

Wenn Dämonen ins Essen kotzen

Alltag und Magie in Marokko

Martin Zillinger

Ein Ethnologe, der zur Feldforschung aufbricht, um mystische Bruderschaften und Heiligenkulte zu untersuchen, die schon lange vor ihm die europäische Vorstellungswelt fasziniert haben: Nun wollte ich die am Schreibtisch in der Heimat erarbeiteten Kenntnisse erproben und die magischen Kontexte des Maghrebs, die auch in arabischsprachigen Publikationen und Reportagen einen prominenten Platz einnehmen¹, *in situ* erleben. Ohne Zweifel war es auch die Neugier nach exotisch anmutenden Traditionen, die mich auf das Thema meiner Forschung gebracht hatte, nach der Begegnung mit dem »ganz Anderen«, der mir Ethnologen »fremden Fremderfahrung«² von Besessenheitskulten und ihrer Magie.

¹ Vgl. z.B. *al 'arabiya* 2007

² Vgl. Schüttpelz 2005, 328-334

Doch während der ersten Vorstudie lief ich gegen verschlossene bzw. durch weit geöffnete Türen, ohne zu finden, was ich zu suchen meinte. Die Menschen, die ich in den Sozialisationsprozessen der Feldforschung traf, mühten sich redlich, mir bei der Bewältigung der für sie »fremden Fremderfahrung« zu helfen. Ja, hieß es anfangs häufig, sie hätten auch schon von Bruderschaften gehört und von Heiligen, und meinten treffsicher die sozialen Bühnen, auf denen kostümierte Bruderschaften folkloristisch – wie sie es nannten – auftraten.

Trotz aller postmodernen Selbstreflexion an Universitäten in Deutschland und den Vereinigten Staaten, die mich gegen essentialisierende Forschungsannahmen sensibilisieren sollten, suchte ich aber zu Beginn meiner Forschung einseitig am Ende des Spektrums öffentlicher und privater Praktiken – nach dem Versteckten. Ich war unfähig die Bedeutung sozialer Bühnen sowohl für den privaten wie auch für den öffentlich-alltäglichen Bereich kultureller Praktiken in den Blick zu nehmen. Zugleich verstand ich, wie viele Ethnologinnen und Ethnologen vor mir, in der Forschungspraxis letztlich doch nicht, dass Informationen über magische Orte, Dinge und Kräfte nur

³ Vgl. Favret-Saada 1979, 30f

Sinn machten, wenn es Berührungspunkte in der subjektiven Erfahrung gibt – oder geben soll.³ Mein Gastbruder, der über die Jahre ein Freund wurde, lachte mich aus, als ich ihm mit gesenkter Stimme im Café von *ġinn* erzählte, gut-bösen Geistern, die ich finden wollte. Warum ich die Stimme senken würde, an so etwas würde er nicht glauben.

Magische Orientierungen

⁴ Malinowski 1981
⁵ Evans-Pritchard 1978

Wie bereits von Malinowski⁴ und Evans-Pritchard⁵ in ihren klassischen Studien herausgestellt wurde, verstehen (Überraschung!) auch die von Religionsethologen untersuchten Menschen natürliche Zusammenhänge, physikalische Tatsachen und soziale Umstände, sie sind nicht in einem prälogischen Denken gefangen, wie in der Tradition (einer einseitigen Lesart) Lévy-Bruhls häufig argumentiert wurde.⁶ Ihren täglichen Verrichtungen gehen sie nach, ohne sich lange mit Gedanken an magische Kräfte aufzuhalten. Die Frage, die sich dem (Selbst-)Beobachter bald aufdrängt, ist, in welchen Situationen und Kontexten Menschen den Modus ihrer Orientierung in und zur Wirklichkeit verändern – und wie sich diese unterschiedlichen Orientierungs-, Verhaltens-, und Interpretationsweisen zueinander verhalten. Nach Stanley Tambiah gehen diese möglichen Orientierungsweisen nicht ineinander auf, sondern sind vielmehr in einem Kontinuum unterschiedlicher Kommunikationsmedien und Zeichensysteme situiert. Tambiah spricht von einem »code-switching« zwischen dem logischen, referentiellen Informationspol kausaler Zusammenhänge und dem sensorischen, polyvalenten Pol unmittelbarer Erfahrung, an dem er die Magie situiert.⁷

⁷ Tambiah 1990, 84-97

Eine Woche nach unserem für mich enttäuschenden Gespräch waren mein skeptischer Freund und ich Gäste eines Deutsch-Marokkaners, der uns in einem 1980er-Jahre-Daimler mit Dortmunder Kennzeichen aufs Land brachte, um mit uns die Nacht in einem neu errichteten Gästehaus auf dem väterlichen Gut zu verbringen. Als wir im Dunklen ankamen und uns daran machten, ins ansonsten menschenleere Haus am Rande des Gehöfts zu gehen, hielt mich mein Gastbruder an der Tür zurück. »Sag *bismillah*.« Ich muß ihn verständnislos angeschaut haben. »Sag es einfach.« Nachdem ich den Namen Gottes in Form dieser im Alltag allgegenwärtigen Anrufung evoziert hatte, machte er mir den Weg frei.

Mein Freund versicherte sich beim Übertreten der Türschwelle unserer Unversehrtheit. Mit der religiösen Formel »Im Namen Gottes« positionierten wir uns in der moralischen Diskursgemeinschaft aller Muslime und verliehen uns einen sozialen Ort und eine Identität. Gegenüber dem Gastgeber verkündeten wir, dass wir ohne schlechte Absichten gekommen waren und unser Verhalten an allgemein akzeptierten Normen orientierten. Der Gottesname sollte uns aber auch schützen, denn wir drangen ein in einen Raum, der wie alle Räume belebt ist von der parallelen Welt der koranisch bezeugten *ġinn*, die uns Platz machen im Namen der höchsten Kraft.

All das lernte und internalisierte ich erst über die Jahre, in denen ich nach Marokko zurückkehrte, wobei der Blick auf die fremde Kultur meinen Blick zurück auf die eigene schärfte. Als Grenzgänger zwischen den Kulturen begann ich, viele der Praktiken zu spiegeln. Gerade in Phasen und Situationen, in denen ich als unreiner Nichtmuslim, reicher Europäer und unfertiger Student mal offensichtlich, mal subtil und mit gutem Recht ausgegrenzt wurde, aber auch in Zeiten meiner eigenen Dissoziierung in mir unvertraute Abläufe und religiöse Handlungen verhandelte ich die Paradoxien meiner Identität durch Rekurs auf eine mir vertraute, magische Tradition. Abgetrennt von den Meinen – meine Frau und meine Söhne waren in Deutschland geblieben –, musste ich angesichts sozialer Ausgrenzungserfahrungen Kraft schöpfen, um die vielschichtigen Trennungen zu überwinden. Angesichts verstörender Erfahrungen fremder Mächte, die zunehmend von mir Besitz ergriffen, und wachsender Auflösungserscheinungen meiner Identität fühlte ich immer wieder die Notwendigkeit, mich meiner selbst zu versichern, meine Grenzen neu zu bestimmen.

Diese Prozesse der Abtrennung und Vermischung versuchte ich, der lauwarmer Christ, zu steuern durch das Beten des Vaterunsers und beschwörendes Wiederholen ritueller Formeln, die mir aus meiner religiös geprägten Kindheit im Gedächtnis geblieben waren; ich regredierte auf einen Bedeutungszusammenhang, mit dessen Hilfe ich mich positionieren konnte, um die unterschiedlichen Erfahrungswege der Forschung neu auszuloten. Diese kognitive Karte bereicherte ich um Orientierungen und Praktiken auf den Forschungswegen in der kulturellen Fremde, die dadurch Teil meines Referenzrahmens wurden. Ich gewöhnte mir nicht nur an, zu den freitäglichen Zusammenkünften Opfergaben zum

Dämonenschrein mitzubringen, ich betrat meine eigene Wohnung nach einiger Zeit nur noch mit dem »*bismillah*« auf den Lippen und hängte eher zufällig, doch in Wahrheit nach einigen nächtlichen Träumen, in denen ich von der mächtigen Dämonin »meiner« Bruderschaft geträumt hatte, die neunundneunzig arabischen Gottesnamen über mein Bett.

⁸ Vgl. Hauschild / Kottmann / Zillinger 2007

⁹ Zur Bedeutung und Stellenwert religiöser Zitate vgl. Gladigow 2004

¹⁰ Vgl. Hauschild 1982

¹¹ Vgl. Taylor 1994 und die Diskussion bei Hastrup 1994

Das Wissen um die Fragilität subjektiver Grenzziehungen und Verortungen hält im gesamten Mittelmeerraum magische Praktiken im normativ-moralischen Diskurs der monotheistischen Religionen am Leben.⁸ Was in Europa vielen zu einem Zitat verkommen sein mag⁹, ohne bei genauerem Hinsehen aber deswegen alle Relevanz verloren zu haben¹⁰, ist in Marokko eingebettet in alltägliche Kommunikation und Interaktion und bezieht sich dabei auf ein normatives, religiös gefasstes Wertesystem. Identität ist, wie Charles Taylor herausgearbeitet hat, wesentlich mit der Orientierung in einem moralischen Raum verknüpft¹¹, dem auch in den vorgeblich devianten Formen magischer Techniken und Vorstellungen Realität verschafft wird.

