

Heiligtum oder Heilbad?

Funktionswandel traditionsreicher Wallfahrtsorte in Marokko am Beispiel von Sidi Harazem und Moulay Jacob

VON

PETER LINDNER

mit 8 Tabellen, 9 Abbildungen und 12 Fotos

Vorwort

Als ich im Frühjahr 1993 nach Marokko fuhr und dabei erste Eindrücke von den Orten *Sidi Harazem*, *Moulay Jacob* und *Ain Chkeff* sammeln konnte, da wurden Erwartungen, die durch die Lektüre von Edmond SECRETS „Les sept printemps de Fès“ (1990) geweckt worden waren, herb enttäuscht. Vergeblich suchte ich nach Badebecken unter Palmenhainen und der Mystik traditioneller Wallfahrtsorte. Dagegen riefen das Wissen um die historische Bedeutung der Orte aus den Berichten Secrets sowie die zahlreichen Gegensätzlichkeiten, die auf den ersten Blick zu erkennen waren, meine Neugier auf das hervor, was hinter dem bloßen Augenschein noch zu finden war. Den Nachforschungen wurden jedoch durch langwierige Verhandlungen mit der staatlichen Obrigkeit um eine Genehmigung bis zum Arbeitsbeginn im Oktober 1993 erst einmal Hindernisse in den Weg gelegt. Als diese beseitigt waren, stellte sich heraus, daß die quaida der beiden Orte in ihrer Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft ebenso ausdauernd sein konnten wie ihre Vorgesetzten beim Aufbau bürokratischer Hürden. Schon während dieses ersten Arbeitsaufenthalts gewann ich den Eindruck, daß *Ain Chkeff* zwar unbedingt zu einem Vergleich von Naherholungsorten in der Umgebung von Fes herangezogen werden sollte, wegen seiner profanen Geschichte jedoch nicht uneingeschränkt in eine Analyse neuerer Prozesse an traditionellen Wallfahrtsorten paßt. Während des zweiten Arbeitsaufenthalts im Sommer 1994 konzentrierte ich mich deshalb ausschließlich auf *Sidi Harazem* und *Moulay Jacob*, konnte jedoch das erarbeitete Material zu *Ain Chkeff* immer wieder zu Vergleichen heranziehen.

In erster Linie danke ich meinen beiden Betreuern:

- Herrn Prof. Dr. Anton Escher, der mir während meines ersten Besuchs Marokko näherbrachte und von dem die Idee zu dieser Arbeit stammt;
- Herrn Prof. Dr. Horst Kopp für die beratende Begleitung der gesamten Arbeit;

Darüber hinaus bin ich vielen Personen für Anregungen und Hilfestellungen verschiedenster Art dankbar:

- Familie *Allou*, die mich mehrmals freundlich aufnahm und geduldig alle Fragen mit mir diskutierte;
- Herrn *Prof. Dr. Mohamed Berriane* für verschiedene Hinweise zu neuesten Entwicklungen des marokkanischen Binnentourismus;
- Herrn *Jean Paul Ichter* für Empfehlungen bei den örtlichen Behörden, anregende Gespräche und wertvolle Informationen;
- *Redouan Jacoubi*, der beide Orte mehrmals mit mir besuchte und mich mit vielen seiner Freunde bekannt machte, die mir auf seine Einführung hin Interviews gaben;
- Herrn *Prof. Dr. Jai-Mansouri* für die Einführung vor Ort und die Übertragung der Interviews;
- Herrn *Ulrich Paasch* für die Herstellung des Kontakts zur Familie *Allou*;
- Herrn *Prof. Dr. Herbert Popp* für die freundliche Überlassung der Diapositive aus der Sammlung von Herrn Dr. Werner *Wrage*;
- Herrn *Dr. Werner Wrage*, der sein Archiv für mich durchsah und mir weitere alte Aufnahmen überließ;
- der *Frau Dorothea und Dr. Dr. Zantner-Busch Stiftung* für einen namhaften Reisekostenzuschuß;
- allen Besuchern und Bewohnern der Orte *Sidi Harazem*, *Moulay Jacoub* und *Douar Skinhate*, die sich Zeit nahmen und mir Interviews gaben.

