

dem gegenwärtigen sozialen Kontext zu verknüpfen, unternahm der Autor mehrere teilstandardisierte Interviews. Auch hier hat der Autor es versäumt, seine eigene Rolle zu reflektieren.

Die letzten Kapitel des 2. Teils enthalten die systematische Aufbereitung der beiden oben benannten Konfliktkonstellationen und erste analytische Schlussfolgerungen. Sie sind formal sehr gut strukturiert und lesen sich durchweg aufschlussreich. Der Autor hat die beiden Diskurse zu *Dokhmenashini* (Türme des Schweigens) und zur Gemeinschaft überzeugend und strukturiert erarbeitet.

Daran anschließend folgt der 3. Teil der Studie, der sich in drei Kapiteln eingehend der Analyse des Datenmaterials widmet. Dem Autor geht es vor allem um die Darstellung der konfliktiven innergesellschaftlichen Dynamiken. Auch dieser Teil ist sehr gut strukturiert und liest sich mit Bezug auf die Fragestellung der Arbeit erhellend. Aber gerade in diesem systematischen Teil kommt wieder eine der größten Schwächen der Arbeit zum Tragen, wenn der Autor völlig unterschiedliche theoretische Perspektiven, Kategorien und Begriffe miteinander in Bezug setzt. Sehr interessant liest sich hingegen eine der aufschlussreichsten Schlussfolgerungen des Autors mit Bezug auf das Anliegen der Arbeit, die besagt, dass eine „dramatische Inszenierung der Auseinandersetzung ... zu einer dauerhaften, öffentlichen Beschäftigung der Gemeinschaft mit sich selbst [führt]“ (219). Das Thema der Reflexivität wird in Bezug auf die Gemeinschaft vom Autor somit pointiert getroffen, auch wenn die Frage unbeantwortet bleibt, ob Reflexivität ausschließlich als Merkmal der Moderne gilt und welche Rolle er selbst bei der Aufbereitung und Auswahl der Diskurse hatte.

Der 4. und letzte Teil der Studie schließt mit einer Zusammenfassung der vorangegangenen Darstellungen und einer Beantwortung der Fragestellung.

In der Quintessenz lässt sich festhalten, dass Rafael Walthert seine Studie gut strukturiert hat und seine Fragestellung schließlich pointiert beantwortet; obwohl er es nicht schafft, seine Darstellungen auf der Grundlage einer theoretisch einheitlichen und in sich kohärenten Basis zu bearbeiten. Die Aufbereitung der beiden Diskurse und ihre systematische Untersuchung geben dem Leser dennoch einen interessanten Einblick in das Thema. Sie zeigen am Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien, welche Folgen die Moderne für die Ausgestaltung und Reflexivität einer Gemeinschaft haben kann.

Frank André Weigelt

Zillinger, Martin: Die Trance, das Blut, die Kamera – Trance-Medien und Neue Medien im marokkanischen Sufismus. Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 342 pp. ISBN 978-3-8376-1170-0. Preis: € 35,99

In seinem Buch beschreibt Zillinger die Praktiken zweier religiöser Gruppen in der zentralmarokkanischen Stadt Meknes. Diese Gruppen, die Isawa und die Hamadsha, werden oft, so auch von Zillinger, als Sufi-Bruderschaften bezeichnet und gelten in der ethnologischen Literatur als Paradebeispiele des volkstümlichen marokkanischen Islams. Sowohl die Isawa als auch die Hamad-