Magie und Common Sense

Clifford Geertz hat von einem *Common Sense*-Modell gesprochen, das den Erfahrungsraum in einer Kultur strukturiert.¹² In der Attitüde landläufiger Weisheiten auftretend, geht es dem Gemeinsinn um eine praxeologische Klugheit, die sich an den offen zu Tage liegenden Tatsachen orientiert und, so Geertz, sich ohne reflektierende Abstandnahme auf Erfahrungen im Alltag gründet. So spricht man in Marokko von einem vernünftigen, zurechenbaren Mitbürger (*'induh*, *'indha 'aql*), wenn sein oder ihr Verhalten von der Einsicht in allgemeine Verhaltensnormen – und zwar relativ zum jeweiligen »social standing« – geleitet wird.¹³ Als ich während meines Aufenthalts in Marokko einen Klempner benötigte, wurde mir ein Mann empfohlen, dessen Eignung durch seine Frömmigkeit ausgewiesen wurde: »Mu'allim Ḥamid ist gut, er betet.«

¹³ Vgl. Eickelman 1976, 123-154

Normatives Orientierungswissen, wie sich ein guter Muslim zu verhalten hat, und »gute Sitten« blenden ineinander über. Wie ich zeigen möchte, entsteht dabei im Mikrokosmos individueller Handlungen und Verortungen Magie: Praktiken und Vorstellungen, die Störungen im öffentlichen Verhalten bewirken oder beseitigen. Im Verständnis von Geertz

ist Magie Teil des in sich widersprüchlich gewebten Common Sense. Magie eilt den Ansprüchen der alltäglichen Vernunft zur Hilfe, die Welt zu erfassen und Orientierungswissen bereitstellen zu können. Das Idiom der Magie kann also, wie Evans-Pritchard in klassischer Weise herausgearbeitet hat, zu den sozial sanktionierten Praktiken und Diskursen einer Gesellschaft gehören, die befähigen, mit Alltagsproblemen effizient und sozial verträglich umzugehen. Nicht der Unglücksfall für sich (sich mit dem Fuß stoßen) bedarf einer Erklärung, aber seine außergewöhnliche Wendung (lang anhaltende, eiternde Entzündung) lasse Menschen auf das anerkannte Idiom der Hexerei zurückgreifen.¹⁴

¹⁴ Evans-Pritchard 1978, 62

Magie klärt entsprechend die kontingente Verflechtung des Individuums mit Kausalketten. Bei dieser Erklärung kommt gleichwohl das verstörende Element der Magie zu kurz. Die vermutlich jedem Initianten in magische Zusammenhänge bekannte Ambivalenz aus Angst und Abwehr wird von Evans-Pritchard zwar bereits 1937 in seiner Studie zu »Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande« behandelt, das eigentliche *mysterium tremendum* aber, das diese Praktiken und ihre Erfahrung ausmacht, scheint bei der Durchdringung des Phänomens auf der Strecke geblieben zu sein. Es ging ihm um eine Weiterentwicklung Lévy-Bruhls, um den Nachweis rationaler Strukturen in der Denkweise des »Primitiven«.¹⁵ Insofern konnte er anerkennen, dass sich auch für ihn eine erfolgreiche Alltagsbewältigung mit Hilfe magischer Praktiken wie der Orakelbefragung als plausibel erwiesen hat: »Ich darf anmerken, dass ich diese Art, mein Haus und meine Geschäfte zu führen, ebenso befriedigend wie irgendeine andere, mir bekannte fand.«¹⁶ Die gleichzeitige Anstrengung, dem fortwährenden »Ableiten in Unvernunft«¹⁷ Einhalt zu gebieten, wird jedoch bereits im ersten Drittel des Buches herausgestrichen und beweist vielleicht nicht nur den kolonialen Habitus des Ethnographen. Zugleich anerkennt er einen Erfahrungsmodus, der ihm, wie anderen im aufklärerischen Gestus auftretenden Entzauberern nicht fremd war (und ist).¹⁸

¹⁵ Vgl. Kramer 2005, 161

¹⁶ Evans-Pritchard 1978, 188

¹⁷ Evans-Pritchard 1978, 92

¹⁸ Vgl. für Edward B. Tylor: Schüttpelz 2004, und für Lucien Lévy-Bruhl vgl. Kramer 2005, 158

Diese Spannung zwischen Skepsis und Glaube, so meine ich, ist magischen Operationen und mehrdeutigen, »mystischen« Erfahrungen allgemein zu eigen. So hat Favret-Saada für französische Bauern im Hainland beschrieben, wie lange es dauern kann, bis ein Verhexter oder eine Verhexte bereit ist, mit den Idiomem rationaler Realitäts- und Kontingenzbewältigung zu brechen (Kirche, Medizin, Wissenschaft) und

- ¹⁹ Favret-Saada 1979, 25 eine abnormale Reihung von existenzgefährdenden Unglücksfällen auf Hexereiattacken zurückzuführen.¹⁹ Der Unterschied zwischen den von Evans-Pritchard untersuchten Zande im Sudan der dreißiger Jahre und den von Favret-Saada untersuchten Bauern in Frankreich der 1960er Jahre mag am sozialen Kontext festgemacht werden, so dass sich die Zande beim Rekurs auf Hexerei eines unstrittigen Idioms bedienen und sich dabei als Mitglieder ihrer Gesellschaft ausweisen, während die Franzosen den offiziellen Diskurs verlassen müssen und zu »Primitiven« im Herzen Europas werden.²⁰ Ich vermute jedoch, dass dieser Unterschied eher ein gradueller ist: Sowohl die Zande wie auch die Franzosen und ihre Ethnologen finden sich im spannungsreichen Erfahrungsraum wieder, der sich zwischen »Logos und Mystik«²¹ oder zwischen »Kausalität und Partizipation«²² auftut und sich in Widerstreit und Vermittlung von Glaube und Skepsis formiert.

²³ Vgl. Hauschild 2000, 280

Wie ich für Marokko zeigen möchte, lässt sich Magie, um eine Formulierung Thomas Hauschilds aufzugreifen, als Spaltprodukt dieses Erfahrungsraums beschreiben.²³ Magie entsteht im Übergang zwischen offiziellem, geordnetem Orientierungswissen und anerkannten Verhaltensregeln auf der einen und den vielfachen Verstrickungen sozialer Praxis auf der anderen Seite, in einem Spannungsverhältnis, das geprägt ist von Paradoxien, Mehrdeutigkeiten und subjektiven Aporien der Selbstverortung. Magische Riten und Handlungen versuchen das Individuum im »System der Plätze« der sozialen Welt zu verorten, sobald es zu Stockungen und Störungen kommt, oder – und schon deswegen greift ein rein (struktur-) funktionales Verständnis von Magie zu kurz – kommen soll.

²⁴ Vgl. dazu Lévi-Strauss 1967

²⁵ Lévi-Strauss 1967, 199

²⁶ Vgl. Gillies 1978

²⁷ Für Studien zu Magie im europäischen Raum vgl. Favret-Saada (1979) und Hauschild (2000)

Die dabei vorgenommene Abkehr von der normativen Verortung der eigenen Identität und der Sicherheit anerkannter, kultureller Modelle für die eigene Lebensführung verursacht Angst und die Referenzen eigenen Rechts, die in magischen Handlungen geschaffen werden und zum Ausdruck kommen, verursachen Skepsis.²⁴ Zugleich setzen die Techniken Energien, oder, in der Sprache Lévi-Strauss', einen »Überschuss an Signifikantem«²⁵ frei, mit deren Hilfe die eigene Identität neu verortet werden kann. Diese Störungen können sozialer, umfassender Natur sein, wie bei den Zande, die zum Zeitpunkt der Forschung von Evans-Pritchard einem groß angelegten, kolonialen Umsiedlungsplan folgen mussten²⁶, oder individueller Natur, wie ich sie im folgenden beschreiben möchte.²⁷

Magie im Kontext: die religiöse Topographie

Um Magie im Alltag zu verstehen, bedarf es der Vorstellung des kognitiven Rahmens dieser Praktiken, ihrer »Charta«, um mit Malinowski zu sprechen.²⁸ Marokko ist das Land der *al-mila alf ḍariḥ*, der hunderttausend Heiligenschreine²⁹, in denen heilige Männer und Frauen begraben liegen und die traditionell als Orte göttlicher Segenskraft (*baraka*) gelten. Zu den wichtigsten Heiligen machen sich einmal im Jahr Sufi-Bruderschaften, zahllose Familien und individuelle Pilger auf, um das jährliche Heiligenfest zu begehen. Manche dieser Feste ziehen zehntausende von Menschen an.³⁰ Doch nicht nur zu dieser rituellen Hoch-Zeit verspricht die Wallfahrt Erleichterung für Kranke und Menschen in Krisen. Das ganze Jahr über können Menschen auf diesen »anderen Raum« zurückgreifen, diesen Heterotopos³¹, der beide Welten umfasst und an dem sich die diesseitige und die jenseitige Welt berühren. »Bei Mulay Idris wird die Welt zum Jenseits« (*al-dunyā [hiya] al 'ālam al-āḥur*), wie sich ein Nachbar, der sich als von vielerlei Dämonen belebt bezeichnet (*meskūn min kullṣi*), im Gespräch über das Heiligenfest beim Grab des Staatsgründers Mulay Idris ausdrückte.