❖ Namen, Orte und Begriffe wurden in der leichter lesbaren umgangssprachlichen Transkription wiedergegeben; eine Liste der Bedeutung verwendeter arabischer Termini und ihrer korrekten Transkription nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft findet sich am Ende der Arbeit. Wo Geldeinheiten angeführt sind, wurden diese in Dirham (DH) angegeben; annäherungsweise kann von 5 DH \approx 1 DM ausgegangen werden. Die Karten basieren auf marokkanischen Kartierungen im Maßstab 1:2000, mußten zum Teil jedoch erheblich modifiziert werden, da sie vermutlich auf der Basis von Luftbildern und ohne ground-check hergestellt waren. In Zitaten aus Interviews wurde [...] zur Kennzeichnung kürzerer, [... ...] für längere Auslassungen verwendet.

Inhaltsverzeichnis

	<i>Seite:</i>
Vorwort	119
Inhaltsverzeichnis	121
Verzeichnis der Abbildungen	122
Verzeichnis der Tabellen	123
Verzeichnis der Fotos	123

Erster Teil

1 Einleitung	125
1.1 Zur Fragestellung: Binnentourismus in Marokko – eine „quantité négligeable“?	125
1.2 Ansatz und Methodik der Untersuchung	129
2 Sidi Harazem und Moulay Jacoub – erste Annäherung im Hinblick auf infrastrukturelles Angebot und touristische Nachfrage	133
2.1 Topographische Lage und touristische Infrastruktur	133
2.1.1 Sidi Harazem	133
2.1.1.1 Ausgangssituation	133
2.1.1.2 Neubau	135
2.1.1.3 Bebauungs- und Flächennutzungsplan	144
2.1.2 Moulay Jacoub	145
2.1.2.1 Ortsentwicklung	145
2.1.2.2 Neubauten	150
2.1.2.3 Bebauungs- und Flächennutzungsplan	156
2.2 Quantitative Analyse der Nachfrage in Sidi Harazem und Moulay Jacoub	157
2.2.1 Sidi Harazem	159
2.2.2 Moulay Jacoub	166
2.3 Heiligtum, Heilbad oder Naherholungszentrum: Die Entstehung einer „Bedeutungsdiskrepanz“	169

Zweiter Teil

3 Typisierung der Nachfrage im Kontext der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Marokko	173
3.1 Traditionell-persistente Handlungsmuster und Elemente des sozialen Wandels	173
3.1.1 Historische Perspektive und die traditionelle Bedeutungszuweisung	173
3.1.1.1 Mausim und ziyara	173

3.1.1.2	Nzaha	182
3.1.1.3	Profanes Heilungsverständnis als „neue Tradition“	184
3.1.2	Implikationen moderner Entwicklungen	190
3.2	Typisierung der Nachfrage in Sidi Harazem und Moulay Jacob	194
3.2.1	Gemeinschaftsunternehmung im Wandel: Familie Allou aus Sidi Alall Bahroui	195
3.2.2	Kuraufenthalte: Der Berufssoldat Mohammed Ouardi aus Rabat	200
3.2.3	Näherholung Jugendlicher: Der Gelegenheitsarbeiter Redouan aus Fes	202
3.2.4	Die besondere Rolle der T.M.E.	205

Dritter Teil

4	Zusammenfassung: Zehn Thesen zum Transformationsprozeß	207
1)	Traditionsreiche Wallfahrtsorte eignen sich als nationale Symbole	208
2)	Einzelpersonen prägen die Entwicklung der Orte	209
3)	Profanisierung charakterisiert auch die Nachfrage	209
4)	Wallfahrtsorte sind Kristallisationspunkte neuen Freizeitverhaltens	210
5)	Historische Bedeutung und naturräumliche Umgebung spielen trotz massiver planerischer Eingriffe eine wichtige Rolle	210
6)	Autochthone Ursprünge sind für das heute anzutreffende Freizeitverhalten wichtig	211
7)	Das Besucherpublikum setzt sich aus vier charakteristischen Gruppen zusammen	211
8)	Wallfahrtsorte sind funktionale Ergänzungsräume zu den Medinen	212
9)	Gegensätze prägen die Orte	213
10)	„Kompromißcharakter“ macht einen wichtigen Teil der Anziehungskraft aus	213
	Anmerkungen	214
	Résumé	220
	Summary	224
	Verzeichnis der arabischen Begriffe	228
	Literaturverzeichnis	230