sha führen sich auf Heilige zurück, deren Mausoleen sich in Meknes (im Falle der Isawa) oder im nahegelegenen Zerhoun-Gebirge (im Falle der Hamadsha) befinden und jedes Jahr zum Ziel vieler Tausend Pilger werden, die dort um den Segen (*baraka*) der Heiligen bitten. Die Pilgerströme konzentrieren sich jedes Jahr zur Zeit des *mus-sim*, des Festivals zu Ehren des jeweiligen Heiligen. Dann werden große Zeltstädte erbaut und Isawa und Hamadsha Gruppen aus vielen Teilen Marokkos kommen zusammen und führen ihre Rituale öffentlich für die versammelten Pilger auf. Im Mittelpunkt dieser Ritualpraktiken, die aus einer je nach Kontext variablen Kombination von Gebeten und Fürbitten, religiösen Gesängen, Liedern und Tänzen bestehen, steht traditionell die Trance. Diese lässt sich in der Kultur der Bruderschaften prinzipiell auf zwei Quellen zurückführen: zum einen die Trance der religiösen Ergriffenheit durch die Verehrung für den Heiligen, zum anderen die Besessenheit durch eine Reihe von muslimischen Geistern (Sg. *ǧinn*, Pl. *ǧnūn*), welche die Menschen ohne deren willentliches Zutun heimsuchen und den Besessenen ihren Willen aufzwingen. Der Kontakt zwischen Mensch und Geist ist zu Beginn schädlich für den menschlichen Part der Beziehung und die Rituale von Bruderschaften wie den Isawa und den Hamadsha (oder anderer Gruppen, wie den international bekannten Gnawa) haben das Ziel, die schadenbringende in eine nutzbringende Verbindung zu verwandeln. Bei dieser rituellen Transformation spielt die Trance, induziert durch verschiedene rituelle Medien, insb. Räucherwerk, Musik und Tanz, eine herausragende Rolle. Einige prominente Geister, wie z. B. die in Marokko allgemein bekannte Lalla Aisha, verlangen zu ihrer Besänftigung manchmal Formen der Selbstverletzung, typischerweise schlägt gegen den Kopf mit schweren Gegenständen oder mit Messern. Das dabei austretende Blut gilt als in hohem Grade magisch wirkmächtig, als *baraka*-haltig.

Dieser traditionelle, religiös-rituelle Komplex sieht sich allerdings seit einiger Zeit tiefgreifenden Wandlungen ausgesetzt. Im heutigen Marokko verschwimmen die Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Säkulären zusehends und die volkstümlichen Bruderschaften bieten ihre vormals religiös gerahmten Rituale immer häufiger als „Folklore“, marokkanisches Kulturgut, dar. Zillinger beschreibt die Praktiken der heutigen Isawa und Hamadsha im Detail und in einer Vielzahl von Kontexten. Es entsteht dabei ein lebhafter Eindruck von populärer islamischer Religionsausübung im Spannungsfeld von Traditionalität und Modernität. Sowohl Isawa als auch Hamadsha werden präsentiert als Performer, die in ihren Aktivitäten eine Balance zwischen religiöser Ernsthaftigkeit und geschäftlicher Einträglichkeit suchen. Am eindrucksvollsten in dieser Hinsicht ist wohl Zillingers Beschreibung des Folklore-Unternehmers „Tami“, dem es gelingt, über ein weitgespanntes personales Netzwerk eine Vielzahl von Performanz-Stilen in ebenso vielfältigen Kontexten zur Aufführung zu bringen. Die Assoziation mit einer bestimmten Bruderschaft, die Frage, ob man zu den Isawa, den Hamadsha oder einer anderen Gruppe aus dem volkstümlichen Spektrum gehört, zeigt sich hier als zweitrangig gegenüber der performativen

Kompetenz. Zillinger beschreibt anschaulich, wie “Tami” durch Techniken der Verkürzung, Reduktion und Standardisierung Ritualelemente schafft, die sich praktisch in jeden Aufführungskontext fügen lassen, ohne ihre Erkennbarkeit als Marker “traditionell marokkanischer Kultur” zu verlieren.

