

Mein Gesprächspartner fragte mich nun stattdessen, ob ich das Heiligtum der 'Isāwa, vor dem wir saßen, sehen wolle. Doch als sich herausstellte, dass ich kein Muslim bin, erschien es ihm doch sicherer, auf einen legitimen Sach-

verwalter zu warten, der diese schwierige Frage des Zutritts entscheiden kann – und wenige Augenblicke später neben mir stand. Offensichtlich hatte er mich vom nahe gelegenen Café aus beobachtet, in dem sich die mit der Oberaufsicht betrauten Nachfahren des Heiligen aufhalten und wollte nun, am späten Nachmittag, die Einnahmen aus dem Tagesgeschäft an sich nehmen. Er war ein Mitglied der Großfamilie, die für die Verwaltung dieses Heiligtums vom Königshaus selbst eingesetzt wurde und ihre Legitimität auf einen Stammbaum gründet, der auf Sidī Muḥammad ben ‘Isa, wie der ›vollendete‹ *šaiḥ* [*Šaiḥ al-Kāmel*] und Gründungsheilige der großen Bruderschaft der ‘Isāwa heißt, zurückführt. Leider könne er mich nicht hereinbitten, solange ich nicht konvertieren würde, sagte er mir, aber er wäre gerne bereit, die Holzflügel der Fenster zu öffnen, die den Blick auf das im kühlen Halbdunkel gelegene Grab freimachten. Die religiöse Konversion bzw. die Frage *slemti?* war zugleich eine fortwährende Aufforderung, die mich in Marokko in den nächsten Jahren begleiten würde: s-l-m, die drei Radikale, deren Bedeutung der Unterwerfung hier spezifisch als Anfrage zu übersetzen ist, ob ich mich dem einen Gott unterworfen habe, indem ich mich drei mal zu ihm und seinem Propheten öffentlich bekenne. Im Folgenden entspann sich ein Gespräch über den wahren Islam, der im Koran und der Sunna – und nicht etwa bei Heiligengräbern – zu finden sei und den ich kennen lernen und dann ohne Zweifel annehmen würde – ein Gespräch, das ich in den folgenden Jahren unzählige Male führen sollte. Als ich mich schließlich leicht müde und gereizt verabschiedete und aufbrechen wollte, kamen einige Frauen, die unser Gespräch mit angehört hatten, auf mich zu: »*Kāyin al-Ḥamadša* [es gibt die Ḥamadša, M.Z.]«, sagte mir eine schnell, die *zāwiya* wäre nicht weit. Ich fasste wieder Mut, wollte aber unter den Augen meiner beiden, nicht weit entfernt stehenden Gesprächspartner das Buch nicht noch einmal hervorholen und machte mich dankend auf den Weg.

Bei meinem nächsten Besuch ging ich durch die freitäglich wesentlich ruhigere Straße der Schmiede und die schwarz schimmernden Ausstellungsstücke der Werkstätten hindurch und kam bei einem Musikalienhändler heraus, Ba Drīs, (Vater Idrīs) wie er respektvoll von allen genannt wurde, einem freundlichen Mann, bei dem ich später immer gerne auf einen Plausch stehen blieb und der die Musiker der Bruderschaften mit Instrumenten versorgte, die dicht gedrängt von den Wänden und der Decke seines kleinen Ladens hingen. Die *zāwiya* der Ḥamadša? Er studierte aufmerksam die Photos im Buch Crapanzanos und schickte mich schließlich in die *ḡnāḥ-l-amān*, die Engelsflügelgasse<sup>4</sup>,

---

4 Wörtlich: der Schutzmantel. »Engelsflügelgasse« war die, wie mir scheint angemessene, Übersetzung von Informanten, die lange in Deutschland gelebt hatten.

aber trotz seiner Beschreibung konnte ich die *zāwiya* nicht finden. Ein Passant wies mir den Weg weiter bis ich an eine kostbar geschnitzte Tür kam, die allerdings verschlossen war. Vielleicht meinte er, wie viele andere, ein europäischer Tourist suche sicherlich eine gehobenere (*rāqīya*) Bruderschaft als die der Ḥamadša. Mutlos schlenderte ich zurück. Schließlich fragte ich noch einmal wahllos in einem Geschäft nach und diesmal schien ich mehr Glück zu haben – ein Junge wurde gerufen, der mich an das Ziel meiner Suche bringen sollte. Als ich schließlich einen menschenleeren Innenhof betrat, erkannte ich sofort die *zāwiya* der *D u iyīn*, einem Zweig der Ḥamadša-Bruderschaft, von den Photos wieder: der Feigenbaum in der Mitte zwischen den Gräbern, an dem nach Crapanzano der Dämonin *‘Aiša Qandiša* geopfert wird, war größer und ausladender und die überdachte Balustrade, deren Öffnung auf dem Photo mit Bambusstöcken abgesteckt war, sorgfältig gepflegt in Stand gesetzt und mit einem Vorhang versehen worden. Zu meiner Enttäuschung konnte ich keine Stoffetzen entdecken, die an dem Baum von Pilgern festgemacht worden wären – ein Brauch, den Crapanzano beschreibt und auf den sich bereits der frühe Marokko-Ethnograph Westermarck bezieht, wenn er marokkanische Heiligenkulte, im Französischen *Maraboutisme* vom arabischen *murabit* (Bewohner eines *ribat*) hergeleitet, auf das Verb bzw. die Radikale r-b-t zurückführt: an das »Sich Binden« (an einen *šaiḥ*/Heiligen/Dämon) (vgl. Westermarck 1926, I).

Am Eingang stand ein Mann und verkaufte zusätzlich zu der Minze Opferkerzen für die Besucher, die Freitags kamen, um an den Gräbern Ihrer Verwandten den Koran zu lesen. Der Junge forderte mich auf, Photos zu machen, aber ich fühlte mich nach meinen Erfahrungen bei *Šaiḥ al-Kāmel* und anderen sakralen Räumen in Fes als Eindringling, und hatte es eilig, wieder aus dem Innenhof zu kommen. Nachdem mein Buch von dem Straßenhändler begutachtet worden war und sich weitere zehn Männer an der Kommentierung der Photos beteiligt hatten (die öffentliche *ḥa ra* der Ḥamadša beim Bab Mansour, die hier zu sehen ist, wurde von den Umstehenden nicht zufällig als eine *ḥa ra* der heutzutage im öffentlichen Raum sehr viel präsenteren *‘Isāwa* identifiziert), erklärte der Verkäufer dem Jungen, wo die zweite *zāwiya* der Ḥamadša, die der *‘Allāliyyīn*, zu finden sei.



Abb. 1: Öffentliche ḥaḍra, 60iger Jahre (Ḥamadša)

Als wir eintrafen, saßen zwei alte Männer und zwei ältere Frauen in den Kolonnaden und unterhielten sich. »*As-salām-u ‘aleikum*« grüßte ich in die Runde. »Seht den *Gawri*,<sup>5</sup> der spricht arabisch!«, rief eine der Frauen überrascht aus. Ich erklärte mit meinen noch rudimentären Kenntnissen des marokkanischen Dialekts, dass ich ein Student aus Deutschland bin und von den Ḥamadša gehört habe und gerne die *zāwiya* besuchen würde. »*Ahlan wa sahlan*«, herzlich willkommen, entgegnete die Frau und erklärte den Umsitzenden, dass ich ein Student aus Deutschland wäre, der von den Ḥamadša gehört habe und gerne die *zāwiya* besuchen würde. »Er spricht Arabisch«, fügte sie hinzu, »er kann *As-salām-u ‘aleikum* und *la bas* [wie geht’s?] sagen.« In den nächsten Jahren wurde diese Frau für mich von einer Schlüsselinformantin zu einer Freundin, so wie ich für sie von einem möglichen Türöffner zum reichen Westen zu einem Teil ihrer Familie. Doch bis dahin ging es mir darum, den ersten Kontakt zur *zāwiya* weiter zu vertiefen, und deswegen kehrte ich eine Woche später nach Meknes zurück. Das Buch Crapanzanos und besonders die hier abgebildeten Photos blieben Gegenstand anhaltenden Interesses, auch wenn die zwei, gelegentlich auch drei oder vier alten Männer, die im Hof zusammen kamen, offensichtlich