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1:	Lage und Erreichbarkeit der Untersuchungsorte	134
Abb. 2:	Sidi Harazem – nördlicher Teil	138
Abb. 3:	Sidi Harazem – südlicher Teil	139
Abb. 4:	Der südliche Marktbereich in Sidi Harazem	143
Abb. 5:	Plan d'aménagement für Sidi Harazem	146

Abb. 6: Moulay Jacoub – Übersichtskarte	152
Abb. 7: Moulay Jacoub – touristische Infrastruktur und private Zimmervermietung	155
Abb. 8: Saisonaler Verlauf der Übernachtungen in Sidi Harazem (nur Marokkaner)	161
Abb. 9: Saisonaler Verlauf der Übernachtungen in Moulay Jacoub (nur Marokkaner)	168

Verzeichnis der Tabellen

Tabelle 1: Übernachtungsmöglichkeiten in Sidi Harazem/Douar Skinhate	142
Tabelle 2: Übernachtungsmöglichkeiten in Moulay Jacoub	156
Tabelle 3: Zielorte marokkanischer Touristen zwischen 1977 und 1985 (in Prozent)	158
Tabelle 4: Zugehörigkeit der Besucher zu den sozialen Schichten nach BERRIANE (1992: 124) und EL FIAD (1984: 122f)	158
Tabelle 5: Übernachtungen in Sidi Harazem 1992 nach Nationalitäten	160
Tabelle 6: Besuch des neuen Thermalbades	166
Tabelle 7: Übernachtungen in Moulay Jacoub 1992 nach Nationalitäten	167
Tabelle 8: Wichtige Thermalquellen in der Provinz Fes	185

Verzeichnis der Fotos

Foto 1: Übersicht über die Gesamtanlage Sidi Harazem	137
Foto 2: Moulay Jacoub um 1910	148
Foto 3: Alter Ortskern von Moulay Jacoub	149
Foto 4: Pilgerweg zur Lalla Chafia	149
Foto 5: Das neue Thermalbad in Moulay Jacoub	151
Foto 6: Badebecken von Sidi Harazem um 1955	162
Foto 7: Das neugebaute Bad Sidi Harazem	162
Foto 8: Verkauf von Wassergefäßen in Sidi Harazem um 1955	163
Foto 9: Verkauf von Wassergefäßen in Sidi Harazem heute	163
Foto 10: Letztes traditionelles Element in Sidi Harazem – der Grabbau des Heiligen in typischer qubba-Architektur	164
Foto 11: Gedränge in der „Trinkhalle“	164
Foto 12: Alle freien Flächen um das Hotel werden als Übernachtungsplätze genutzt	165

1 Einleitung

1.1 Zur Fragestellung: Binnentourismus in Marokko – eine „quantité négligeable“?

1990 kamen 2,98 Mill. ausländische Touristen nach Marokko. Obwohl inzwischen bereits von einer Konsolidierungsphase gesprochen wird, kam es zwischen 1985 und 1990 fast zu einer Verdoppelung der Zahl einreisender Ausländer (erheblich mitverursacht durch die Öffnung der Grenze zu Algerien), wobei der Anteil der Deutschen relativ konstant auf 160000 blieb, der Anteil der Franzosen hingegen von 401000 auf 458000 anstieg. Im Fall Marokkos dominieren die beiden unterschiedlichen Tourismusformen des Badetourismus und des Städte-/Rundreisetourismus (POPP 1993). KULINAT (1991: 431) beziffert die Einnahmen aus dem Tourismusgeschäft (im Ausland lebende Marokkaner, die in den Ferien nach Marokko zurückkehren, miteingeschlossen) auf immerhin 1 Mrd. US-\$ im Jahr 1987.

