

Henry **Munson**, Jr : Religion and Power in Morocco New Haven and London, Yale University Press 1993. XIX, 232 S. ISBN 0-300-05376-2.

Munsons Arbeit lässt sich auf drei verschiedene Weisen lesen. Zum einen ist sie ein ausführlicher Kommentar eines Ethnologen zu klassischen Werken seiner Zunft. In erster Linie behandelt Munson Clifford Geertz' Analyse des marokkanischen Islams in dessen Buch „Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia“ (New Haven 1968, dt. Frankfurt am Main 1991). Kürzere Passagen sind Ernest Gellners „Pendulum Swing Theorie“ gewidmet. (Enthalten in „Muslim Society, New York 1981, dt. Stuttgart 1985). Zweitens lässt sich Munsons Arbeit als Darstellung einiger besonders konfliktreicher Phasen marokkanischer Geschichte lesen. Drittens ist sie der Versuch, das Verhältnis zwischen

Islam und Politik in Marokko seit der Zeit der Almoraviden unter einem theoretischen Blickwinkel zu erfassen, dem anhaltenden Widerspruch zwischen Herrschern und dem „Mythos des rechtschaffenen Gottesmannes“ Auf den ersten beiden Ebenen liegen die Qualitäten des Buches. Die dritte halte ich für weniger gelungen.

Munson erkennt an, daß Geertz einer der ersten Ethnologen war, die synchrone Forschungen mit historischen Untersuchung zu verbinden versuchten; ein Unternehmen, daß auf jüngere Vertreter des Faches, auch Munson selbst, sehr inspirierend gewirkt habe. Jedoch sei Geertz' historiographische Methode unzureichend. Munson macht das zunächst an der Interpretation des marokkanischen Gelehrten al-Yūsi (st. 1691) deutlich, welcher für Geertz ein Exempel des „klassischen“, auf dem Prinzip des Maraboutismus gegründeten Stils der marokkanischen Kultur darstellt. Geertz entwickelt seine Analyse anhand von Volkserzählungen über al-Yūsi, die er während seiner Feldforschungen in Marokko aufnahm. Er interpretiert diese Geschichten zwar mit großer Eleganz, nimmt aber, und das wirft Munson ihm vor, keine Rücksicht darauf, daß der historische al-Yūsi nicht unbedingt mit der Figur der Überlieferung übereinstimmen muß. Geertz verzichtet gänzlich darauf, seine Auffassung auf eine Analyse der zeitgenössischen Quellen, vor allem der Werke und Briefe des Gelehrten selber zu stützen. Ein Grund dafür, wie Munson hervorhebt, liegt darin, daß Geertz offenbar kein Arabisch kann oder zumindest damals nicht konnte.

Mangelnde Berücksichtigung arabischer Quellen beeinträchtigt nach Munson auch Geertz' Analyse des antimaraboutischen, „skriptualistischen“ Stils des marokkanischen Islams, der durch die Salafiyya aufgebracht und durch neuere Fundamentalisten weiterentwickelt wurde. Zwar habe Geertz richtig erkannt, daß der skripturalistische Islam einen weitgehend ideologischen Charakter hatte. Das heißt, er unterschied sich radikal von dem unbewußten Traditionalismus (im Sinne Mannheims) des klassischen Islams. Für Salafiyya und Fundamentalismus war Islam nicht mehr fraglos selbstverständlicher common-sense. Ihre Vertreter reflektierten „über“ Islam entweder zum Zwecke der Apologetik oder der politischen Funktionalisierung. Munson hält diese These für den wichtigsten Aspekt der Arbeit von Geertz. Nicht folgen kann er aber dessen Auffassung, daß die Salafiyya – Reform der Religion und säkulares Leben trennen wollten. Für Munson ist dies eine Fehldeutung, die unter anderem damit zu erklären sei, daß Geertz nicht die Schriften der Salafis gelesen habe.

Gegen Ernest Gellner richtet sich der bereits von anderen Forschern erhobene Vorwurf, er habe eine zu rigide Trennung zwischen orthodoxem und sufischem Islam in Marokko postuliert. Munson wendet ein, daß so gut wie alle bedeutenden Gelehrten Marokkos bis zu den Reformern des frühen 20. Jahrhunderts auch Sufis waren. Anthropologen wie Gellner neigten dazu, den Konflikt zwischen Skripturalisten und Volksreligion, den sie am Ende des 20. Jahrhunderts bei ihren Feldstudien beobachten konnten, ohne weitere historische Studien einfach in die Vergangenheit zu projizieren.