5 *Gauri* bzw. *Gauria* ist neben *Naṣrāni* bzw. *Naṣrāniya* (Christ/Christin) die umgangssprachliche Bezeichnung für Europäer und Nord-Amerikaner (die auch halb scherzend für die Kinder von Migranten verwendet wird) und scheint sich aus dem Spanischen *el/la guiri* (Tourist) abzuleiten, vgl. Juntunen (2002): 45.

nichts auf den Photos erkennen konnten, auch wenn sie sich diese unmittelbar vor ihre Augen hielten. Sie hatten aber ein sehr klares Bild davon, was der junge Europäer wollte: »Geh doch besser zum [historischen Altstadtort] Bab Mansour, dort gibt es Folklore, dort kannst Du Photos machen.« Während die Frauen in vor ihnen stehenden Körbe die Opfergaben der fast ausschließlich weiblichen Besucherinnen – Brot, Kerzen, bescheidene Geldmengen und Flaschen mit Blütenwasser – unter einem grünen Tuch verschwinden ließen, beruhigten sie mich – »doch da gibt es auch die richtige *ḥaḍra*«, sagte mir eine und deutete eine Trommel auf ihren Schultern an und schlug mit ihren Händen rhythmisch über die Schulter in die Luft. Ich erkundigte mich nach dem Schrein, der an der Wand aufgebaut war und den viele Frauen berührten: sie legten eine Hand auf den Schrein oder auf einen Stein, der oben auf lag und bewegten lautlos die Lippen. Einige bückten sich tief hinein und zündeten eine Kerze an, eine Frau strich über das Tuch, das den Schrein bedeckte und fuhr dann mit ihrer Hand kräftig durch die Haare eines kleinen Mädchens in ihrer Begleitung. »*Lalla 'Aiša*«, war die knappe Antwort, die auf die »launische und rachsüchtige Dämonin« der Bruderschaft verwies (Crapanzano 1980: 5, m.Ü.), aber offensichtlich keine weiteren Diskussionen anregen sollte.

Es war, wie ich später erst wirklich einzuschätzen lernte, *Ša'bān*, der Monat, der nach dem islamischen Mondkalender dem Fastenmonat Ramadan vorausgeht und an dem die Dämonen besonders aktiv sind, bevor sie bis zum Ende des Ramadans inaktiv werden. Das stockende Gespräch erstarb vollends, als drei Hühner als Opfergaben vorgebracht wurden. Dem greisen Vorsteher der Bruderschaft, dem *muqaddim*, wurde mühsam aufgeholfen und er lief erst schwankend, dann ein wenig sicherer mit den Hühnern hinüber zum Feigenbaum, der in der Mitte des Innenhofs zwischen den Grabplatten stand und legte sich das erste Huhn zur Opferung vor dem Stein- bzw. Schutthaufen am Baum zurecht. Mit einem »*Bismillah* [im Namen Gottes]«, schnitt er dem Huhn die Halsschlagader durch, das zuckende, weiße Bündel flog flatternd durch die Luft und ich hatte Angst, es könnte mich treffen. Zusammen mit den kleinen Kindern, die ihre Mütter begleiteten, schaute ich wie elektrisiert der Opferung und dem durch den Innenhof trudelnden Huhn zu und konnte mich nur mühsam beherrschen, aufzuspringen und zum Gespött der Versammlung zu werden, weil ich vor einem verendenden Huhn davonlaufe. Einige der Frauen stimmten mit dem alten *šaiḥ* eine *fathā*, Preisungen des Propheten und seiner Tochter an.<sup>6</sup> Als er sich nach der Opferung des zweiten Huhns wieder zu uns

6 El-Tom hat, in Anlehnung an die *fatiḥa*, die Er-Öffnungssure des Korans, den gelungen Vorschlag gemacht, die *fathā* als Türöffner zwischen der diesseitigen und jenseitigen Welt zu verstehen (vgl. El-Tom 1985: 421).

auf den Boden setzte, nahm er ein kleines Mädchen liebevoll in die Arme und herzte es. Ob ich Familie hätte – sie staunten als sie hörten, dass ich (frisch) verheiratet und Vater eines Sohnes war. Ich wurde statt meiner dreißig auf knapp über zwanzig Jahre geschätzt. Ich fragte noch einmal nach der *ḥaḍra*, und ob sie jeden Freitag stattfinden würde, und ein anderer, älterer *Ḥamdūši* forderte mich väterlich auf, jetzt doch mal zum öffentlichen Platz vor dem Stadttor, dem Bab Mansour, zu gehen, dort würde ich die *ḥaḍra* schon finden. Als ich am Stadttor vorüber lief, war keine Bruderschaft zu sehen. Doch aus lauter Freundlichkeit werden sie mir in der Woche darauf eine kleine *ḥaḍra* vorführen und mir die Tanzschritte vormachen – damit ich auch etwas gesehen habe, wo ich doch ständig die Mühe der Anreise auf mich nahm. Frauen werden dabei die Trommeln schlagen, denn Männer in ausreichender Zahl fehlten 2003 in der *zāwiya*. Sie werden mich auffordern, sie zu fotografieren und lachend die Tanzschritte des *Ḥamdūšis* kommentieren. Und sie werden mich auch väterlich/mütterlich unterstützen, als ich von jungen Männern und Frauen aus der Nachbarschaft ins Kreuzverhör genommen werde, um meine Absichten und meine Religionszugehörigkeit zu überprüfen.

Wie bereits die unterschiedlichen Begegnungsverläufe am Heiligtum der 'Isāwa-Bruderschaft, schlicht *Šaiḥ al-Kāmel* genannt, zeigen, ist Öffentlichkeit in Marokko gendered, d.h. nach Geschlechtern strukturiert. Die mir wohlgesinnten Männer am Eingang verwalteten den Zugang zum Heiligtum und die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, die sich an diesem Ort manifestiert. Dadurch stand die Frage der religiösen Zugehörigkeit und (damit auch) der rituellen Reinheit im Vordergrund und führte im Gespräch direkt in eine Diskussion um rechte, religiöse Lebensführung über. Öffentlichkeit bzw. Begegnung im öffentlichen Raum beinhaltet eine (angestrebte) Übereinstimmung über legitime, soziale Praxis, die gegenüber einem nicht-muslimischen Europäer an religiösen Werten und Diskursen festgemacht wurde. Die Frauen dagegen, die zugleich mehrheitlich das Klientel der *Ḥamadša* bilden und die sakralen Räume zum gemeinsamen Treffen außerhalb des Hauses nutzten, fanden mein Interesse an den ihnen vertrauten Praktiken nicht anstößig und noch weniger eine Frage meiner dogmatischen Orientierung – jenseits also von offiziellen Diskursen einer ›richtigen‹ Religionszugehörigkeit und ›offiziellen‹, d.h. an der sunna orientierten Islam, aus dem die *Ḥamadša* nach landläufiger Meinung herausfällt (vgl. Crapanzano 1981: 7).