Ein weiteres Verdienst der Studie besteht darin, dass sie die Wichtigkeit als “authentisch marokkanisch” erachteter Kulturpraktiken für die Konstruktion nationaler und transnationaler Identitäten verdeutlicht. Zillinger beschreibt eingängig wie die von ihm untersuchten Praktiken sowohl von im Lande lebenden als auch von Marokkanern in der Migration als Identitätsausweis instrumentalisiert werden. Etwa 10 % aller Marokkaner leben im Ausland, die Geldströme, die von ihnen zurück in ihr Heimatland fließen, stellen eine unverzichtbare Ressource für die marokkanische Wirtschaft dar. Jeden Sommer machen sich viele dieser “Auslandsmarokkaner” auf, um während der Ferien Verwandte zu besuchen, aber auch um in Marokko zu heiraten, oder andere Familienfeste zu feiern. Insbesondere die Isawa sind mittlerweile ein fester Bestandteil solcher “echt marokkanischer Feste” und Zillinger zeigt, wie diese Rückversicherung einer eigenen nationalen Identität im Kontext der Migration auch Praktiken der Trance und Besessenheit umfasst. Manche in Europa lebende Marokkaner lassen in ihrer Abwesenheit eine Tranceveranstaltung der Isawa oder Hamadsha durchführen und/oder machen sich durch den Einsatz digitaler Medien wie Kameras oder Handys präsent. Wenn Zillinger beschreibt, wie eine abwesende Auftraggeberin zugleich durch ihr Foto zum Objekt und in Form der Videokamera zum Subjekt der rituellen Handlung wird, so vermittelt dies einen lebhaften Eindruck von der Kreativität mit der religiöse Handlungen in (post-)moderne und transnationale Kontexte eingebunden werden.

Wie Zillinger überzeugend herausarbeitet, spielen elektronische Medien in diesen Übersetzungen eine zentrale Rolle. Internet und Digitalkamera haben während der letzten zehn Jahre (seit Zillingers erstem Aufenthalt im Meknes in 2003) die Tätigkeit der Bruderschaften/Folklore-Gruppen revolutioniert. Konsequenterweise stellt Zillinger das Phänomen der Medialisierung in den Mittelpunkt seiner Studie. Anstatt wie andere Forscher zum Thema elektronische Medien im Ritual die Differenzen und Spannungen zwischen rituellen Körperpraktiken, als deren paradigmatischer Fall die rituelle Trance gelten kann, und ihrer medialen Darstellung in Bild und Film zu betonen, hebt Zillinger die Kontinuität zwischen Erfahrung und Repräsentation heraus. In seiner Darstellung wird die Kamera zu einem rituellen Akteur, der sich nicht wesentlich von anderen Akteuren (ein Begriff, der in diesem Zusammenhang Performer und Medien gleichermaßen umfasst) unterscheidet. Die Anwesenheit der Kamera erweitert lediglich den “rituellen Austauschraum”, sie strukturiert ihn nicht grundsätzlich um. Natürlich lässt sich einiges anführen, das für eine solche Kontinuität des rituellen Feldes spricht, nicht zuletzt das Selbstverständnis der Ritualperformer, wonach ihre Körper selbst zu Medien in der Performanz werden, oder auch die klassische Filmtheorie nach Benjamin oder Vertov, denen zu-

folge die Kamera dem Filmer zuwächst wie ein neuartiges Sinnesorgan. Meiner Ansicht nach geht Zillinger allerdings zu weit in seiner Betonung einer bruchlosen, harmonischen Kontinuität zwischen körperlicher Performanz und deren Repräsentation in elektronischen Medien, oder zwischen traditioneller religiöser Praxis und deren Folklorisierung zum Zwecke der Konstruktion einer marokkanischen Identität (vgl. z. B. S. 311, zum Zusammenhang von “Folklorisierung” und “Kommodifizierung”).