Die Austauschhandlungen mit dem Übernatürlichen sind vielfältig an diesen heiligen Plätzen. Ihnen beigeordneten Dämonenschreinen werden Opfergaben dargebracht, um eine Krise zu bewältigen oder um sich für eine geplante Unternehmung den Schutz der im Volksglauben fest verankerten gut-böse Geister, den *ḡinn*, zu versichern. Die Segenskraft der Heiligen, der *auliyā allah*, materialisiert sich in diesen Praktiken und Schreinen, sie kehrt die destruktive Kraft der Dämonen in eine konstruktive um. Seher und Schriftgelehrte schauen, wenn sie nicht von den administrativ tätigen Nachfahren der Heiligen vertrieben werden, für Ratsuchende in die Zukunft oder schreiben auf Wunsch Schriftamulette und nehmen mit Hilfe von Substanzen, die verbrannt werden, oder Koranrezitationen Heilungen von Besessenheitszuständen, magischen Attacken und den ihnen zugeschrieben Körperzuständen vor.³² Die religiöse Topographie der Heiligengräber, die nicht nur die unterschiedlichen Regionen Marokkos, sondern – wie die unzähligen sakralen Plätze in den Altstädten bezeugen – seit Jahrhunderten selbst jedes Stadtviertel und jede Straße in einem »territory of grace«³³ in Beziehung setzen, multipliziert sich bis heute in vielfältigen heiligen und magischen Orten, an

²⁸ Malinowski 1981, 74

²⁹ Vgl. Al 'arabīya 2007

³⁰ Nach Schätzungen nahmen 1982 ca. 4 Millionen Menschen an Heiligenfesten teil (Lang 1992, 127)

³¹ Foucault 2005

³² Für eine Übersicht traditioneller Medizinen und ihre Praktiker vgl. Akhmisse 2000

³³ Peregrine/Purcell 2000

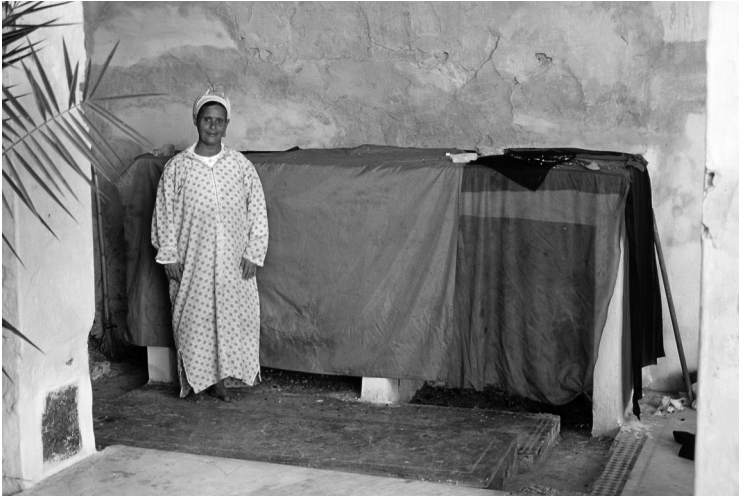


Abb. 1 Eine Adeptin der *Ḥamadša* posiert am Schrein der Dämonin 'Aiša Qandiša in der *zāwiya*, dem Versammlungsort der Bruderschaft

denen sich die Segenskraft der Heiligen in Gegenständen und rituellen Praktiken manifestiert oder wo die ihnen beigeordneten *ḡinn* einen Ort in der lokalen Lebenswelt erhalten. In modernen Neubauvierteln findet sich statt eines Heiligengrabs als Anlaufpunkt und *locus* dieser Topographie eher die Behandlungspraxis eines Sehers oder Schriftgelehrten: Die vieldeutigen Praktiken sind noch stärker in private und semi-private Räume abgedrängt worden und damit dem Abseitig-Magischen zugeordnet, als das noch vor einigen Jahren der Fall war. Die zur Zeit der einschlägigen Feldforschung Crapanzanos noch wöchentlich durchgeführten Rituale auf öffentlichen Plätzen konnte ich in der Form während meiner »re-study« in Meknes nicht mehr beobachten.³⁴ Doch verschwunden sind sie nicht – trotz des wachsenden Einflusses »der bärtigen Männer, die sagen, es ist *ḥarām* [religiös verboten]« (*ḥaduk li 'indhum al-ḥaiya wa taikūlak ḥarām*), und deren modernistische Ambitionen, vieldeutige Überlieferungen im Islam zu Gunsten einer a-historischen Wahrheit einzuebennen, zunehmend die vieldeutigen Praktiken und Kosmologien sufischen Islams als Teil des öffentlich verhandelbaren Orientierungswissens verdrängen.³⁵

³⁴ Vgl. Crapanzano 1981

³⁵ Einsichten zum Topos »Vieldeutigkeit im Islam« verdanke ich Bauer 2007

So versammelten sich die Mitglieder der von mir untersuchten *Ḥamadša*-Bruderschaft in Meknes, deren Heiligtum in einem nahe gelegenen Bergdorf zu finden ist, noch immer in einer *zāwiya*, einem religiösen Versammlungsort, in dem zugleich an einem Schrein bzw. einem Feigenbaum der mächtigen und rachsüchtigen Dämonin *ʿAiša Qandīša* geopfert wird.

Samen, Kräuter und Substanzen, unterschiedliches Räucherwerk, insbesondere Samen der Bergraute (*ḥarmel*) und Harze (*ḡāwī*), werden hier zu Zeiten von wissenschaftlichen Männern und Frauen verkauft, damit sich die Hilfesuchenden, damit »parfümieren können«³⁶; rituell-magische Handlungen für Hilfesuchende werden durchgeführt oder Segenskraft spendende, stärkende und beruhigende Hennatätowierungen angeboten. *ʿAiša Qandīša*, die *ḡinnīya*, die der Sage nach über die Verehrung ihres Herrn, des Heiligen Sidi ʿAlī bin Ḥamdūš, wacht,³⁷ findet sich zugleich und in anderer Gestalt bei zwei, als Kultstätten von kundigen Frauen verwalteten Wasserlöchern auf einem großen Friedhof nur wenige hundert Meter entfernt von der *zāwiya*. Für die Pilger ist der Ort weithin erkennbar durch die einzelnen *ḡinn* zugeordneten farbigen Tücher.³⁸

³⁶ Wehr, Hans 1977, 38; Vgl. auch Welte 1990, 104-107

³⁷ Vgl. Crapanzano 1973

³⁸ Zur Farbsymbolik vgl. Welte 1990



Abb. 2: Die beiden, durch ein Sonnensegel und farbige Tücher gekennzeichneten Wasserlöcher auf einem Friedhof am Rande der Stadtmauer, an denen die Dämonin *ʿAiša Qandīša* verehrt wird



Abb. 3: Frauen sitzen zusammen am Eingang zur Grabstätte des Schutzheiligen von Meknes

Auch im angrenzenden Heiligtum eines anderen Heiligen, des Schutzpatrons von Meknes, *Sīdī Muḥammad bin ‘Aisā*, den die Menschen den vollendeten Scheich (*Ṣaiḥ al-Kāmil*) nennen und dessen Grabstelle ich vor einer Konversion nicht betreten durfte, finden sich die benevolenten Kräfte von Dämonen im allgemeinen und *‘Aīša* im besonderen, hier in Gestalt der *‘Aīša ‘Aīsāwīya*.

Seher und magisch arbeitende Schriftgelehrte, *fuqahā* (Singular *faqīh*), opfern bei der Behandlung von *‘Aīša* und anderen Dämonen in ihren Behandlungspraxen an Hausaltären.

Diese Orte sind in unterschiedlichem Maße in das Alltagsleben eingebunden. Gerade Frauen besuchen mangels öffentlicher Räume für geselliges Beisammensein gerne die *zāwīyas* und Mausoleen der Heiligen (deren magische Kontexte häufig der weiblichen Magie zugerechnet werden³⁹), wo sie beisammen sitzen und sich über die Ereignisse der letzten Tage austauschen. Ist eines ihrer Kinder krank, tragen sie es vielleicht mit und lassen es von der *muqaddima*, der religiös-rituellen Vorsteherin, behandeln. Diese Orte gehören zum kognitiven Referenzrahmen im Alltag. Wohn- und Geschäftsadressen werden mit Hinweis auf die Heiligengräber und *zāwīyas* verortet und Freundinnen und Bekannte an oder

³⁹ Vgl. Zillinger 2006, 233-240



Abb. 4: Ein Hausaltar als Opferstätte für Dämonen in der Behandlungspraxis eines *faqih*s

bei diesen Orten getroffen. Abgesehen vom freitäglichen *dīkr*, dem Gedenken Gottes und des Heiligen, ziehen es die Männer vor, ins Caféhaus zu gehen, halten sich jedoch, gerade wenn sie mit der Verwaltung dieser Orte betraut sind (die damit auch Teil ihrer Einnahmequellen sind) in ihrer Nähe auf oder schauen kurz herein, ohne lange bei den Frauen zu verweilen. Andere, etwas abseits der alltäglichen Räume gelegenen Orte, wie der Friedhof oder die Behandlungspraxis des *faqih*s, werden aufgesucht, wenn es zu Schwierigkeiten und Krisen im Alltag kommt und zu weitergehenden, außeralltäglichen Maßnahmen gegriffen werden muss, um Abhilfe zu schaffen.