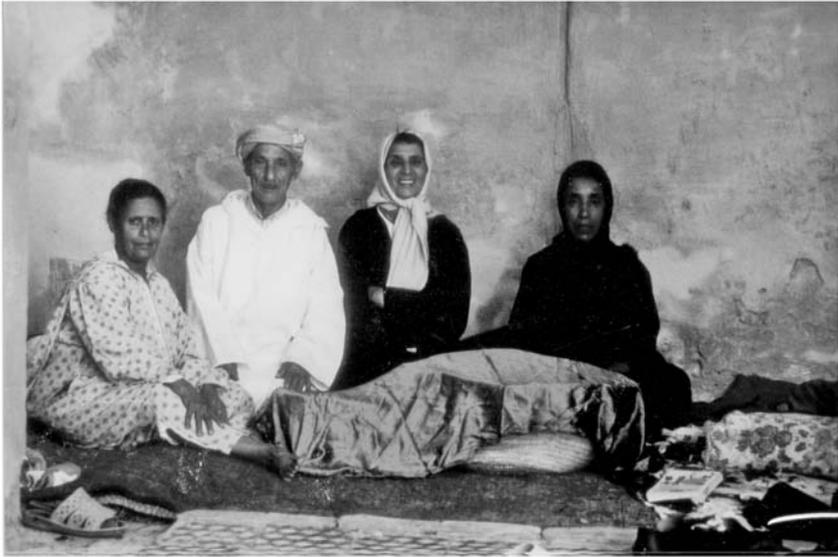


Abb. 2: Der Muqaddim der Ḥamadša und Adeptinnen vor dem Opferkorb in der zāwiya 2003

Rituelle Praktiken der Selbstverletzung im öffentlichen Raum, wie sie Crapanzano in seinem Buch einleitend beschreibt, sind heute bis auf die wenigen Tage im Jahr, an denen Heiligenfeste begangen werden, unüblich und vermutlich unerwünscht. Gleichwohl gibt es Orte, an denen sich die andere Welt (*al-ʿālam al-aḥur*) der Heiligen und Dämonen manifestiert und die für rituelle Praktiken im halb-öffentlichen Raum der Adepten aufgesucht werden können – Orte wie das Mausoleum des *Šaiḥ al-Kāmel* oder die *zāwiya* der Ḥamadša. Zugleich verwiesen mich die Männer und Frauen, die sich des jungen Deutschen so freundlich annahmen, zu Recht auf die ›Folklore‹ der Bruderschaften im Rahmen öffentlicher, nationaler Feiern, wie dem kleinen Spektakel, das sie vor dem Stadttor vermuteten und bei dem vermutlich *ʿIsāwa* und *Gnāwa* aufgetreten sind. Hier präsentieren sich die Bruderschaften der Öffentlichkeit und bringen ihre Tradition im öffentlichen Raum zur Geltung – die Bruderschaft der Ḥamadša von Meknes allerdings war bei meiner Ankunft nicht in der Lage, sich für solche Auftritte zu organisieren und war im öffentlichen Raum allgemein wenig anzutreffen.

## DIE 'ISĀWA

Die größere und über Marokko hinaus im weiteren nordafrikanischen Raum zu findende Bruderschaft der 'Isāwa besetzt dagegen erfolgreich den öffentlichen Raum kultureller Tradition und so war ihr zentrales Heiligtum folgerichtig sofort zu finden, ja bereits in meinem Reiseführer verzeichnet gewesen. Obgleich ich die Studie Brunels in der Vorbereitung der Feldforschung zur Kenntnis genommen hatte, war ich an den 'Isāwa allenfalls am Rande interessiert – vielleicht weil ich zu Beginn meines Forschungsaufenthalts in Fes beständig auf die Folklore der 'Isāwa und der weiteren, sehr populären Bruderschaft der *Gnāwa*, gestoßen wurde und weil ich trotz meiner Ausbildung in selbstreflexiver Anthropologie und aller theoretischer Skepsis gegenüber so etwas wie ›Authentizität‹ genau danach suchte: nach den sakralen Kontexten jenseits öffentlicher Vermarktung. Rückblickend denke ich, dass dabei meine eigene Sozialisation in einer protestantischen Pastorenfamilie eine wichtige Rolle gespielt hat, wodurch für mich ›wahre‹ Religiosität und Spiritualität eng mit ›Innerlichkeit‹ verbunden ist und meine Erwartungshaltung eine Suche nach den ›mystischen‹ Kontexten der Trancetänze und Besessenheiten in den Mittelpunkt stellte, die eine zentrale Rolle im Werk Crapanzanos (1981), aber auch Brunels (1926) und Weltes (1990) einnehmen.

Die 'Isāwa traf ich zu Beginn meiner Feldforschung fortwährend auf öffentlichen Bühnen – zuerst auf Hochzeiten, die in dem Haus meiner Gastfamilie in Fes abgehalten wurden, bei denen sie als bezahlte Musiker die Braut bei ihrem festlichen Einzug begleiteten, um dann hinter Mikrofonen Platz zu nehmen und einige feierliche Lieder zum Besten zu geben. An diesen musikalischen Aufführungspraktiken hatte ich zu Beginn meiner Forschung nur geringes Interesse – ich verkannte, dass sich mir über diese kommerzielle Praxis ein wichtiges Betätigungsfeld der Bruderschaften und davon ausgehend, unterschiedliche Bereiche ihrer Tradition bereits erschlossen. Doch die Widerstände in meinem Umfeld auf der Suche nach Heiligengräbern und Bruderschaften war zu Beginn so groß gewesen, dass ich die ständigen Verweise auf Fernsehauftritte und Akrobatik – nicht zu Unrecht – als Schutzmauer gegenüber dem Europäer wahrnahm, der gekommen war, wie es später ein kluger, alter *Ḥamdūši* ausdrücken sollte, um »unsere Geheimnisse zu verkaufen« bzw., wie mir eine meiner Sprachlehrerinnen vorhielt, um in Europa zu erzählen, diese Traditionen seien »marokkanischer Islam«. Sie implizierte damit, dass ich an einer postkolonialen Fortschreibung orientalistischer, d.h. abqualifizierender Reisebeschreibungen Interesse hätte (vgl. Said 1978).

Beim ersten großen Heiligenfest, das ich in Fes miterleben konnte, dem *mūssim Mūlay Idrīs*, hatte ich keine Ḥamadša im langen Zug der Bruderschaften ausfindig machen können. Die kostümierten 'Isāwa, die in verschiedenen Formationen in dem Zug der aufmarschierenden Bruderschaften zu finden waren, bedeuteten dem jungen Europäer mit der Fotokamera mit Handzeichen und finsterner Miene, dass er Geld zu zahlen habe, wenn er Photos mache. Und doch waren es diese selbstbewussten, kostümierten, häufig jungen Männer, deren Musik und Tanzschritte die Aufmerksamkeit der Umstehenden besonders auf sich zogen – und denen Segenskraft, die sie im Zeichen ihres Heiligen evozierten, zugesprochen wurde.