Europäischer Tourismus in die ehemals französischen und spanischen Kolonien des Maghreb hat bereits eine lange Tradition. 1914 brachten die von der berühmt gewordenen „Tunisreise“ zurückkehrenden Maler Klee, Macke und Moilliet über 60 Aquarelle und Hunderte von Zeichnungen mit nach Europa (GÜSE 1982). Schriftsteller wie Paul Bowles benutzten in ihren Romanen Land und Kultur Marokkos als Handlungskulisse für europäische und amerikanische Aussteiger, Filme wie „Casablanca“ oder „Der Himmel über der Wüste“ setzten diese Tradition bis heute fort, und nach Kühlschranks, Fernsehapparat und Auto wurde der Orientteppich zum neuen Statussymbol der Deutschen (*Die Zeit*, 25. 2. 1966 nach WIRTH 1976: 392). Dieses Image und natürlich die Tatsache, daß es billig Haschisch und Kif zu kaufen gab, zog Aussteiger und Travellers aus aller Welt an und verlieh Marrakesch in den Augen des „Insider“-Reiseführers „Morocco, Algeria and Tunesia“ den Ruf als „travellers' mecca, along with Istanbul, Kabul and Kathmandu“ (CROWTHER 1992: 194).¹

Seit den 80er Jahren wird westlicher Tourismus in die Länder der sogenannten Dritten Welt mehr und mehr auch in seiner problematischen Perspektive wahrgenommen. Presseberichte über Interessenverbände Einheimischer, die Pauschal-touristen am Flughafen von Goa/Indien mit faulen Tomaten bewarfen (BENDER 1994: 372), und die parteipolitische Diskussion um eine deutsche Beteiligung am Dalyan-Projekt in der Südtürkei (*Der Spiegel* 42/1988, 32: 78f.) sind Ausdruck dafür, daß sozioökonomische und ökologische Probleme in den Blick einer breiteren Öffentlichkeit rückten, ohne jedoch deren Reisefreudigkeit zu mindern.² Obwohl Probleme, die sich aus dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen ergeben, in vielen orientalischen Ländern kaum mehr zu übersehen sind, erheben gängige Marokko-Reiseführer, wie POPP (1994: 113f.) nachweist, noch immer den Anspruch, ausländische Touristen auf die fremde materielle und soziale Kultur vorzubereiten

ohne ihn wirklich einlösen zu können. Die Vielzahl von historischen und noch aktuellen, positiven und problematischen Aspekten von Orientreisen hat dazu geführt, daß lange Zeit der Blick auf Formen des wesentlich älteren und traditionsreichen Freizeitverhaltens innerhalb Marokkos auch für den wissenschaftlichen Zugang weitgehend verstellt blieb. Binnentourismus in Ländern der sogenannten Dritten Welt galt als eine vernachlässigbare Größe vor dem Hintergrund der ständig wachsenden Einreisezahlen aus europäischen Ländern.³

Für das Land Marokko machte BERRIANE (1992) in seiner Habilitationsschrift „Tourisme national et migrations de loisir – Etude Géographique“ den ersten Versuch, das Phänomen Binnentourismus ohne räumliche Eingrenzungen oder Konzentration auf bestimmte Formen darzustellen. Mit verschiedenen Einschränkungen kommt er zu dem Ergebnis, daß mindestens ein Drittel aller marokkanischen Stadtbewohner jeden Sommer eine Urlaubsreise im Land unternimmt; der Reiseverkehr nimmt in dieser Zeit um im Schnitt zwischen 27 und 42% zu (BERRIANE 1992: 455).

Obwohl bereits die Erhebung dieser Daten mit verschiedenen Schwierigkeiten verbunden war und Einschränkungen der Ergebnisse bedingt, derer sich Berriane bewußt ist, stellt eine Abgrenzung bestimmter Tourismustypen und deren Wandel besonders vor dem Hintergrund der Diskussion um autochthonen oder allochthonen Charakter neuen Freizeitverhaltens ein noch weit größeres Problem dar. An diesem Punkt setzt die vorliegende Untersuchung an. Sie beschäftigt sich mit zwei marokkanischen Fremdenverkehrsorten, die unter Verwendung der in Deutschland entstandenen Terminologie am ehesten als Kurorte – im einen Fall als Thermalkurort und im anderen als Trinkkurort – bezeichnet werden können. Das Thema ist damit auf einen bestimmten Typ des Binnentourismus eingeschränkt, der über die vorläufige Etikette „Kurtourismus“ hinaus im folgenden detaillierter analysiert werden soll. Die in Marokko neu aufkommenden Formen des Badetourismus an der Küste, die oft an eigens neu errichtete Feriensiedlungen oder Unterkünfte gebunden sind, bleiben ausgeklammert.