Alle diese Plätze oszillieren zwischen Sakralisierung und Profanisierung. Die oben beschriebene *zāwiya* wurde alltags beispielsweise gerne zur Lagerung von Tomaten und anderem Gemüse für den nahe liegenden Markt verwendet. Der Hof mit den Gräbern und dem Dämonenschrein war dann nur ein Raum unter anderem, der zur Verfügung stand, wie die Frauen auch Freitags die *zāwiya* als einen erweiterten Raum ihres Alltagsleben bei ihren Zusammenkünften nutzten – bis beispielsweise ein lautes Stöhnen am Eingang die Gespräche verstummen lässt.

Die *zāwiya*

Eine Besessene kommt – eine feine Frau aus dem fernen Casablanca hat die Pilgerfahrt angetreten zur *ḡinnīya* *ʿAīša*. Stöhnend und rülp send kommt sie, von zwei modisch gekleideten jungen Mädchen gestützt, zum Schrein der *zāwiya* vor. Sie hat eine käsig e Gesichtsfarbe, ihre Augen sind verdreht. Während ihre Begleiterinnen den zuständigen Frauen einige Geldscheine zustecken, singt sie in unverständlichen Lauten und bricht schließlich mit ausgebreiteten Armen über dem Schrein zusammen. Eine herbeieilende Frau spritzt Rosenwasser über sie, sie wird hochgezogen, nur um gleich wieder in die Knie zu gehen. Sie beginnt, tief in den Schrein gebeugt, zu kotzen. Nach einer Weile der Verunsicherung und des Schweigens, in der alle Aufmerksamkeit auf die Pilgerin gerichtet war, hat uns der Alltag wieder, die Frauen fahren in ihrem Gespräch fort, es ist Scherzen und Lachen zu hören, einige unterhalten sich mit den Mädchen über die Patientin. Als die Besessene aus dem Schrein hervorkommt, noch käsiger in der Gesichtsfarbe und mit zitternden Gliedern, wie nach einem Kreislaufkollaps, wird ein Tongefäß gebracht, in dem *bḥur* – Substanzen wie Samen, Harze, aber auch teurer Weihrauch – verbrannt wird. Sie muss sich über das rauchende Kohlebecken stellen und hebt ihr Gewand, die traditionelle *ḡilāba*, damit der Rauch die unteren Körperöffnungen erreicht, und inhaliert den Rauch noch einmal tief durch Nase und Mund. Das möge sie stärken, die Öffnungen und Löcher ihrer Existenz verschließen, durch die Schadensmagie von Menschen und Dämonen eindringen könnte. Dann wird sie weiter zum Mausoleum des Heiligen Muḥammad bin ʿAīša geschickt, da könne man ihr besser helfen (es waren, außer mir und zwei *Ḥamdušīs*, keine Männer

anwesend, die für sie singen oder den Rhythmus zur *ḥadra*, den Trance-tanz, hätten machen können).

Die körperlichen Symptome der Stockung und Unterbrechung bei der Hilfe-Suchenden verwiesen auf die Anwesenheit der *ḡinnīya* 'Aīša Qandīša. Die Beklommenheit der Anwesenden bei ihrem Eintreffen bestätigten ihre Verfassung und zugleich die Magie des Ortes. Ich habe lange überlegt, ob ich ein Zeichen übersehen habe, das den Umschlag eingeleitet hat: von der sakral-magischen Zeitspanne, in der das Dämonische mit Macht im Körper der Besessenen zum Vorschein gedrängt ist und unseren alltäglichen Tratsch hat verstummen lassen, zur profanen Zeit zurück, in der es uns darum ging, unsere (außer-)alltägliche Gemeinschaft zu konfirmieren. Aber da hatte ich noch nicht verstanden, dass die andere Welt und unsere Welt nicht nur parallel aufgebaut sind – die Dämonen sind *bḥālna*, wie wir –, sondern sich auch ununterbrochen berühren, dass der Schleier, von dem in den heiligen Schriften die Rede ist, in der Praxis wie eine permeable Membran ist. Und deswegen nehmen die Menschen *buruk*, an heiligen Plätzen und in sozialer Gemeinschaft erstandene und gesegnete Substanzen, Nahrungsmittel und vor allem mit *baraka*, göttlicher Segenskraft, aufgeladene Kerzen zurück in ihr Haus und ihren Alltag und lassen dort ihr Licht in der Dunkelheit der Nacht in die vier Himmelsrichtungen ausstrahlen. Wie bei allen Menschen, die es »gepackt« hat, musste auch diese Frau mit Sicherheit einen langen Weg zurücklegen, auf dem sie und ihre Umgebung zwischen Glaube und Skepsis, Anerkennung ihres Zustandes und rationaler Verwerfung werden geschwankt haben. Die kostspielige Fahrt durch Marokko und ihre Entbindung von den alltäglichen Pflichten, so weit sie diese in ihrem Zustand noch ausüben konnte, bedarf in der Regel verschiedener Stufen der Untersuchung und Symptombehandlung, die zumeist von einem Korangelehrten durchgeführt wird, der in den Dingen der Dämonen und jenseitigen Welt kundig ist.

Der faqīh

Im engeren Sinne ist der Rechtsgelehrte, hocharabisch *faqīh*, marokkanisch *fqīh*, ein Koranexperte, der seine Fähigkeiten in den Dienst einer dörflichen oder städtischen Gemeinschaft stellt, häufig als Lehrer einer

⁴⁰ Vgl.
Eickelman 1985

Koranschule, als Vorbeter der Freitagsgebete, für Koranrezitationen bei Familienfeiern und religiösen Feiertagen sowie zum Schreiben von schützenden Amuletten.⁴⁰ In landläufiger Bedeutung ist damit ein Schriftkundler gemeint, der Briefe und Verträge auf Anfrage schreibt. Seine Fähigkeiten machen ihn zu einem Experten in zweierlei Hinsicht. Er hat zum einen die heiligen Schriften studiert und kennt ihre Geheimnisse. Dadurch ist er in der Lage, Besessene zu heilen. Anders als beim *šuwāf*, dem Seher, ist sein Wissen nicht allein im Kontakt mit der jenseitigen, magischen Welt entstanden, sondern aus der Expertise, die auf der aktiv verfolgten »mnemonischen Besessenheit«⁴¹ durch das ordnungs- und lebenspendende Wort Gottes, den Koran, beruht. Der Koran wird im eigentlichen Sinne nicht subjektiv angeeignet – was ihn verändern und reduzieren würde –, sondern ihm wird im Verstand des Lernenden Raum verschafft: die heilige Schrift entfaltet ihr Wirken in und durch den Koranexperten.

⁴¹ Eickelman
1985, 57

Die Monatsblutungen meiner Tante haben nicht mehr aufgehört. Sie hat geblutet und geblutet und geblutet. Sie ist dann zu Ärzten gegangen, nicht nur einem, und die Ärzte konnten einfach nichts finden. Meine Großtante hat dann gewusst, dass es nur mit Magie [*sihr*] zu tun haben kann. Als sie zu dem *fqih* kam, hat er herausgefunden, dass sich eine andere Frau ein Amulett [*qbūl*] hat schreiben lassen, das sie unter den Hahn eines öffentlichen Brunnen gehalten hat. Von da an hat meine Tante geblutet, sobald jemand den Hahn geöffnet hat. Er hat ihr etwas geschrieben, sie hat es am Brunnen im Wasser aufgelöst und von da an hat es aufgehört.

Diese Beschreibung enthält einige notwendige Elemente einer Hexerei- und Magieverdächtigung bzw. -behebung: Die Ungläubigkeit bzw. die rationale Erfassung der Situation durch die Heimgesuchte (sie geht zu Ärzten), ohne dem Problem Abhilfe verschaffen zu können; das Wenden an eine alte Frau ihres Vertrauens, die als Verkünderin auftritt und das Leiden richtig (magisch) diagnostiziert; die Auswahl eines Sehers und Heilers, der der koranischen Magie sowie der Welt der *ġinn* kundig ist und in der Lage ist, das richtige Medium (Schrift) für die Behandlung auszuwählen, um die Kraft der *ġinn* an der richtigen Stelle (Brunnen) wirksam werden zu lassen bzw. einzuhegen. Der Ausfluss, der ihr alle Kräfte raubt, muss gestoppt werden, (Körper-) Flüssigkeiten in Zirkulation bleiben. Hilft diese Konsultation nicht, ist die Pilgerfahrt zu einem Heiligengrab und den beigeordneten *ġinn* angezeigt; aber da so eine Pil-

gerfahrt kostspielig ist und das Alltagsgefüge durcheinander bringt, wird dieser Schritt in der Regel lange hinausgezögert. Kann ein *faqīh* nicht helfen, wird ein anderer aufgesucht, der vielleicht über bessere Gaben verfügt. Wie alle Kündler der jenseitigen Welt werden sie misstrauisch begutachtet, und häufig habe ich erlebt, wie diese Skepsis von dem behandelnden *faqīh* oder *šuwāf* (Seher) offensiv angegangen wurde. Die Patienten durften nur einige wenige Dinge über den Verlauf ihrer Krankheit preisgeben, denn die genaueren Umstände würde der Heiler selber herausfinden – im Gespräch mit den *ḡinn*.