Abb. 3: Öffentliche Segnung ('Isāwa)

Ihr eigenes Heiligenfest feiern die Bruderschaften der 'Isāwa in Meknes zum Zeitpunkt des Prophetengeburtstags – *al-milūd an-nabawi*. Dann bringen sie ihre Opfergaben in öffentlichen Prozessionen zum Grab ihres Gründungsheiligen, zum Mausoleum des *Šaiḥ al-Kāmel* gleich außerhalb der Stadtmauern der historischen Altstadt. Dort erlebte ich bei meiner Wiederkehr zu einer zweiten *pre-study* 2005 die für mich noch verwirrende Vielfalt der Bruderschaften, deren öffentliche Erscheinung von ekstatischer Trance bis hin zu kleinen Musikdarbietungen am Straßenrand reichten. Als ich am Abend erschöpft von den vielen Eindrücken ins Hotel zurückstrebte, kam mir eine 'Isāwa-Bruderschaft entgegen, die in einer wogenden Menge von Pilgern zum Heiligtum strebte. Frauen warfen ihre Haare durch die Luft und wurden in wilder Trance von Beglei-

terinnen oder Begleitern gehalten und geschützt, junge Männer liefen, den Namen Gottes skandierend, den reitenden Oboe-Spielern und den Trommlern voraus; und öffentliche Ordnungshüter liefen zurückhaltend mit, um im Falle einer überbordenden Ekstase oder Streitigkeiten einschreiten zu können. Ich war tief beeindruckt, wie es wohl jedem Beobachter, der zum ersten Mal auf so einen Umzug trifft, aber auch vielen Marokkanerinnen und Marokkanern immer wieder ergeht, und zog mit den Menschen in Richtung Heiligtum. Im Dunklen auf dem großen Vorplatz angekommen, formierte sich ein Kreis aus mehreren hundert Männern aller Altersklassen, die – sich gemeinsam an den Händen fassend – ihre Oberkörper vor und zurück warfen und lang und gedehnt den Namen Gottes in die Nacht riefen – »allah!«

Bereits im Umzug hatte ich zwei Männer beobachtet, die ein Video der Veranstaltung drehten. Als die Menge sich irgendwann langsam zerstreute, ging ich auf sie zu und frage, ob es wohl möglich sei, den Film anzuschauen oder gar zu kopieren – ich bekam ihre Adresse und saß einige Monate später mit einem von ihnen im *Club d'Agriculture* in Rabat, um einer Aufführung der 'Isāwa beizuwohnen.

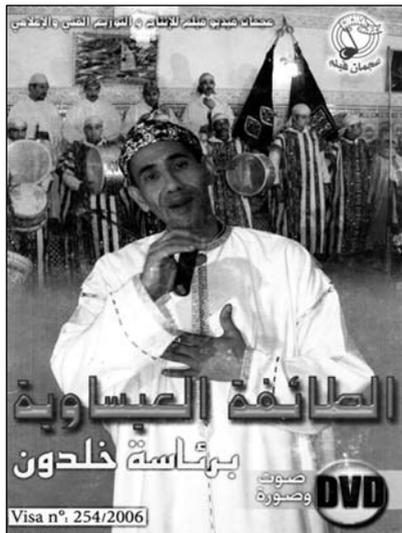


Abb. 4: 'Isāwa-Konzert. Präsentation einer 'Isāwa-Bruderschaft und ihres Vorsitzenden, Muqaddim Khaldūn, auf einer DVD Hülle

Mir schien die Veranstaltung nach den Erlebnissen am Prophetengeburtstag zumindest verwunderlich: Familien saßen an runden Tischen und schauten Limonade oder Tee trinkend einer Gruppe von 'Isāwa zu, die auf der Bühne eini-

ge ihrer Lieder aufführten – sogenannte *qṣā'id* (Sg. *qāṣida*), in denen Gott und der Prophet gepriesen wurden – und schließlich noch durch einen Sänger dialektalarabischer, religiöser Poesie (*melhūn*<sup>7</sup>) verstärkt wurden. Die Anwesenden stammten zu einem großen Teil aus der Universität in Rabat und begrüßten mich herzlich über das Mikrofon: Martin, den Studenten aus Deutschland, der ein *baḥt*, eine Studie, zu den 'Isāwa durchführt. Die für mich unvermittelt kommende Ansage wurde mit anhaltendem Applaus quittiert; verlegen bedankte ich mich durch ein Winken.

Mein Gastgeber, der mich großzügig mit Filmmaterial aus seinem privaten Archiv und mit Erklärungen versorgte und, wie sich herausstellte, selbst ein ausgewiesener Sozialwissenschaftler mit Feldforschungserfahrung war, verlangte schließlich nach den Oboen-Spielern und begann mit einigen Anwesenden die *ḥaḍra*, den gemeinsamen Tanz zu den instrumentellen Preisungen Gottes, bei dem die Adepten dissoziieren können. Außer Atem und leicht erschöpft kam er hinterher strahlend auf mich zu: »Jetzt hast Du eine echte *ḥaḍra* gesehen« – das Gefühl der Befriedigung, das er im Laufe des gemeinsamen Abends noch ein paar Mal angesichts dieser *ḥaḍra* hervorhob (*»je suis très satisfait«*), konnte ich später, als ich selbst aktiv an *ḥaḍra*-Zeremonien teilnehmen durfte, gut nachvollziehen.<sup>8</sup> Doch es ging für meinen Gastgeber noch um eine andere Ebene, die mir als Ausländer verschlossen blieb. Ich hätte gesehen, dass er »ein echter 'Isāwi« ist – seine Familie waren *šurfa*, (Sg. *šarif*), Nachfahren des Propheten im weiteren, aber des Heiligen der 'Isāwa im engeren Sinne. Jedes Jahr trafe er sich mit seiner ganzen Familie in Meknes zum *mūssim*, erklärt er mir. Dies wäre ihr *'aṣl*, ihr Ursprung. Sein Vater fühle dort die 'Isāwa noch viel intensiver als er – ihm würden Tränen in die Augen treten, sobald er die Musik höre. Diese körperliche Reaktion hatte ich auch bei anderen, alten Männern erlebt, die von klein auf in die Gemeinschaft der 'Isāwa integriert waren und schon beim gemeinsamen Ansehen eines Rituals auf meinem Computer anfangen, sich die Augen zu trocknen, obwohl sie nach eigenen Worten dieser Tradition nicht mehr anhängen und sich für die rechte Lebensführung allein an den heiligen Schriften orientierten.

Es waren Videofilme aus seinem Filmarchiv, durch die ich zum ersten Mal Ritualsequenzen zu sehen bekam, in denen sich Menschen gemeinsam schüttelten vor Weinen und später in wilde Trance fielen, die sie zum Teil als »Löwen«

7 Vgl. zur *melhūn* Poesie: Vocke (1990).

8 Ich habe im Laufe meiner Feldforschung verschiedentlich aktiv als Tänzer in der Reihung der Adepten, häufig eher ungenau, mitgetanzt, die Erfahrung einer Dissoziation habe ich dabei einmal gemacht.

in einer ausgefeilten Trancechoreographie ausagierten. »Das ist etwas besonderes, das gibt es nicht sehr häufig«, erklärte mir mein Gastgeber, der mit mir zusammen gebannt auf den Bildschirm blickte. Er hatte diesen wie andere Filme von einem Cousin aus Meknes bekommen, zum Teil waren sie von einem Fernsehapparat abgefilmt. Er erklärte mir geduldig, dass diese Bruderschaften vom Lande aus dem *ġarb*, dem Westen, kamen und sich im Ritual wie in Kleidung und Zusammensetzung von den 'Isāwa aus Meknes, den 'Isāwa der Medina (der (Alt-)Stadt), unterschieden. Beiläufig zeigte er auf eine Frau mit einem auffälligen Kopftuch und einen Mann, die Seher wären – und damit eine Tätigkeit ausübten, die *ḥarām* (religiös verboten) im Islam wäre. Später am Abend trafen wir uns mit einer Gruppe seiner Freunde in einem Café. Sie waren alle studiert, Lehrer, Ingenieure und Mitglieder der einflussreichen *Istiqlāl*-Partei.<sup>9</sup> Als sie hörten, dass ich zu den 'Isāwa eine Doktorarbeit vorbereite, waren sie besorgt. Der Wortführer der zugestoßenen Freunde sah das Hauptproblem nicht in der Häresie, sondern, ganz in der Tradition der *Istiqlāl*-Bewegung, die sich während der kolonialen Fremdherrschaft der Franzosen gegen die Heiligungskulte und lokalen Sufi-Gruppen im Kampf um nationale Einheit positioniert hatte, in der Weltabgewandtheit der Gruppen: Islam bedeute fünf mal am Tage zu beten und dann produktiv zu sein in der Gesellschaft:

Der Prophet hat sich nach einem Mann erkundigt, der sich den ganzen Tag in der Moschee aufgehalten und dort gebetet hat: Wie dieser sich wohl unterhalten könne? Als er hörte, dass sein Bruder den ganzen Tag arbeite, um diesen zu unterstützen, machte er klar, dass es der Bruder ist, der gottgefällig lebt und des göttlichen Segens teilhaftig wird.