Auf terminologische Probleme beim Versuch, das Phänomen Reisen in seinen verschiedenen Dimensionen zu erfassen, weisen KULINAT/STEINECKE (1984: 18f.) hin. Dieses Problem verschärft sich dadurch, daß die im abendländischen kulturellen Kontext entstandenen Begriffe aus diesem kaum mehr zu lösen sind und deshalb bei der Anwendung auf eine andere Kultur leicht einen falschen oder verzerrten Eindruck entstehen lassen. Dies trifft im besonderen auf die Begriffe „Kurort“ oder „Heilbad“ zu, die insofern auf die Untersuchungsorte anwendbar sind, als beide „auf Vorbeugung, Behandlung und Nachbehandlung von Gesundheitsschäden eingerichtet sind“ (KULINAT/STEINECKE 1984: 73), wobei damit nur ein Teilbereich ihrer Anziehungskraft beschrieben ist. Einen weiteren Aspekt der Anziehungskraft bringt der Begriff „Pilgerorte“ zum Ausdruck, der im Sinne GRÖTZBACHS (1994: 189) zu „Orte des Pilgertourismus“ konkretisiert werden müßte, da ein Teil der Besucher nicht oder nicht ausschließlich aus religiöser Motivation reist. In TYRAKOWSKIS

(1994) Aufsatz deutet schon der Titel, in dem er gleichzeitig die Begriffe „Wallfahrer“, „traditioneller Fremdenverkehr“ und „Tourismus“ verwendet, die terminologische Problematik an. Diese trifft auch auf die Begriffe „Freizeit“ und „Erholung“ zu: GRÖTZBACH (1981: 10) möchte den Freizeitbegriff auf moderne Industriegesellschaften beschränken und spricht in Agrargesellschaften von „Erholung“. Auch diese Unterscheidung läßt sich auf Gesellschaften im Umbruch, die sowohl Kennzeichen von Agrargesellschaften als auch von urbanen Industriegesellschaften aufweisen, nur schwer anwenden. Von „Binnentourismus“ hingegen unter dem Kriterium der Modernität (GRÖTZBACH 1981: 12) zu sprechen, erscheint für die vorliegende Untersuchung gerechtfertigt, da heute ausschließlich mit modernen Verkehrsmitteln gereist wird. Es muß jedoch ausdrücklich betont werden, daß „traditionell“ und „modern“ weder als exklusive Konzepte noch als Pole eines linearen Entwicklungsweges verstanden werden dürfen (vgl. dazu auch GRÖTZBACH 1981: 18ff und Kap. 3.1.1). Ähnlich unscharf muß auch die Unterscheidung zwischen „autochthon“ und „allochthon“ bleiben, da heute als autochthon erscheinende Verhaltensweisen durchaus allochthonen Ursprungs sein können. Im folgenden werden die Begriffe „Nachfrager“, „Gäste“, „Besucher“ oder „Touristen“ synonym für alle Personen verwandt, die sich vorübergehend, ohne festen Wohnsitz und nicht aus beruflichen Gründen an den Untersuchungsorten aufhalten, ohne Rücksicht auf die Dauer des Aufenthalts und die Motivation der Reise. Ungeachtet der Tatsache, daß Sidi Harazem vor allem „Trinkkurort“, Moulay Jacoub dagegen „Thermalkurort“ ist, wird das Wasser von Moulay Jacoub im Rahmen bestimmter Anwendungen auch getrunken und in Sidi Harazem wird auch gebadet. Die strenge Trennung zwischen Fremdenverkehrstypen und Fremdenverkehrsarten (KULINAT/STEINECKE 1984: 35f.) scheint mir bestenfalls theoretisch möglich, ist jedoch kaum empirisch operationalisierbar und wurde deshalb von mir nicht aufgegriffen. Die Begriffe „Wallfahrer“ und „Pilger“ werden synonym verwendet (vgl. RINSCHÉDE/SIEVERS 1985: 186f.).