Ein paar Mal hatte mich ein Freund, ich nenne ihn Karim, zu einem Schriftgelehrten begleitet, dem er überaus ambivalent gegenüberstand.⁴² Diese Ambivalenz hatte vielerlei Gründe. Er kannte ihn – wie die meisten Menschen, die in der Altstadt von Meknes aufgewachsen sind, sich untereinander kennen – seit seiner Kindheit, kannte seine Geschichte, die ihn in den Augen Karims am Rande des sozialen Koordinatensystems verortete (»der ist einfach verrückt«) und auch seine persönliche Situation, die ihn verdächtig machte, in erster Linie aus Geldnot zu arbeiten. Die Dämonin 'Aīša Qandiša, der sich der *faqīh* verschrieben hat, war für Karim, dessen Weltbild durch eine höhere Schulbildung geprägt ist, im objektiven Diskurs unseres Informationsaustausches eine historische Person, eine wichtige Widerstandskämpferin gegen europäische Besatzer, um die sich Legenden gebildet haben. Wie viele Marokkaner seines Standes hatte er als Halbwüchsiger in einem öffentlichen Jugendzentrum eine Koranschule besucht, in der er den »richtigen« Islam kennengelernt hatte und für ihn eingetreten war: Die Schüler in diesen Schulen gingen etwa gemeinsam aufs Land, um die Bauern über islamische Lebens- und Glaubensführung aufzuklären und ihre abergläubischen Traditionen oder Missstände in der öffentlichen Ordnung zu bekämpfen.

Gleichwohl konnte er sich den magischen Kräften, mit denen der *faqīh* operiert, nicht ganz entziehen. Wie viele Muslime glaubte er beispielsweise an die heilende Kraft des Korans und schätzte den Brauch, ausgewiesene Koransuren zum Schutz an die Wände zu hängen. Wie viele Marokkaner musste er sein Leben mit insgesamt knappen Mitteln bestreiten, die wenig Spielraum für Anschaffungen neben den laufenden Kosten oder gar Rücklagen in einem größeren Umfang lassen. Seit ein paar Jahren arbeitslos, besorgte seine Mutter immer wieder von diesem *faqīh* Schriftamulette, die er bei seinen alltäglichen Kleidungsstücken

⁴² Alle Angaben zu Personen sind anonymisiert

aufbewahren und in der Hosentasche mit sich herumtragen sollte, und die ihm helfen sollten, unbeschadet durch den Alltag zu kommen, Prüfungen zu bestehen und andere Probleme zu bewältigen.

Eines Tages waren wir auf dem Weg zu meiner Wohnung, als mir dieser Freund von einem neuen Amulett erzählte, dass er bekommen hatte, um alles zu erleichtern. Wir gingen durch die Straßen und unterhielten uns über Amulette, bis mein Freund schnell das Thema wechselte. Er wurde unruhig, zündete sich eine Zigarette an, und als wir bei mir in der Wohnung waren, konnte er es kaum erwarten sich des zusammengefalteten und versiegelten Papiers zu entledigen und es mir zu geben. Er atmete tief aus und verzog das Gesicht. Als ich nachfragte, bezweifelte er bei der Frage der »*qbūl*«, der Schriftamulette, weniger die Wirkung der heiligen Worte und Buchstaben als vielmehr, ob der Gebrauch der magischen Schriftamulette mit »dem Islam« vereinbar, also erlaubt ist, und war froh, dieses zweifelhafte Schriftstück nicht mehr am Körper zu haben. Die Sorgen meines Freundes Karim waren berechtigt.

Die Beseitigung von Problemen im öffentlichen Raum und die Wiederherstellung einer unbeschädigten Identität muss im Einklang mit den moralischen Koordinaten der Gesellschaft geschehen – wenn die Mittel entsprechend kommunizierbar gehalten werden sollen. Sollte sich diese Praxis als unislamisch und schädlich herausstellen, wie er angeregt durch unsere gemeinsamen Reflexionen mutmaßte, war seine fragile finanzielle und soziale Position zusätzlich gefährdet. Menschen seiner Generation pflegen sich bei Fragen zu richtigem Verhalten und seiner moralischen Bewertung an populäre Internetseiten zu wenden, wo von geistlichen Autoritäten Stellung genommen wird. Die Öffentlichkeit und die Zugänglichkeit dieser Stellungnahmen legitimieren sie und die Personen, die sie anfertigen. Durch ihre Präsenz in den virtuellen Räumen neuer Medien sind diese Quellen der Selbst-Verortung im öffentlichen Raum unverdächtig.

Ganz anders der lokal agierende *faqih*. Sein Wirken findet im semi-privaten Raum seiner Bleibe statt, in der er einen Teil als *zāwiya* öffentlich macht. Die Grundlage seines Wirkens ist für Laien schwer durchschaubar und fremd. Die – obgleich anerkannte – Indienstnahme der Geheimnisse der jenseitigen Welt zur Heilung von Krankheiten und Krisen verortet ihn zwischen den öffentlichen, islamischen Diskursen, allgemein anerkannten Kräften und ihrem semi-privaten, heimlichen bis

versteckten Gebrauch. Entsprechend versuchen viele *fuqahā* Zweifel an ihrer Autorität, Expertise und moralischen Verortung zu beseitigen, indem sie Öffentlichkeit herstellen. Während meiner Forschung konnte ich einen ausgeprägten Mediengebrauch beobachten, mit dem die Experten die betreffenden religiösen Erfahrungen und Kontexte in der Lebenswelt der Menschen neu verorteten:⁴³ So gingen Kassetten von Koranlesungen und Dämonenaustreibungen von Hand zu Hand⁴⁴, und eine ausgeprägte Zirkulation von Visitenkarten unterschiedlicher Machart zeugte von einem wahren Wettkampf um eine angemessene Repräsentation im öffentlichen Raum. Wie andere offizielle Papiere verschaffen Visitenkarten (auch) im marokkanischen Kontext einen autorisierten Ort im sozialen Alltag, eine Legitimation. In diesem Zusammenhang ist eine einfach gemachte Visitenkarte eines *faqīh*s aufschlussreich.

⁴³ Vgl. Schulz 2006

⁴⁴ Vgl. dazu Spadola 2004

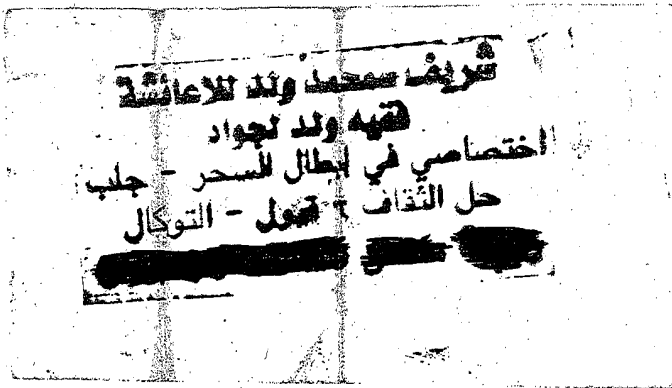


Abb. 5: Die Visitenkarte eines *faqīh*s (Adresse geschwärzt):
Šarīf [Nachfahre des Propheten] *Herr Muḥammad, Sohn der Frau ʿĀiša*
 [Qandīša],
Faqīh [Rechtsgelehrter], *Sohn der Gebenden* [der Heiligen/Dämonen];
 Spezialisiert in der Beseitigung von Magie, [für] Geschäfts- und Erfolgsmagie,
 die Öffnung von [weiblicher] Bindungsmagie, Schrifta-
 muleiten [und] Nahrung [-smagie].

In den Selbst-Benennungen dieses Ausweises spiegelt sich die Verschränkung öffentlich-autoritativer Ansprüche (Nachfahre des Propheten, die in Marokko als Zeichen der Verehrung des Propheten übliche Erhöhung

⁴⁵ Zur Bedeutung der hier verwendeten verwandtschaftlichen Idiome vgl. Zillinger 2006

des eigenen Vornamens »Muhammad« durch das voran gestellte »Herr«, Rechtsgelehrter bzw. Koranexperte), der Selbstverortung im Bereich ihrer lokalen Aneignungen (Sohn der Gebenden, d.h. der Heiligen) und des Magischen (Sohn der Dämonen, besonders der »Frau 'Aiša«) und weisen den *faqih* in dieser Konstellation für die Beseitigung Ordnung störender Kräfte wie der Beförderung alltagspraktischer Dinge (Geschäfts- und allgemeiner Beliebtheits-, d.h. Erfolgsmagie) aus.⁴⁵

Die Hauptbeschäftigung dieses *faqih*s besteht recht typisch in der magischen Beförderung geschäftlicher Unternehmungen und sozialen Erfolgs sowie in allen Arten des magischen Schutzes durch Schriftamulette. Außerdem gibt er als Spezialisierung die Lösung von Bindemagie an, mit der im eigentlichen Sinne Frauen Bindungen von Männern verhindern – indem sie die letzteren für alle anderen Frauen impotent machen, um ihre eigene Attraktivität zu unterstützen und (sich auch ökonomisch) abzusichern oder um aus Böswilligkeit oder Neid die Heirat eines Mannes vollständig zu verhindern. Die Karte verzeichnet noch die magische Behandlung von Nahrungsmagie, die, ebenfalls Frauen zugeschrieben, als eine besonders häufige Form der Schadensmagie gilt: In geringen Mengen beigefügt, vergiftet sie den Essenden über Jahre hinweg bis zum Tod. Außerdem kann er als Sohn der 'Aiša und der Gebenden die Behandlung bzw. Austreibung von Dämonen vornehmen, die von Menschen Besitz ergriffen haben, sie im Griff haben und allerlei soziale und individuelle Krisen auslösen.