Mit diesem *ḥadīth* untermauerte der Redner den Anspruch der Unabhängigkeitsbewegung, bis heute die marokkanische Nation rechtmäßig politisch zu gestalten. Es ginge nicht, so die Männer weiter, dass ich anschließend nach Deutschland fahre und erzähle, das sei Islam (was ich nicht vor hatte), Europa und Amerika wären, so die fast einhellige Meinung am Tisch, sowieso gegen den Islam – es war die Zeit des zweiten Irak-Krieges (Mai 2003). Auf mein Nachfragen, warum der König denn bei den Heiligenfesten auftritt und die Bruderschaften zu seinen Ehren regelmäßig die Straßen säumen, erklären sie mir, dass er auf diese Art und Weise den islamistischen Strömungen im Lande entgegen arbeiten wolle. Nach einigen erregten Diskussionen blieb ich allein mit

---

9 Zur gegenwärtigen Parteienlandschaft in Marokko und ihrer Geschichte vgl. bspw. Ben-Layashi (2007).

meinem Gastgeber und einem weiteren Freund zurück. Wichtig wären heute doch wechselseitig durchzuführende Studien, fassten sie die Diskussion zusammen, Studien zu ›Islam propre‹ und ›Christianisme propre‹, wie sie auf Französisch erklärten.

Auch diese ersten Kontakte mit den Traditionen der 'Isāwa enthalten rückblickend bereits wesentliche Elemente der Herstellung und Gestaltung von Öffentlichkeit, der ich in dieser Arbeit nachgehen möchte. Dies betrifft die mediale Archivierung von Aufnahmen häuslicher Trancerituale über die Ausrichtung von Hochzeiten bis hin zur Besetzung des öffentlichen Raumes bei Heiligenfesten bzw. die künstlerische Inszenierung religiösen Liedguts bei Versammlungen der universitären Elite des Landes. Ich wurde vertraut gemacht mit der Wichtigkeit von Genealogien für die Situierung im öffentlichen Raum und der Pflege des *'aṣl*, der genealogischen Herkunft, in lokalen Kontexten im Rahmen dieser Bruderschaften. Zugleich hatte ich Adepten der Bruderschaften in einem öffentlichen Tranceritual gesehen und die ambivalente Einstellung der staatstragenden Elite des Landes zu diesen Traditionen und Praktiken kennengelernt. Und vor allem war mir deutlich geworden, wie sehr meine Begegnung mit den Menschen in Marokko in postkolonialen Zusammenhängen stattfand, in denen die Neugier eines Europäers für lokale Traditionen skeptisch stimmt. Darüber hinaus waren meine Besuche in sakralen Räumen von Unreinheitsvorstellungen bezüglich meiner Religion, wie von Misstrauen gegenüber einem Europäer geprägt. Dies verweist bereits auf sog. islamistische Diskurse, deren Ansprüche, einen wahren Islam zu rehabilitieren, das Umfeld der Ḥamadša und 'Isāwa prägen. Meine Feldforschung fand nach den Terrorattacken vom 11. September 2001 in New York und nach verheerenden Bombenattentaten in Spanien und in Marokko selbst statt, und nicht nur einmal wurden meine Informanten und Freunde vor mir gewarnt, sie könnten nicht sicher sein, ob ich vielleicht ein Terrorist sei.<sup>10</sup>

---

10 Tatsächlich wurde nach dem Ende meiner Forschung am 13. August 2007 ein Attentat auf einen Touristenbus am *Place el Hedim* verübt, bei dem der Attentäter ums Leben kam. Wie bei den anderen Attentaten in Marokko war er ein ortsansässiger Marokkaner, ein Umstand, der von öffentlichen Diskursen und der Kampagne »*ne touche pas à mon pays*«, die nach den Attentaten in Casablanca 2003 einsetzte, verzerrt wurde, insofern hier grundsätzlich die Gefahr des Terrorismus als »von außen kommend« thematisiert wurde. Anders als die Attentäter von Casablanca war der Attentäter von Meknes zudem ein Ingenieur, der auf einer staatlichen Stelle ein finanziell unbesorgtes Leben führte (vgl. Attentäter von Meknes 2007).

## IN MEKNES – SELBST- UND FREMDVERORTUNG

Meknes ist eine Stadt mittlerer Größe, deren ursprüngliche Bedeutung als eine der vier Königsstädte von Marokko sich in den Ruinen der historischen Anlagen des Sultans *Mūlay Ismāʿīl* niederschlägt – für die sie den Titel des ›Weltkulturerbes‹ der UNESCO tragen darf. Einige große Hotels konnten sich in Meknes halten, und zur Zeit meiner Forschung hatten sich auch einige Riads etabliert, die in schön renovierten Häusern der Altstadt Unterkünfte für Individualreisende zur Verfügung stellten. Doch in der Regel fuhren Touristen nur kurz durch Meknes durch, schauten sich das von einem französischen Baumeister für Sultan *Mūlay Ismāʿīl* erbaute Stadttor Bab Mansour an und warfen, nach dem Besuch der Grabstätte *Mūlay Ismāʿīl* – eines der wenigen, frei zugänglichen Heiligtümer für Nicht-Muslime in Marokko – einen Blick in die, 2006 renovierten Ruinen der königlichen Pferdeställe und Kornspeicher und auf den künstlich angelegten See aus dieser Zeit imperialer Größe, bevor sie in das mit knapp einer Million Einwohnern doppelt so große Fes weiterfuhren um die größte, mittelalterliche Stadanlage der islamischen Welt zu erleben und zu besichtigen. Als Haupt- und Verwaltungsstadt der Region Meknes-Tafilalt zieht es jedoch weiterhin Marokkaner aus ländlichen Gebieten zur Arbeitssuche in die Stadt, was zu einer ›Krise im Wohnungsmarkt‹ geführt habe, wie ein Freund klagte, der mir bei meinem endgültigen Umzug nach Meknes half eine Wohnung zu finden. Ich versuchte mich in der Medina niederzulassen, der Altstadt, in nicht allzu großer Entfernung der *zāwiya* der Ḥamadša und des Mausoleums von *Šaiḥ al-Kāmel*. Schließlich wendeten wir uns an einen *semsār*, einen Makler, der weithin als integer galt und den Auftrieb von Menschen und Informationen in seinem Friseurgeschäft für diesen Zweck nutzte. Er vermittelte mich in eine Wohnung in einem ›guten‹ Viertel am Rande der Altstadt. Nach allem, was ich weiß, war ich vermutlich der einzige Europäer, der zu dieser Zeit hinter den Altstadtmauern lebte – möglicherweise von einigen eingeheirateten Frauen abgesehen, zogen es Europäer in der Regel vor, in der kolonialen Neustadt, in *Ḥamriya*, zu leben.<sup>11</sup> Wie ich erst sehr viel später herausfand, war ich jedoch nicht der erste *Gawri*, der sich für einen längeren Zeitraum hier niederlassen wollte und war folgerichtig in der Nähe der *zāwiya* der Derqaua Bru-

---

11 Der rege Handel mit Europäern die Altstadt Häuser als Ferienresidenzen oder Spekulationsobjekte kauften, konzentrierte sich vor allem auf Fes, Marrakesch und Rabat. Um einem wachsenden Ausverkauf der Altstädte vorzubeugen, wurde offensichtlich per Erlass verfügt, dass nur noch in Eigentumsgemeinschaft mit einem marokkanischen Staatsbürger ein Haus erstanden werden darf (mündliche Mitteilung eines marokkanischen Freundes 2008).