Zillingers eigene Ethnografie gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass die Übergänge von einem Bereich zum anderen, zwischen Trance als gelebter Erfahrung und Trance als medialer Darstellung keineswegs unproblematisch sind und zu Verwerfungen und Brüchen führen können. So schämt sich etwa der erwähnte Tami bei aller Geschäftstüchtigkeit seines Verhaltens in Trance, wenn er sich selbst auf Video sieht; der Vorsteher der von Zillinger untersuchten Isawa-Gruppe äußert sich verächtlich über Folklore-Darbietungen, gibt aber noch im selben Atemzug der Hoffnung Ausdruck, dass seine Gruppe Geld auf Festivals verdienen könnte; die Anwesenheit der Kamera bei Tranceveranstaltungen ist oftmals der Gegenstand von Verhandlungen und führt, nach Zillingers eigener Darstellung, in mindestens einem Fall zu einer gescheiterten Performanz; auf einer Hochzeitsfeier greifen die Gastgeber ein, als es unter den Gästen zu unerwünschten Trancen kommt, usw.. Die Liste solcher Widersprüchlichkeiten und Konflikte ließe sich weiter verlängern. Sie weist auf eine beträchtliche Ambivalenz im Verhältnis der Marokkaner zu ihren eigenen Trance- und Besessenheitstraditionen hin. Diese Ambivalenz äußert sich im gesamtgesellschaftlichen Kontext, wo sich die Bruderschaften und ihre Praktiken massiver Kritik vonseiten reform-islamischer Gruppen ausgesetzt sehen; sie zeigt sich auch im bruderschaftlichen Milieu selbst, wo die Zugehörigkeiten zu spezifischen Gruppierungen zunehmend arbiträr werden; schließlich findet sie als internalisierter Identitätskonflikt Eingang in die individuelle Person. Zillinger beschreibt diese Ambivalenzen, er liefert Beispiele für sie, aber er misst ihnen keine wesentliche Bedeutung zu. Dies bildet meiner Ansicht nach ein schwerwiegendes Manko seiner Studie.

Geertz, Crapanzano, Rabinow, Dwyer – auffallend viele Begründer der selbst-reflexiven, postmodernen Strömung in der Ethnologie haben in Marokko gearbeitet. Zillinger stellt seine Arbeit in diesen Kontext, präsentiert sie gar manchmal als “re-study” von Crapanzanos berühmter Hamadsha-Studie. Der Eindruck, der beim Lesen entsteht, widerspricht dieser Selbsteinschätzung. Die Selbst-Reflexivität erschöpft sich zumeist in der Preisgabe einiger persönlicher Informationen über den Autor, in der Verwendung der 1. Person Singular und in dem Bemühen, den Erlebnischarakter der Feldforschung im Text zu bewahren. Selbst-Reflexion in der Ethnologie sollte jedoch mehr sein – eine methodische Reflexion der vielfältigen Formen, in der die kulturelle und subjektive “Positionalität” des Ethnografen die Ergebnisse der Forschung beeinflusst. Der von Zillinger vielfach bemühte Crapanzano hat in “Tuhami. Portrait of a Moroccan” (Chicago 1980) vorgemacht, was darunter zu verstehen sein könnte.

Zillinger bewegt sich manchmal in diese Richtung, etwa, wenn er erwähnt, dass sein Interesse an den Hamadsha die Neugründung der Zawiya, der örtlichen Zweigstelle der Bruderschaft, maßgeblich beeinflusst hat. Eine detaillierte Analyse solcher Dynamiken unterbleibt jedoch.

Auch theoretisch lässt sich die Studie schwer verorten. Zillinger bemüht, je nach dem zu analysierenden Objekt, eine Reihe von Ansätzen, vom Strukturfunktionalismus über die Actor-Network-Theory bis hin zur historischen Ökologie des Mittelmeerraums. Während theoretische Flexibilität und Pragmatismus in der Ethnografie nicht zwangsläufig etwas Schlechtes sind, ergibt sich doch ein seltsam uneinheitliches Bild. Man gewinnt geradezu den Eindruck, dass Zillinger bestimmten Thesen, die in den letzten Jahrzehnten die Marokko-Ethnologie geprägt haben, bewusst aus dem Weg geht. Hammoudis Konzeption einer Dialektik von Dominanz und Unterwerfung, die als kulturelles Schema soziale wie politische Autoritätsverhältnisse strukturiert, wird zwar mehrfach erwähnt, aber nie wirklich im Lichte von Zillingers Feldforschung diskutiert. Dasselbe gilt für die von Lawrence Rosen und anderen Marokko-Forschern betonte Bedeutung der interpersonalen Beziehung, insb. der Beziehung zwischen zwei Männern, als elementaren Baustein der sozialen Ordnung. Diese These erweitert sich zu der einer grundsätzlichen Verhandbarkeit gesellschaftlicher Wirklichkeit, welche in diesen Zweierbeziehungen stattfindet. Zillinger kennt diese Thesen, bestätigt auch ausdrücklich ihre Gültigkeit an einer Stelle im Buch (260), betont aber vor allem die Wichtigkeit von *asl* (wörtl. "Ursprung"), des Herkunftsortes, als Ausgangspunkt sozialer und personaler Identität. In der Tat haben geografische Orte in Marokko oft mit Heiligen, bzw. mit deren Gräbern und Mausoleen zu tun, aber entscheidend ist, dass sich Zillinger hier der in der ethnologischen Literatur vorherrschenden Auffassung von der Variabilität und Kontextabhängigkeit marokkanischer Identitäten entgegensetzt. Das Problem ist dabei nicht in erster Linie, ob er damit falsch liegt, sondern dass er die notwendige Debatte nicht aufgreift.