Bekannte von mir, die dieses Schicksal ereilt hatte, klagten über Unfähigkeit, ihrer Arbeit nachzugehen und allgemeine Verwahrlosung. Sie würden lange Zeiten der Orientierungslosigkeit durchmachen, in denen sie sich von der Familie entfernen, in ihrem Zimmer einschließen und Alkohol trinken würden, aggressiv seien, ziellos nächtelang in den Strassen herumwanderten, ohne zu wissen, wo sie wären, um irgendwann orientierungslos zu Bewusstsein zu kommen. Nicht selten sind diese Zustände von allgemeiner Apathie begleitet oder von körperlichen Lähmungserscheinungen, die von Eruptionen wie Kotzen, Rülpsen und unartikuliertem Stöhnen abgelöst werden. Typischer Weise nimmt ein *faqih* nun die Austreibung (*al-sra'a*) vor, indem er die Hand auf die Stirn des Patienten legt. Die Grundlage seiner Arbeit in der *zāwiya*, deren Gestalt von intensiver, spiritueller Hingabe zeugte, erläutert er mir als Anbetung Gottes (*'ibāda*), als Koranrezitation (*al qra'a al-qur'an*) und als *dikr*, die



Abb. 6: «In den Zeichen und Suren auf der Wand liegt der Schutz (*ḥṣīn*), in ihnen liegt ein Geheimnis (*sirr*), das ich verwenden kann, um Dir zu helfen.»

zum Mittel der spirituellen Versenkung sich wiederholende Anrufung Gottes – alles drei Elemente öffentlich weitgehend sanktionierter, islamischer Praktiken. Ergänzt werden diese Formen der Vorbereitung mit dem Aufsuchen – wörtlich dem (tatsächlichen und übertragenem) Umrunden (*ṭūf*) – der wichtigsten und wirkmächtigsten Heiligengräber und Dämonenschreinen in ganz Marokko. Hier zieht er Segenskraft ab (*kntbarak minhum*), indem er sie sich einverleibt (bspw. durch das Essen gesegneten Brotes oder Trinken aus örtlichen Brunnen) und sie in Form von magischen Gegenständen (wie Schlüssel des Einganges) in seine *zāwiya* transferiert.

⁴⁶ Vgl. Lewis
1989

Da es die Dämonen sind, die zu den Menschen kommen, hat sich der *faqīh* die Art seiner Tätigkeit nicht im eigentlichen Sinne ausgesucht.

Vielmehr musste er die Gefahren und Schmerzen einer Besessenheit selbst durchleben und meistern, um für andere tätig werden zu können.⁴⁶

Der Ruf zu den heiligen Orten wurde und wird in ihm mächtig, wenn er selbst das ihn umgebende System der Dinge, Menschen und Orte verändern muss, weil er in seiner Lebensführung gestört ist. Während meiner Forschung wollte ein befreundeter *faqīh* aufbrechen auf eine Reise, die ihn von Zentral- nach Nordmarokko, weiter in den Westen und schließlich in den Süden führen sollte, um eine Krise in seiner Berufung zu überwinden. Kunden hatten sich abgewandt, und er wusste nicht mehr, wie er das Blatt wieder für sich wenden sollte. So eine Reise ist für die meisten Menschen in Marokko nicht nur ungeheuer kostspielig, sie ist auch außerordentlich mühsam und führt in einigen Fällen in recht entlegene Gebiete. In der Wanderung und den Opferhandlungen an den heiligen Orten, insbesondere durch das Herstellen der Tischgemeinschaft mit den *ḡinn* (die Brote werden dann zur Hälfte gegessen und die andere Hälfte in den Schrein gelegt) soll das System der Plätze wieder in einen Austausch gebracht werden, indem die Bindungen in dieser und zwischen dieser und jener Welt wieder erneuert werden und durch Gaben und Gegengaben in einen Fluss kommen. Nur dann kann es auch in der Behandlung seiner Patienten wieder zum Fluss magischer Kräfte kommen, mit denen er Stockungen und Störungen aufheben kann.

Ein *faqīh* erläutert mir seine Arbeit der Dämonenaustreibung und Magiebekämpfung so:

Der, der die Hand auflegt, zieht die [Schadens-]Magie zusammen [*tḡm'a al-sihr*]. [Der Patient] fühlt etwas in seinem Körper und der [Handaufleger] nimmt [*qbt*] [die Magie] und diese, seine *baraka* [Segenskraft] fließt [*ktḡrī*] in den Körper dieser Person, er liest nur den Koran und die *baraka* fließt [*ktḡrī*] und fließt in die Mitte des Körpers [*waṣṭ al ḡsm*] und geht zur Magie und treibt es aus durch seine Hand und [er reibt die Handflächen gegeneinander] die Magie geht wie Staub [*ḡubra*].

Als ein Freund, der mich zu diesem Gespräch begleitet hat, mir erklärt, dass nur der Koran helfe und der *faqīh* lediglich den Koran lese, korrigiert der *faqīh* nur eine Nuance: »Sie [seine *baraka*] fließt ein [*tetḡrī*] und sucht [*tqlb*] nach der Magie [*sihr*] und treibt sie hinaus [*thḡrḡu*].« Diese

Form der Austreibung muss rechtzeitig erfolgen, damit der Dämon mit Einverständnis geht (*anṭibati ḥātirin*) und nicht durch den Koran verbrannt bzw. gezwungen wird (*thrq*) – mit unabsehbaren Folgen für den Besessenen.

Es gibt Dämonen, die fallen nicht [d.h. die besessene Person fällt am Ende der Trance nicht auf den Boden, ein Zeichen der Befriedung bzw. Austreibung des *ḡinn*], dann schreibe ich die *baraka* und er trinkt sie [*tṣribha*] in Wasser aufgelöst über einen Zeitraum und dann ziehen die Dämonen, die den Weg des Menschen gekreuzt haben, wieder ihren eigenen Weges.

Wenn Dämonen ins Essen kotzen ... Magische Effekte

Die wohlthätige, aber gegebenenfalls auch zerstörerische Segenskraft des Korans bildet die Grundlage eines entsprechend den Normen, »auf göttlichen Wegen«, mit den *ḡinn* Kontakt aufnehmenden *faqīhs*. Vergisst er den Koran zu lesen, gerät er in große Gefahr: Ihm werden die Fingernägel platzen, sein Körper kann die Macht und Kraft der *ḡinn* nicht halten, und er wird fern der menschlichen Gesellschaft in der Sahara aufwachen. Geht es in der Magie um An-Bindungen (an einen Heiligen oder, etwa bei Liebesmagie, ohne dessen Wissen an einen Mitmenschen) und Los-Lösungen (von Schadensmagie, dem bösen Auge, von unguten sozialen Beziehungen), so kann die illegitime Magie zum Ausschluss aus der Gesellschaft führen – der *faqīh* wird, in diesem Beispiel, »in die Wüste geschickt«. Um das auszuschließen und seinen Klienten der Legitimität und Autorität seiner Tätigkeit zu versichern, rahmt und unterlegt der *faqīh* sein Tun mit gebräuchlichen, islamischen Riten. Bei verschiedenen Pilgerfahrten zu Heiligengräbern und Dämonenschreinen traf ich viele junge Menschen, die mich abhalten wollten, an diesem häretischen Treiben teilzunehmen: Es wäre *bid'a* (Neuerung) und *ṣrk* (Teilhabe an der Macht des einen Gottes), wenn ich einen Mittler aufsuche. Doch als wäre die Abkehr von diesen orthodoxen Vorstellungen und Praktiken nur ein notwendiges Intermezzo, um sie wieder zu bestärken, wurden meine Begleitung und ich von den besessenen Hütern der Schreine nach den rituellen Techniken, die wir ausführten, ermahnt, den rechten, d.h. orthopraktischen Weg des Glaubens zu verfolgen.

Eine Freundin erkundigte sich bei dem Besuch eines Dämonenschreins für ihren Sohn, der arbeitslos darauf wartete, über eine *marriage blanc* nach Europa zu kommen. Er solle beten, sagte uns der besessene Seher, der uns zuvor über magische Riten am Schrein von dem negativen Einfluss des bösen Auges befreit hatte, er solle beten und die Waschungen wie vorgeschrieben vornehmen. Fasten solle er. Und dann werde er die Papiere bekommen.