Sidi Harazem und Moulay Jacoub zählen aufgrund mehrerer wichtiger Voraussetzungen zu den bekanntesten und traditionsreichsten Zielen des Binnentourismus in Marokko. Dieser war früher zum überwiegenden Teil religiös motiviert und fand in Form von Gruppen- oder Einzelwallfahrten statt. Während die Gruppenwallfahrten zu festgesetzten Terminen nur ein- oder zweimal pro Jahr abgehalten wurden, waren die Einzelwallfahrten, abgesehen von besonders geeigneten oder ungeeigneten Tagen für die Erfüllung des Wallfahrtszieles, zeitlich weniger fixiert. Beide waren räumlich jedoch an Orte mit besonderer religiöser Bedeutung, entweder an Heiligengräber oder an auffällige natürliche Erscheinungen, gebunden. Da sowohl in Sidi Harazem als auch in Moulay Jacoub ein Heiligengrab anzutreffen ist, verwundert es kaum, daß beide Orte schon früh zum Ziel von Gruppen- und Einzelwallfahrten wurden. Die Tatsache, daß es in beiden Orten darüber hinaus Heilquellen gibt, verstärkte diese Anziehungskraft. Sidi Harazem und Moulay Jacoub verkörpern in idealtypischer Weise Zielgebiete nationaler

(zum Teil sogar internationaler, jedoch auf den islamischen Raum beschränkter) Anziehungskraft eines traditionellen, autochthonen Freizeitverhaltens.

In neuerer Zeit gewinnt die Lage der Orte für ihre touristische Nutzung eine zusätzliche Bedeutung: In unmittelbarer Nähe zur Großstadt Fes geraten sie in den Einzugsbereich städtischer Naherholung, die in Marokko ebenfalls bereits eine lange Tradition besitzt. Da neue touristische Verhaltensweisen eng mit verschiedenen Veränderungen in der marokkanischen Gesellschaft in Verbindung stehen, die sich zuerst in den großen Städten zeigen, wurde eine Veränderung der Verhaltensweisen in Sidi Harazem und Moulay Jacoub wesentlich früher eingeleitet als in traditionellen Wallfahrtsorten, die in abgelegenen ländlichen Regionen liegen. Auch für die städtischen Planungsbehörden und Geldgeber aus Fes sind sie deshalb von besonderem Interesse. Somit sind beide Orte zwar traditionsreiche Ziele eines autochthonen Freizeitverhaltens, darüber hinaus aber sowohl von den neueren Entwicklungen der touristischen Nachfrage als auch von den touristischen Entwicklungszielen der Behörden besonders betroffen. Für die Betrachtung ergibt sich somit ein doppeltes Spannungsfeld: zum einen zwischen den traditionellen und mit Sicherheit autochthonen Handlungsmustern auf der einen Seite und den neueren gesellschaftlichen Entwicklungen vor allem in den Städten auf der anderen. Zugleich aber auch zwischen der ursprünglich nur am natürlichen und soziokulturellen Angebot (Quelle und Heiligengrab) ausgerichteten Nachfrage und den seit der Unabhängigkeit stattfindenden infrastrukturellen Maßnahmen zur Verbesserung des Angebots, welche die bisherige Situation nicht nur ergänzen, sondern deren Charakter qualitativ verändern. Trägt man diesem Spannungsfeld Rechnung, so wären a priori folgende Entwicklungshypothesen denkbar:

- Die Bewahrung des traditionellen Charakters und des daran gebundenen Freizeitverhaltens; bei zunehmender Verbreitung hochislamischer Glaubensauffassungen oder fortschreitender Säkularisierung evtl. bei abnehmender Nachfrage;
- die langsame Transformation des traditionellen Charakters als Adaption an neue Freizeitbedürfnisse, evtl. eine Spezialisierung auf eine bestimmte Form;
- eine ständig abnehmende Frequentierung, die erkennen läßt, daß beide Orte in näherer Zukunft für den Binnentourismus bedeutungslos werden;
- ein radikaler „Bruch mit der Vergangenheit“ und eine völlige Umorientierung des Tourismus, evtl. initiiert durch Eingriffe der staatlichen Tourismusplanung.