derschaft untergebracht worden. Spätere Informanten und Freunde, die in den 1960er Jahren in diesem Teil der Medina aufgewachsen waren, erinnerten sich noch gut an die blassen, bärtigen, jungen Männer, die auf dem Weg zur und von der *zāwiya* die gepflasterten Straßen entlangliefen und sich mit anderen, europäischen und amerikanischen Konvertiten im Sufismus schulten. Ich selber habe aber in der gesamten Zeit meiner Feldforschung keine Ausländer entdecken konnte und auch nie den Zugang zu dieser Bruderschaft gesucht oder gefunden. Außerdem galt die benachbarte Moschee, die ›Oliven-Moschee‹, als eine der schönsten der Stadt, in der bereits ›die Amerikaner‹ Filme gedreht hätten. Der Muezzin, der hier zum frühmorgendlichen Gebetsruf tätig wurde, beendete gelegentlich meine Zeit am Schreibtisch, wenn ich von Abendveranstaltungen spät nach Hause gekommen war und machte mich für die Schönheit koranischer Rezitation empfänglich. Vor allem aber war ich hier im Viertel der 1816 vom Sultan *Mūlay Slimane* freigelassenen, christlichen Sklaven untergebracht worden – die sich so zahlreich in diesem Viertel niederließen, dass sie offenbar eine Kirche unterhielten, die 600 Menschen fassen konnte (Berrada 2005: 80). Meine Verortung in dieser Gasse am Rande der Altstadt beim Bab Gnāwa (einem Tor zur Medina) entsprach zugleich einer Verortung in einem ›kulturellen Gedächtnis‹ (Assmann 1992) vor Ort. Hier gehörte ich her, fand mein *semsār*, »es ist ein gutes Viertel für Dich«, in dem sich örtliche Kultur dem fremden Blick präsentiert und kulturelle Fremdheit bereits – im Falle der freigelassenen, christlichen Sklaven – Raum gefunden sowie – im Falle der nach spiritueller Heimat suchenden Konvertiten – Brücken geschlagen hatte. Außerdem war es weit weg von den magischen Kontexten der *zāwiya* und Dämonenschreine am anderen Ende der Altstadt.

Meine Wohnung lag in einem typischen Altstadthaus im ersten Stock um einen Innenhof, den ich mir mit drei bis sechs anderen, wechselnden Mietparteien teilte – lediglich eine Familie über mir und ein altes Ehepaar mit einem erwachsenem Sohn unter mir schienen dauerhafte Mieter zu sein. Das Haus war einigermaßen baufällig und Türen und Fenster schlossen schlecht oder waren nicht vorhanden, so dass ich lernen musste, meine Ansprüche an Privatsphäre zurückzustecken – obgleich ich über den Luxus einer eigenen Dusche und einer europäischen Sitz-Toilette mit eingebauter Wasserspülung verfügte. Meine, durch eine Sperrholzplatte von der Wohnung abgeteilte Toilette grenzte an die Küche meiner Nachbarn, die nicht bis an die Decke durchgezogene Wand war notdürftig durch Pappe verlängert worden, die einzigen Fenster der Wohnung öffneten sich zum Innenhof. Geschlechtsverkehr, Toilettengänge (die Toiletten anderer Wohneinheiten befanden sich im Flur und mussten geteilt werden), Streit und Freude wurden akustisch von den Menschen im Hause ge-

teilt. Bald wussten die Menschen nicht nur im engeren Viertel von meiner Existenz in der Wohnung der verstorbenen *Hāğā*<sup>12</sup> – einer Wohnung, die mit zwei kleinen und einem großen Zimmer, dem repräsentativen Salon, für mich zu groß und im Winter weder warm noch trocken zu bekommen war. Anders als geplant, kamen meine Frau und mein Sohn nicht nach, da die Studien von Anna und eine erneute Schwangerschaft es ratsam erschienen ließen, die Zeit der Feldforschung durch gelegentliche Besuche zu überbrücken. So blieb ich mit dieser zu großen Wohnung zurück, die für viele meiner Informanten, die sich mit ihren fünf Kindern eine eineinhalb Zimmer-Wohnung teilten, oder wo drei Generationen auf vier Zimmer verteilt lebten, luxuriöse Ausmaße hatte. Durch die alten, feuchten Mauern in der Altstadt und fehlenden Heizungen in nassen Wintern litten viele Menschen an Gicht und Rheuma. Die sowieso schon feuchten Mauern und der feuchte Grund in der tiefer gelegenen engen Gasse, in der ich wohnte, zogen zusätzlich Feuchtigkeit von einem nahe gelegenen *hamām*, einem öffentlichen Badehaus.

Wie gut informiert die Menschen über meine Präsenz waren, wurde mir klar, als ich eines Freitagnachmittags in meiner weißen (festtäglichen) *ğillāba* durch die Gassen von der *zāwiya* zu Freunden unterwegs war. Ein kleiner Junge erkundigte sich bei seinem Freund nach meiner Person und bekam treffend zur Antwort: »*Al-ḥmaq, li dīma fi-zāwiya* [der Verrückte, der ständig in der *zāwiya* ist].«

## MEKNES – DIE FORSCHUNG

Was diese, vielleicht gerade mal 10 Jahre alten Kinder zum Ausdruck brachten, wurde mir etwas weniger geradeheraus von vielen jungen Leuten zwischen 15 und 45 Jahren vermittelt: dass ich mich mit einem sterbenden, eigentlich uninteressanten Teil der marokkanischen Traditionen beschäftigte, der für sie keine Relevanz hatte. Ich war es, der die Versammlung im Innenhof neu aufwertete, obwohl ich leicht »verrückt« sein müsse, für die Vorstellungen und Praktiken der alten Frauen und Männer von so weit her angereist zu sein.

Einige junge Leute betraten die *zāwiya* der Ḥamadša nur mit größtem Unbehagen, und nur, wenn es sich nicht vermeiden ließ. Sie fühlten sich als Fremde, am Ende meiner Feldforschung fremder als ich selbst, der *Gawri* aus Europa, der ein (adoptiertes) Kind der Gemeinschaft geworden war. Der währ-

---

12 Ehrentitel für eine Frau, die ihrer religiösen Pflicht der Pilgerfahrt nach Mekka nachgekommen ist, vgl. für eine Beschreibung der *Hāğā*: Hammoudi (2007).

rend meines Aufenthalts neu gewählte *muqaddim* hatte sich vor meiner Ankunft von den Sufi-Gruppen der Altstadt, bei denen er in jungen Jahren zu Ansehen gekommen war, abgewendet, nicht zuletzt, weil er in dem hart umkämpften Geschäft der Folklore kein Bein mehr auf den Boden bekam, um sich ein beständiges Einkommen zu sichern und eine Gruppe an Musikanten und Adepten zusammenzuhalten. Ohne eigene finanzielle Ressourcen ließ es sich in diesem Geschäft offensichtlich nicht so groß werden, dass die Einnahmen das ganze Jahr über zum Lebensunterhalt reichen würden. Meine Ankunft hätte ihn ›aufgeweckt‹, wie er mir gegenüber immer wieder betonte, nicht zuletzt meine Person hätte ihn bewogen, sich wieder in dieses Umfeld einzubringen, obgleich er auch nach der Wahl zum Vorsteher weiterhin seinem Handwerk eines *‘awād* nachgehen musste. Doch teilte er mit mir die Neugierde zur Wiederentdeckung der eigenen Traditionen und verstand die Möglichkeiten folkloristisch-touristischer Geschäfte, die sich nicht zuletzt in meiner Person zu verkörpern schienen.