Wie bei vielen Konsultationen, denen ich beiwohnen durfte, schaffte auch hier rechte islamische Lebensführung legitimen Eintritt in die und Teilhabe an der »Moderne«. Die Papiere (*warraq*) sind Synonym für die Emigration; allein wer die nationalen Papiere beim Amt beantragt hat, will in der Regel eine Arbeit annehmen, für die er sich ausweisen muss, häufig, um in das einträgliche Geschäft mit Touristen einzusteigen, noch lieber aber, um direkt nach Europa zu reisen. Wer die (kostspieligen) Papiere hat, hat Arbeit oder ist kurz davor, Arbeit zu bekommen. Mit Papieren ausgestattet kann der Platz, den man oder frau einnimmt, legitimiert und verteidigt werden, sei es in der Tätigkeit als *faqīh* oder Vorsteher einer *zāwiya*, sei es als Musiker in einer Folklore-Gruppe oder in einer anderen Tätigkeit: »Wenn jemand kommt und fragt, was machst du hier? Dann halte ich das Papier in die Höhe und sage, hier ist das Papier, hier ist der Stempel!«

Die Macht des geschriebenen, profanen Wortes und bedruckten Papiers, die Ansprüche durchzusetzen in der Lage ist, mag die in Marokko über tausend Jahre alte Tradition des heiligen Wortes spiegeln, greift jedoch zugleich zurück in eine koloniale Vergangenheit, die bis heute die bürokratische Verwaltung des sozialen Machtgefüges und die ungleiche Wohlstandsverteilung in Marokko prägt. Dieses bürokratische System sozialer Verortungen hegt die alltägliche Praxis ein, indem sie eine Realität schafft und durchsetzt, die dem Einzelnen Grenzen setzt und ihm zugleich entzogen ist. Der wache Mann oder die wache Frau ist in der Lage, sich in diesem System sozialer Plätze zu verorten und die Dehnbarkeit der Netzwerke und Positionen zu prüfen, ohne sich außerhalb der sozialen Ordnung zu stellen. Magie ist, wenn ich den Diskursen der jungen, gebildeten Muslime in Marokko folge, außerhalb der Ordnung zu situieren. Doch die meisten dieser Verfechter eines Reformislams nutzen die Schriftmagie des Korans in sehr ähnlicher Weise wie die Menschen, mit denen ich die Heiligengräber abgelaufen bin; einige von ihnen habe ich

in anderen Kontexten wieder getroffen, als Zuschauer oder gar als Patienten. Denn sie teilen die Notwendigkeit Bewegungsraum zu schaffen, mit dem sie sich immer neu im historischen, sozialen Kontext verorten. Angesichts der Paradoxien und Aporien störungsfreier Alltagsbewältigung wird auf die Magie zurückgegriffen in der Hoffnung auf alltagspraktische Effekte. Die Skepsis, die die meisten Menschen gegenüber den zuständigen Ritualexperten und ihren Praktiken zum Ausdruck bringen, ist Teil einer Bewegung, mit der die vertraute Welt und ihr Orientierungswissen neu eingerichtet werden. Gerade weil magisch-rituelle Handlungen Medien und Mittel der Alltagswelt, d.h. Wirklichkeit konstituierende Koordinaten, neu verknüpfen, sind sie wirksam – und gleichzeitig, aus der Perspektive des nicht »symbolisch verknüpfenden Denk- und Greifmenschen«,⁴⁷ der sich im Alltag zurechtfindet, fraglich.

⁴⁷ Vgl. Warburg
1988, 24

Über die rituelle Einrichtung von Personen, Zeichen und Dinge werden magische Techniken im Alltag wirksam. Dies möchte ich an einem letzten Beispiel verdeutlichen: Ich brachte einen Freund von mir zu einem *faqīh*, weil er seit langer Zeit unter nächtlichen Krampfanfällen litt und als amerikanischer Studienstipendiat, der sich in Marokko mit dem Verhältnis von prophetischer und hellenistischer Medizin beschäftigte, seinen Forschungsgegenstand *in situ* erleben wollte. Die Anfälle setzten ihm zu, er konnte sie, da sie nachts auftraten, nicht kontrollieren und wusste von ihnen nur, insofern er am Morgen mit Kopfschmerzen, einem wüsten Geschmack im Mund und starken Muskelschmerzen aufwachte. Der *faqīh* beruhigte ihn, da er ein gewisses Unbehagen dieses »westlichen Muslims« bei der Vorbereitung der Kontaktaufnahme mit der Welt der *ġinn* bemerkte:

Keine Angst, ich schreibe hier die Verse der Sūra *qāf* [die allgemein in der muslimischen Welt bekannt sind für ihre schützende Wirkung gegenüber bössartigen Einflüssen] und werde zuvor meine [rituelle] Waschung erneuern.

Er nahm sich ein Ei, das er frisch vom *sūq* geholt hatte; es musste *baldīya*, nicht *rūmīya* sein, also das Ei eines »marokkanischen«, nicht eines fetten »europäischen« Huhns. Dann beschrieb er es mit den Zeichen aus dem Siegel »unseres Herrn Salomons«, der nach koranischer Tradition der Gebieter über die Geister und *ġinn* ist. Auf einem Blatt schrieb er ein

qbūl (Amulett), er zeichnete dafür ein tableau (*ḡdūl*) und unterteilte es in Viertel und Siebtel und füllte die entstandenen Kästchen mit magischen Zeichen und einigen der 99 Namen Gottes aus. Darunter schrieb er Zeichen der *sūra qāf*.

Dann gab er das Ei meinem Freund und bedeutete ihm, es in seine Faust zu nehmen und mit aller Kraft zu drücken – es ging zur nicht geringen Verwunderung meines Freundes trotz aller Kraftaufwendung nicht kaputt. (Er sollte in den nächsten Wochen und Monaten auf der Suche nach einer Erklärung etliche Eier zerdrücken.) Über das Ei, das er auf seine ausgestreckte Hand legte, nahm der *faqīh* nun Kontakt auf mit der Vorsteherin der *ḡinn*, die ihm erschien, und befragte sie über das Leiden meines amerikanischen Freundes. Es sei nicht sein Haus, das ihm die Probleme bereitet hat, die Türschwelle sei in Ordnung. Wie sich herausstellt, hat er über Nacht Essen unbedeckt stehen lassen und kein Salz benutzt und noch nicht einmal die Metallklinge eines Messers an das Essen gelegt, so dass »*ḡinn* hineingekotzt haben«. Er hat diese Magie in sich aufgenommen und sich dadurch vergiftet. Die Magie der *ḡinn* habe ihn aus dem Tritt gebracht. Dann rezitierte der *faqīh* den Koran über dem Ei und dem Blatt Papier.

Ich schildere diese Episode unangemessen kurz, um zu zeigen, wie Störungen im Alltag über die Neu-Ausrichtung von Personen, Zeichen und Dingen behoben werden sollen – indem über rituelle Referenz im Alltag alltagspraktische Effekte hergestellt werden. Mein Freund sollte das Ei nehmen und vor der Mittagsstunde auf einem muslimischen Friedhof an einem vergessenen Grab (*al-qbr al-mensī*) zerschlagen, »damit die Magie stirbt«. Er musste sich also aufmachen aus seiner Alltagswelt zu einem muslimischen Friedhof, um die Magie an einem vergessenen Grab unschädlich zu machen. Das vergessene Grab ist, wie Pandolfo in ihrer Ethnographie zum Dra'-Tal in Marokko herausgearbeitet hat, ein »kognitives Loch«, das benutzt wird, um Riten des Bindens und LöSENS begehen zu können, das einen Nicht-Ort markiert, von dem aus Verortungen revidiert oder weiter verfolgt werden können.⁴⁸ Man beachte jedoch, dass es ein muslimischer Friedhof sein muss, nicht etwa ein jüdischer, also eher ein Ab-Ort als ein Nicht-Ort, der zugleich Teil des normativen, nämlich muslimischen Referenzrahmens im Alltag ist. Zugleich bekam mein Freund das Schriftamulett mit, seine Medizin, die er in Wasser auflösen und drei, fünf oder sieben Tage lang trinken und sich mit dem Rest

⁴⁸ Vgl. Pandolfo 1997, 167f; Zillinger 2006, 238f

an einem sauberen Ort (nicht in der von *ǧinn* belebten Toilette!) waschen sollte. Das Ritual legt also den Ursprung von Störungen, die im Alltag auftreten, frei, re-situieren ihre Substanz in einen Gegenstand (hier ein Ei) und entfernt ihn zugleich aus dem Alltag, indem sich der Patient zu einem vergessenen Grab begibt und dort »alles ablädt«, bevor er wieder in den Alltag zurückkehrt. Im Alltag soll er die Zeichen, d.h. die in Wasser aufgelösten, magischen Schriftzeichen des Amuletts, in sich aufnehmen (täglich ein Glas vor dem Frühstück) und seinen Körper durch die Kraft der Schrift-Magie reinigen. Der *faqih* erklärt mir:

Das beschworene Wasser [*raqīya*] neutralisiert die Magie, sie verlässt den Körper auf dem Weg des Stuhlgangs (‘an treq al tǧūt) und nicht über das Kotzen, wie sonst gesagt wird.

Wenn er zugleich regelmäßig betet und die Waschungen einhält, kann der Patient auf diese Weise die Störungen überwinden und seinen Platz im Alltag wieder einnehmen.