Die Stärken von Zillingers Studie liegen eindeutig in der Beschreibung und der Präsentation ethnografischer Materialien. In der Interpretation seiner Ergebnisse macht sich, allen Beteuerungen des Gegenteils zum Trotz, eine

bedauerliche Tendenz zur Essentialisierung marokkanischer Kultur bemerkbar. Zillinger scheint implizit Clifford Geertz' berühmter These vom volkstümlichen Heiligen als Verkörperung des traditionellen religiösen Stils zu folgen, wenn er in seinem Epilog die von ihm untersuchten Trancepraktiken als die "eigentlichen *core-practices* der religiösen Lebensführung in Marokko" bezeichnet (314). Wenn diese "Kernpraktiken" weder durch die mediale Aufzeichnung und Inszenierung noch durch die Übersetzung in immer neue Kontexte wesentlich verändert werden, haben wir es da nicht mit "imaginären Grenzen" und "kultureller Reinheit" zu tun, die Zillinger vehement als "akademische Nabelschau" und "koloniale Obsession" (266) verdammt? Durch den sprachlichen und interpretativen Stil, in dem die Arbeit gehalten ist, erscheinen Marokkaner letztlich doch als Träger einer "Trance-Kultur", für die Besessenheit eine Art zweite Natur bildet (vgl. z. B. S. 230, über die Unmöglichkeit eines mit Außenseitern geteilten Diskurses über Trance). "Trance" allerdings wird von Zillinger theoretisch undifferenziert behandelt: er macht keine klare Unterscheidung zwischen Trance als Erfahrungszustand und Trance als kulturell standardisiertem, expressivem Verhalten. Dies hat zur Folge, dass die Beobachtung von Tranceverhalten in der Arbeit zumeist mit Tranceerfahrung gleichgesetzt wird (vgl. z. B. S. 241 wo Zillinger beschreibt, wie "... ich ... hunderte junger und alter Männer aus Marokko und der Migration in kommunaler Trance erlebt habe, die sich an den Händen halten und in der gemeinsamen Bewegung des Trancetanzes den Namen Gottes in die Nach skandieren: *allah!*"). Die Ambivalenz von Trance- und Besessenheitsphänomenen, die sich in Spannungsfeldern von gesellschaftlicher Anpassung und Kritik, Dominanz und Unterwerfung, Aktivität und Passivität bewegen, bleibt dabei unberücksichtigt. Gerade weil Trance und Besessenheit sich aber im Zwischenbereich zwischen "Pathos" und "Poesis" (Zillinger) abspielen, sind sie den Gefahren des Scheiterns und der Simulation ausgesetzt. Dass sie diese Gefahren und das mit ihnen verbundene performative Risiko annehmen, macht ihre wesentliche Leistung aus und liegt der von ihnen ausgehenden Faszination zugrunde. Weniger noch als andere kulturelle Techniken kann eine solche Praxis zum unveränderbaren Kern kultureller Identität erklärt werden.

Bernhard Leistle