Mit anderen Worten: die traditionell in den unteren Strata der Gesellschaft angesiedelten Sufi-Gemeinschaften der Ḥamadša und, etwas weniger ausgeprägt, der *‘Isāwa* durchlaufen zu Beginn des 21. Jahrhunderts Transformationsprozesse und Auflösungserscheinungen, die im Laufe der Arbeit beschrieben werden sollen. Diese Prozesse erstreckten sich zum Zeitpunkt meiner Forschung auf die Bereiche a) der sozialen Organisation (Aufsprengung des Generationenverhältnisses, in dem das Wissen um Praktiken und Kosmologien weitergeben wird) b) der ökonomischen Austauschzyklen (ursprünglich nicht mehr (und nicht weniger) als eine periphere Ökonomie einer peripheren Gesellschaftsschicht zeitigen klassische, rituelle Dienstleistungen immer weniger einen regelmäßigen Nebenerwerb; der Niedergang traditioneller Handwerkszünfte und –berufe, in deren Kontexte die Bruderschaften in der Geschichte florierten, untergräbt zugleich diese Orte und Praktiken sozialer Kohäsion), c) der kosmologischen Orientierung (›es gibt keine Heiligen und *ṣāfi* [fertig]‹) sowie d) veränderter Formen der Evidenzerzeugung (orale Traditionen werden durch Literalität abgelöst und vor allem in neue Formen der Medialisierung überführt). Dies bedeutet aber nicht, dass die Praktiken und die von ihnen tradierten sozialen Werte der Gemeinschaften irrelevant geworden wären – sie müssen sich lediglich a) in einem sehr viel pluraler gewordenen Umfeld behaupten, mit b) neuen Formen der sozialen Vergemeinschaftung und überdehnten sozialen Netzwerken und ihrer Austauschzyklen zurecht kommen, c) dabei müssen veränderte Konzeptionen und Wahrnehmungen von Öffentlichkeit integriert werden, die einem veränderten ›religiösen Feld‹ (Bourdieu 2000) Rechnung tragen. Ausserdem müssen die Kultgemeinschaften und ihre Praktiken d) an

veränderte, alltägliche (Konsum-) Praktiken anschließen, um bedeutungsvoll zu bleiben. Die rituellen Räume, die im ›religiösen Feld‹ weiterhin gepflegt werden – und hier meine ich die konkreten Orte und Plätze, die von den räumlichen Alltagspraktiken um- und abgeschritten werden und bei Bedarf aufgesucht werden können – binden diese Transformationsprozesse aber weiter an einen Ort zurück, an dem sie Bedeutung gewinnen und der aufgesucht werden kann, wenn die Menschen versuchen, Gestaltungsraum in ihrem Leben wiederzugewinnen.

Der Gebrauch technischer Medien ist in diesem religiösen Feld allgegenwärtig. Während sich die Arenen und Öffentlichkeiten vermehren, für die die Bruderschaften operieren und die situative Nähe in den Ritualen durch den Mediengebrauch sozio-technisch restrukturiert wird, stellt sich für Ethnologinnen und Ethnologen die Frage, wie diese veränderten Bezüge und die Vielzahl an heterogenen Akteuren berücksichtigt und sinnvoll erforscht werden können. In meiner Forschung habe ich mir damit geholfen, meinen Gesprächspartnern und ihren Praktiken zu folgen – wodurch ich entgegen meines ursprünglichen Interesses immer wieder auf ihre Medienpraktiken gestoßen wurde und auch alle Tätigkeiten verfolgte, die meine Informanten ›Folklore‹ nannten. Dabei wurde mir deutlich, dass es nicht sinnvoll wäre, ›online-‹ und ›offline-‹ Praktiken, oder schaustellerische Folklore-Tätigkeiten von sakralen Trance-Ritualen konsequent zu trennen. Vielmehr schien es mir wichtig, die unterschiedlichen Techniken und Vorrichtungen in den Blick zu nehmen, mit denen meine Gesprächspartner vor Ort ihre Handlungszusammenhänge gestalteten, erweiterten und begrenzten. Es sind weiterhin geographische Orte, an denen wir die Medienakteure antreffen und wo wir die Übersetzung und Zyklisierung beobachten können von: (1.) Zeichen, die wir im Internet oder auf Wechselmedien wie CDs finden (2.) Personen, die dort abgebildet sind oder die diese Zeichen in den Umlauf bringen und (3.) von Gegenständen und Plätzen, die verknüpft und in einen Austausch gebracht werden.

Entsprechend werde ich im vierten Teil dieser Arbeit transnational ausgerichteten Rituale untersuchen, in denen unterschiedliche Medien zum Einsatz kommen, um rituelle Kooperation im transnationalen Raum zu ermöglichen. Diese Rituale können deswegen als Medienrituale bezeichnet werden. In den Heilritualen der Bruderschaften leben Ritualexperten Besessenheitszustände aus und medialisieren rituell hervorgebrachte Segenskraft für Klienten und Besucher. Viele Migrant\*innen finanzieren diese Rituale in der Heimat oder steuern Geld- und Tieropfer bei, um sich und ihre Leiden behandeln zu lassen. So kann man in diesen Ritualen immer wieder beobachten, dass Anwesende für Migrant\*innen Geldopfer an die Ritualexperten reichen, die Fürbitten in das angereichte

Handy sprechen und die angesprochenen Klienten aus Europa oder anderswo in das Ritual integrieren. Der rituelle Raum erweist sich hier als transnationaler Raum, insofern er triadisch charakterisiert ist, aufgespannt zwischen weltweit zerstreut lebenden Mitgliedern einer rituellen Kooperationsgemeinschaft, den (rituellen) Kontexten ihrer Herkunftsländer und den Kontexten ihrer jeweiligen Wohnorte (vgl. Vertovec 1998). In den Ritualen kondensiert die Zirkulation von Personen (Meknessis, Migranten, Patienten und Heiler, Besessene und Zuschauer), Zeichen (Musik, Gesang, Rituelle Praktiken, Segen) und Dingen (Geld) im transnationalen Raum und wird neu in einen Austausch gebracht. Häufig schalten sich mehrere Menschen gleichzeitig zu den Ritualen hinzu. Während sie sich über das Telefon mit Familienmitgliedern, Orten und akustischen Räumen verbinden, Dinge zirkulieren lassen und Ritualpraktiken gestalten, verorten sie sich auch zueinander im sozialen Raum der Kultgemeinschaft als Auftraggeber, Klienten und Patienten, und damit auch in der Ökonomie vor Ort und der Migration. Telefone sind der »billige, soziale Klebstoff des Transnationalismus«, wie Steven Vertovec das einmal auf den Punkt gebracht hat (Vertovec 2004). Telefone, aber auch andere technische Medien wie Digitalkameras und das Internet, verknüpfen den Alltag von Menschen an unterschiedlichen Orten und fügen unterschiedliche Dinge, Zeichen und Personen in immer wieder neuen Konstellation zusammen. Mit Hilfe der Video-Kamera werden etwa Rituale für Abwesende aufgenommen, die diese Veranstaltungen vielleicht finanzieren oder es werden auch diese Abwesenden direkt rituell adressiert und in die rituellen Abläufe integriert.