Munsons Anliegen ist es demgegenüber – damit komme ich zur zweiten Ebene des Buches – ethnologische Theorien durch historische Forschung auf breiter Quellenbasis zu fundieren. Er spannt den Bogen seiner Betrachtung von den Anfängen der marokkanischen Geschichte bis in die unmittelbare Gegenwart. Dabei stützt er sich auf arabische Quellen und verarbeitet auch neuere Sekundärliteratur. Es gelingt ihm ein gut lesbarer historischer Abriss, der an einigen Stellen neue Detailinformationen bringt. In den Abschnitten über Hassan II und den marok-

kanischen Fundamentalismus kann Munson auf Ergebnisse von eigenen Feldforschungen zurückgreifen. Seine Informanten gaben ihm einen Einblick in oppositionelle Haltungen in Marokko, welche in Texten selten dokumentiert sind. Munson stellt sich gegen die These von Geertz, daß der König aufgrund seiner *šarīfischen* Legitimität das Zentrum des marokkanischen Islams sei. Daß Hassan II von vielen Marokkanern sogar ausgesprochen abwertend betrachtet wird, zeigt eine von Munson zusammengestellte Kollektion politischer Witze aus Marokko, die sich gegen den König richten.

Der wichtigste Widerspruch zwischen Geertz und Munson liegt auf der theoretischen Ebene, die Munson jedoch nicht genug herausarbeitet. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung stehen die Konzepte von Integration und Konflikt, bzw. das Webersche Begriffspaar Herrschaft und Macht. Geertz betrachtet die marokkanische Gesellschaft zwar nicht ausschließlich aber doch vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer Integration. Das einigende Moment ist für ihn in erster Linie der Maraboutismus und die Anerkennung von *baraka* als Kern politischer und sozialer Legitimation. Darin sieht Geertz die spezifisch marokkanische religiöse Tradition, von der gleichermaßen Stadt und Land, Herrschaft und Gesellschaft durchdrungen seien. Den Skripturalismus versteht Geertz als Zwischenspiel, das nach Erlangung der Unabhängigkeit durch Muhammad V weitgehend beendet wurde.

Munson dagegen betont die innergesellschaftlichen Konflikte insbesondere in der Frage der Legitimation politischer Herrschaft. Die Sultane können sich nicht auf ihre gesellschaftliche Anerkennung verlassen, sondern müssen auf gewaltsame Ausübung von Macht zurückgreifen.

Die Marokkaner haben nach Munsons Darstellung zwei Möglichkeiten, dem Staat gegenüberzutreten. Erstens: Sie unterwerfen sich, was auch die überwiegende Mehrzahl der Gelehrten zu allen Zeiten tat. Oder sie stellen sich ihm entgegen, wie einige *‘ulamā’*, zum Beispiel al-Yūsī, Muhammad al-Kattānī (st. 1909) und Muhammad b. al-‘Arabī al-‘Alawī (st. 1964). Diese Rebellen verkörperten den „Mythos des gerechten Mannes der Religion“, der gegen den ungerechten Herrscher kämpft. Unklar bleibt bei Munson aber der theoretische Status seines Mythosbegriffes. Verweist er darauf, wie etwa al-Yūsī in der Vorstellungswelt von Marokkanern gesehen wird. Oder war er für ihn ein Antrieb, sich dem ungerechten Herrscher entgegenzustellen? Munson denkt offenbar an die erste Variante. Damit stellt er Geertz’ Sicht kollektiver Imagination in Marokko zwar eine durchaus plausible Alternative gegenüber. Seinen in der Einleitung erhobenen Anspruch, religiöse und politische Strukturen historisch verständlich zu machen, kann er aber nicht einlösen. Er kommt nicht zu Theorien, welche Erklärungen für die Fälle von Auseinandersetzungen zwischen „aufrechtem Mann“ und Herrscher sowie die Bildung des Mythos liefern könnten. Dafür wäre eine sozialgeschichtliche Betrachtungsweise notwendig, die über Munsons Ereignisgeschichte hinausgeht und explizite Theoriebildung betreibt. Im Rahmen eines solchen Ansatzes wären auch die Quellen kritisch zu befragen. Munson bleibt dagegen dabei stehen, sie einfach nachzuerzählen. Insofern fällt er noch hinter Geertz’ Methodik zurück, der – in zwar essayistischer aber doch anregender Form – seine Skizze zentraler Aspekte marokkanischer Kultur mit sozialgeschichtlichen Erklärungsmodellen verbindet.

Dennoch kann Munsons Buch demjenigen, der sich für den Diskussionsstand der ethnologischen Forschung zu Marokko interessiert oder einen die jüngste westliche und arabische Sekundärliteratur einbeziehenden Abriss marokkanischer Geschichte sucht, empfohlen werden.

Ralf Elger, Bamberg