Mir kommt es in unserem Kontext darauf an, dass und wie magische Techniken die »natürliche Ordnung der Dinge« unter Zuhilfenahme von im Alltag präsenten Zeichen (hier: Koran, vorgeblich »orthodoxe« islamische Vorstellungen) und Dingen (hier etwa das Ei, aber in der oben geschilderten Verbindung auch Papiere, Visitenkarten und andere magische Medien der Moderne) verändern und dabei die subjektive Verortung in der Trias von Zeichen, Dingen und Personen transformieren.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. Schüttelpelz 2006

Das Wissen um die Wirksamkeit alltäglicher Techniken und natürlicher Gesetze verhält sich komplementär zum Wissen um die Wirksamkeit magischer Techniken und umgekehrt – so weit die klassische Einsicht Malinowskis.⁵⁰ Genauer gesprochen erweist sich die Wirksamkeit magischer Riten in der Wirksamkeit ihrer Medien, deren weltstiftenden Kräfte über die Prozessierung von Unterscheidungen den sozialen Raum einrichten und den Alltag strukturieren: Dies betrifft die magischen Effekte islamischer Riten, mit denen Realität verhandelt und geschaffen wird und die alle sozialen Kontexte durchziehen und legitimieren (von der Eignung des frommen Klempners bis zur Beseitigung magischer Störungen), die kreative Aneignung offiziöser Medien wie Papiere und Visitenkarten, mit denen soziale Plätze erkämpft und festgeschrieben werden, und die prospektiven Operationen, die in magischen Riten zur

⁵⁰ Malinowski 1981

Anwendung kommen. Diese aufeinander bezogenen Operationen sind *technai* im eigentlichen Sinne, alt hergebrachte Kulturtechniken, die in sakralen Räumen aufbewahrt und vermittelt werden für die Bewältigung alltäglicher, jeweils gegenwärtiger Zwecksetzungen und Herausforderungen. Diese Operationen sind Kulturtechniken, insofern sie vermittelt und nachgeahmt, sprich gelernt werden können und auf dem Gebrauch aufbauen, den eine Kultur von menschlichen Körpern, Dingen und Zeichen macht. Sie sind prospektiv, insofern sie transformative Effekte haben: Die Rezitation und Einnahme der Heiligen Schrift, die Verwendung alltäglicher Dinge wie Eier oder öffentliche Brunnen und die Re-Kontextualisierung des Individuums im Kontakt mit der jenseitigen Welt schaffen unter diesen Elementen neue Verknüpfungen und richten sie neu aufeinander aus.

Wirksam werden diese Strategien, weil sie mit Medien operieren, die ausgesprochen wirkmächtig Unterscheidungen von »Innen« und »Außen« sowie »Eigenem« und »Fremdem« prozessieren⁵¹ – im eigentlichen Sinne, etwa durch das Aufnehmen und Ausscheiden von Nahrung oder, auf der normativen Ebene, durch die Autorität der Heiligen Schriften für die Einrichtung der kulturellen Ordnung. Die von Malinowski noch sauber in profane und säkulare Domänen unterteilten Handlungsbereiche sind qua der »efficacité« ihrer Techniken miteinander verschränkt – wie Marcel Mauss bereits am Beispiel des magische Formeln singenden Jägers herausgestellt hat: »Technische Handlungen, physische Handlungen, magisch-religiöse Handlung sind für den Handelnden verschmolzen.«⁵² Die auf der Visitenkarte zum Ausdruck kommende Selbstverortung des *faqih*s nimmt diese Unterscheidungs- und Wirkungsmacht für seine Praktiken in Anspruch: Um Magie zu beseitigen und zu bewirken und dadurch den Menschen im Alltag neu einzurichten.

Anmerkung

Der vorliegende Text basiert auf Daten, die ich während einer Feldforschung von insgesamt 17 Monaten in Meknes (stationär) und Fes zwischen 2003 und 2006 erhoben habe. Für die Bereitstellung der finanziellen und zeitlichen Ressourcen bedanke ich mich beim Graduiertenkolleg »Die Figur des Dritten«, der Forschungsstelle für Kulturtheorie und das

politische Imaginäre (beide Universität Konstanz) sowie dem DAAD. Alle Angaben zu Personen sind anonymisiert. Erfahrungen, die ich mit einzelnen Informanten gemacht habe, wurden zum Teil von mir zusammengezogen und an einer Gestalt festgemacht; Rückschlüsse auf einzelne Personen verbieten sich aus diesem Grunde. (Marokkanisch-)arabische Begriffe werden, soweit möglich, in der gängigen Umschrift der DMG wiedergegeben; zugunsten der Lesbarkeit des Textes habe ich einige Genitiv- und Pluralbildungen dem Deutschen nachempfunden.

Für Kommentare und Kritik an früheren Versionen des Aufsatzes bedanke ich mich bei Alexander Boehnke, Anna Brus und Marcus Hahn. Für verbleibende Schwierigkeiten im Text bin ich selbstverständlich allein verantwortlich.

Literaturverzeichnis

- Akhmisse, Mustapha: *Médecine, Magie et Sorcellerie au Maroc ou l'art traditionnel de guérir*. Casablanca 2000.
- Al 'arabiya«: *muhimma hāṣṣa: al mağreb... bilād al-mi'a alf darih* (Fernsehreportage vom 28.6.07).
www.alarabiya.net/programs/2007/06/30/36041.html [30.6.07]
- Bauer, Thomas: *Does God speak in Variants? Ambiguity and the Quranic text*. Vortrag auf der Konferenz »Ambiguity and Plurality in Religious Discourse« am Wissenschaftskolleg zu Berlin, 20./21.6. 2007.
- Crapanzano: *Die Ḥamadša. Eine ethnopsychiatrische Untersuchung in Marokko*. Stuttgart 1981 [1973].
- Eickelman, Dale: *Moroccan Islam. Tradition and Islam in a Pilgrimage Center*. Austin 1976.
- Eickelman, Dale: *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a 20th century Notable*. Princeton 1985.
- Evans-Pritchard, Edward: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt a. M. 1978 [1937].
- Favret-Saada, Jeanne: *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt a. M 1979 [1977].
- Foucault, Michel: Von anderen Räumen. In: Foucault, Michel: *Schriften*. Vierter Band. Frankfurt a. M. 2005 [1984], 931-942.

- Geertz, Clifford: Common sense als kulturelles System. In: Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987 [1975], 261-288.
- Gillies, Eva: Einleitung. In: Evans-Pritchard, Edward: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt a. M. 1978, 7-33.
- Gladigow, Burkhard: Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: Stausberg, Michael (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden / Boston 2004, 57-76.
- Hastrup, Kirsten: Anthropological Knowledge Incorporated, in: Hastrup, Kirsten / Hervik, Peter (Hg.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London 1994, 224-237.
- Hauschild, Thomas: *Der böse Blick: Ideengeschichtliche und sozial-psychologische Untersuchungen*. Berlin 1982.
- Hauschild, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf 2000.
- Hauschild, Thomas / Kottmann, Sina / Zillinger, Martin: Syncretisms in the Mediterranean: Universalism, Cultural Relativism and the Issue of the Mediterranean as a Culture Area. In: *History and Anthropology* 18:3 (2007), 309-332.
- Horden, Peregrine / Purcell, Nicholas: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford 2000.
- Kramer, Fritz: Notizen zur Ethnologie der Passiones. In: Kramer, Fritz: *Schriften zur Ethnologie*. Frankfurt a. M. 2005 [1984], 145-168.
- Lang, Hubert: *Der Heiligenkult in Marokko. Formen und Funktionen der Wallfahrten*. Passau 1992.
- Lévi-Strauss, Claude: Der Zauberer und seine Magie. In: Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt a. M. 1967 [1949], 183-203.
- Lévy-Bruhl, Lucien: *Das Denken der Naturvölker*. Wien 1921 [1910].
- Lewis, Ioan M.: *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London 1989 [1971].
- Malinowski, Bronislaw: *Korallengärten und ihre Magie. Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln*. Frankfurt a. M. 1981 [1935].
- Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie 2*. Frankfurt a. M. 1975 [1935], 198-220.
- Pandolfo, Stefania: *Impasse of the Angels. Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago 1997.

- Schüttpelz, Erhard: We cannot manifest through the medium. Der Geisterangriff auf Edward B. Tylor und der transatlantische Spiritismus. In: *Ästhetik und Kommunikation* 35/127 (2004), 11-22.
- Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*. München 2005.
- Schüttpelz Erhard: Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken. In: Engell, Lorenz / Siegert, Bernhard (Hg.): *Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa?)*. Weimar 2006, 87-110.
- Schulz, Dorothea: Promises of (im)mediate salvation. Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali. In: *American Ethnologist* 33 (2006), 210-229.
- Siegert, Bernhard: *Was sind Kulturtechniken?*.
www.uni-weimar.de/medien/kulturtechniken/kultek.html [26.7.07].
- Spadola, Emilio: Jinn, Islam, and Media in Morocco. In: Stauth, Georg (Hg.): *On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*, Bielefeld 2004, 142-172.
- Streck, Bernhard: Magie. In: Streck, Bernhard (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal 2000.
- Tambiah, Stanley: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge 1990.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität*. Frankfurt a. M. 1994 [1989].
- Warburg, Aby: *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Berlin 1988.
- Wehr, Hans: Eintrag *bhur*. In: Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden 1977.
- Welte, Maurice: *Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*. Frankfurt a. M. 1990.
- Zillinger, Martin: Keihadru al amuat. Heiligenkulte und die Vergegenwärtigung der Toten in Marokko. In: Eiden, Patrick / Ghambari, Nacim / Weber, Tobias / Zillinger, Martin (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt a. M. 2006, 217-244.