Technische Medien müssen deswegen als Teil von medialen Praktiken im weiteren Sinne verstanden werden, die von den führenden entrepreneurs der Bruderschaften virtuos beherrscht werden. Wie wir sehen werden, entwickeln erfolgreiche Trance-Experten ihre religiöse Potenz indem sie die unterschiedlichen Interessen und sozialen Welten »in ihrer Person« vereinen und »durch ihre Person« in der jeweils anderen präsent halten können – sie behandeln und durchleben Besessenheit, gestalten Familienfeste, inszenieren marokkanische Kultur für Migratinnen und Migranten und bespielen die internationalen Bühnen der Weltmusik. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Bereich, der gemeinhin als Ökonomisierung und Folklorisierung der Kultzusammenhänge bezeichnet wird, neue Formen traditioneller Vermittlungs-, Tätigkeits- und Organisationsformen dieser Bruderschaften hervorbringt. Dabei generieren die Praktiken ihrer Adepten weiterhin einen Kommunikations- und Erfahrungshorizont, in dem sich die Akteure einrichten und ihre (veränderte) Umwelt gestalten. In der Literatur hat es sich durchgesetzt, in der islamischen Welt eine

Rückbesinnung auf ›core-practices‹ eines orthopraktischen Islams zu konstatieren (Gilsenan 1982), die nicht unwesentlich aus Migrationserfahrungen und der Scheidung von kulturellen Zusammenhängen und transkulturell gültigen, religiösen Wahrheiten resultiert (Vertovec 1998). Eine unkritische Adaption dieser ideologisierten Diskurse in der islamischen (und nicht-islamischen) Öffentlichkeit verstellt gleichwohl den Blick auf lokale Adaptionen und Übersetzungen dieser supralokalen Diskurse. Wie zu zeigen sein wird, erzeugen diese Übersetzungen als Spaltprodukt (Hauschild 2002: 280) magische Praktiken, die zur Heilung von Krisen und Neu-Ausrichtung von Individuen vorgenommen werden und die nicht zuletzt dazu dienen, Öffentlichkeiten zu strukturieren, und dabei kulturelle und lokale Intimität (Herzfeld 1997) herstellen. Die Bruderschaften sind vielleicht nicht mehr in dem Maße durch soziale Kohäsion ausgezeichnet, wie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als die für die lokalen Ökonomien bedeutenden Handwerksgilden ihre sozialen Kontexte strukturierten (vgl. Geertz 1979: 155, 1988: 82). Und doch greifen die Menschen auf die von diesen Bruderschaften gestalteten sozialen und topographischen Räume und ihre (›core-) Praktiken zurück, um sich selbst und ihre Netzwerke einzurichten und zu verorten. Damit soll gerade keine a-historische Gegenwart und a-historische Denkweise heraufbeschworen werden, vielmehr situieren sich die Bruderschaften und ihre Kultgemeinschaften in einem Wettkampf um ›die Moderne‹ und ihre Gestaltung in Marokko – ein Wettkampf, der durch beständige Transgressionen der Protagonisten gekennzeichnet ist und sich beispielsweise nicht so eindeutig durch Dichotomien wie die von Sufismus/Salafismus oder sakrale Rituale/säkulare Folklore beschreiben lässt. Die Figur des *bricoleurs* (nach Lévi-Strauss 1968), der kulturelle Elemente im Ringen um Bedeutung scheidet und neu zusammenfügt und dabei immer wieder neue kulturelle Formen schafft, scheint besonders passend, um die Beharrlichkeit dieser, seit der Frühzeit der islamischen *umma* umstrittenen Praxen zu verstehen und nicht zuletzt, um den Veränderungen und Transformationen nachzuspüren, die sich in den vielfältigen Übersetzungsleistungen dieser *bricolage* ergeben. In dieser Arbeit will ich den vielfältigen ›Reinigungs-‹ und ›Vermengungsarbeiten‹ nachspüren, die von den Anhängern dieser Traditionen und ihren Feinden vorgenommen werden. Mit ihren Widersprüchen und deren Versöhnung werfen diese religiös-kulturellen Praktiken nicht nur ein Licht auf den westlichsten Teil der islamischen Welt, sondern zugleich auf unsere gemeinsame Lebenswelt im euro-mediterranen Raum.

Die Welt der Medina in Meknes ist immer noch überschaubar – den Menschen entgeht nur wenig von den Tätigkeiten, Problemen und Freuden der Nachbarn, im Allgemeinen gibt es ein ungefähres Wissen über Herkunft und

Familie der täglich durch die Gassen laufenden Menschen. Und doch hat sich die Sozialstruktur rasant verändert – während mir die Menschen noch die Straßenzüge zeigen konnten, in denen ihre Eltern oder Großeltern in der Gemeinschaft der Großfamilie Haus an Haus gelebt haben, so dass letztlich die Schwellen in bestimmte Gassen bereits den Eingang in private Bereiche und der Zugang zu den Frauen und Kindern markierte, sind heute weite Teile der überbevölkerten Medina durch stetig umziehende Kleinfamilien gekennzeichnet, deren soziale Bindungen nicht notwendig mit der unmittelbaren Nachbarschaft zusammenfallen. Menschen, die »es geschafft haben«, ziehen aus der Enge der feuchten Häuser der Medina in die Neustadt, in großzügige Häuser oder moderne Wohnungen mit größerer Privatsphäre und im Allgemeinen geringerer Kriminalität in der Nachbarschaft. Zunehmend sind Lebensverhältnisse von weiten Netzwerken in die oder Erfahrungen mit der Migration geprägt.

Es gibt wohl nur wenige Menschen, von denen nicht mindestens ein naher Verwandter, aber häufig auch ganze Familienzweige in der Migration leben – genauso wenig aber gibt es Menschen in der Migration oder in Marokko, die nicht selbst oder deren nahe Verwandte Erfahrungen mit der magischen, jenseitigen Welt der Heiligen und Dämonen gemacht haben. Dabei sind sie unweigerlich mit dem Tätigkeitsfeld der 'Isāwa und Ḥamadša in Berührung gekommen. Insofern müssen in dieser Arbeit die transnationalen Bezüge und Prozesse in Meknes genauso zur Sprache kommen wie die lokale Artikulation, Interpretation und Rahmung dieser Prozesse. Diese Arbeit ist nicht als Migrationsstudie konzipiert, so wenig wie die Feldforschung Fragen der Migration untersuchen wollte. Gleichwohl verweist die Darstellung dieser lokalen Gemeinschaften und Praktiken in Meknes auf transnationale Gestaltungszusammenhänge, die vor Ort zum Tragen kommen bzw. von dort ausgehen.<sup>13</sup> Durch eine erhöhte, örtliche Flexibilität der Menschen und die Liberalisierungen der marokkanischen Märkte, durch die internationale Konzerne die traditionelle Basar-Ökonomie (vgl. Geertz 1979) und ihre Austauschzirkel ersetzen, kommt es zu einer Überdehnung sozialer Netzwerke vor Ort, in denen sich die Bedeutung reziproker Austauschbeziehungen verändert. Mit Lawrence Rosen könnte man sagen, dass sich die überlappenden Bindungen so weit überdehnt haben, dass sie wieder beginnen zu kontrahieren und dabei Leerstellen in den Zwischenräumen zurücklassen – Zwischenräume, die überbrückt werden müssen, um die eigenen Netzwerke zusammenzuhalten. Dies geschieht durch eine Ökonomisierung und Bürokratisierung sozialer, vormals in gegenseitigen Obligationsbezie-

---

13 Die transnationalen Netzwerke der Bruderschaft habe ich zwischen 2008 und 2011 in Brüssel und Paris untersucht und im vierten Teil dieser Studie berücksichtigt.

hungen und in alltäglicher Begegnung ausgeführten Tätigkeiten (vgl. Rosen 2002: 15). Und doch dürfen diese, in der Tat in ihrer Intensität und Schnelligkeit neuartigen Entwicklungen nicht den Blick davor verschießen, dass sowohl die Bewegung von Menschen und Gütern über weite Entfernungen als auch die Kontrolle und Ausbeutung lokaler Ökonomien durch weit entfernt liegende Machtzentren seit langem die Geschichte des Mittelmeerraums prägen (vgl. Horden und Purcell 2000). Und so haben die Menschen in ihren ökologischen und sozialen Bezügen immer wieder neue Strategien entwickelt, mit diesen ungleichzeitigen, abrupten und schwer zu steuernden Prozessen umzugehen. Der Heilige und seine Dämonen, ihre Orte und Praxen sind Teil dieser Strategien.