Im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne sowie zwischen Angebot und Nachfrage sind die tatsächlichen Entwicklungen in Sidi Harazem und Moulay Jacoub allerdings weniger einheitlich. Das unmittelbare räumliche Nebeneinander von marabout und Freibad ohne Geschlechtertrennung, von billigsten Unterküpfen privater Zimmervermietung und teurem Hotel, von Jugendlichen aus Fes, Kleinfamilien aus Casablanca und Großfamilien aus ländlichen Regionen läßt einige der

Entwicklungslinien von vornherein außer Betracht kommen: weder gibt es Hinweise auf eine abnehmende touristische Nutzung noch zeigt sich eine Monostrukturierung, beispielsweise als einfache „Persistenz von Heiligenverehrung“ oder „Spezialisierung auf Kurgäste der Oberschicht“. Bereits existierende quantitative Untersuchungen (vgl. Kap. 2.2) stützen diese Annahme. Aufgrund dieser Untersuchungen geht die vorliegende Arbeit davon aus, daß die traditionellen Anziehungspunkte von Wallfahrten und Heiligenverehrung einem Wandel unterworfen sind und daß dieser sich als vielschichtiger und heterogener Prozeß vollzieht. Eine Analyse dieses Wandels mit dem Ziel einer Charakterisierung der räumlichen Entwicklung und einer Typisierung der Nachfrageseite sowie deren Handlungsweisen wirft im einzelnen folgende Fragen auf:

- Welche Formen von traditionellem Freizeitverhalten, die heute als Anknüpfungspunkte dienen könnten, gab es in Marokko im allgemeinen und im speziellen in den beiden Untersuchungsorten? Welches Verständnis von der Bedeutung⁴ der Orte lag diesen Verhaltensweisen zugrunde?
- Welchem Wandel sind diejenigen Verhaltensweisen, die unmittelbar an traditionelle Formen anknüpfen, unterworfen und damit auch der Konsens sozialer Gruppen über die Bedeutung der Orte?
- Worin liegt die anhaltende Anziehungskraft traditioneller Wallfahrts- und Heiligenverehrungsorte?
- Warum ist auch ein Freizeitverhalten, welches in der marokkanischen Gesellschaft als relativ neu erscheint, gerade an traditionellen Orten anzutreffen?
- Auf welcher Grundlage und mit welchen Zielvorstellungen agieren die staatlichen Planungsbehörden?

Die Frage nach sozialen oder ökologischen (vgl. Kap. 2.1.1.2) Problemen der Entwicklung, nach einem „sinnvollen“ planerischen Umgang mit den Prozessen oder nach der Rentabilität von Investitionen in die touristische Infrastruktur kann nur am Rand berührt und untersucht werden. Ihre normative Beantwortung bedürfte einer eigenen Untersuchung. In Anbetracht der dynamischen Entwicklung sowie der damit verbundenen weiteren Neuinvestitionen und Umbauten wäre eine solche jedoch für beide Orte von besonderer Wichtigkeit.

1.2 Ansatz und Methodik der Untersuchung

Wurde oben von „Transformation“ oder „Entwicklung“ der beiden Orte gesprochen, so ist dabei in erster Linie an die materiellen Strukturen zu denken: Moscheen, marabouts, Hotels, Ferienappartements, Verköstigungsbetriebe, Bäder, Kureinrichtungen und Einrichtungen verschiedener anderer Dienstleistungen. Geht man davon aus, daß diese Einrichtungen nicht als Selbstzweck, sondern entsprechend

den Bedürfnissen der Besucher errichtet wurden und sich, um rentabel arbeiten zu können, auch gemäß diesen Bedürfnissen wandeln, so stellen sie eine indirekte Möglichkeit dar, das nachfragende Publikum über dessen Präferenzen zu charakterisieren. Dieser Zusammenhang zwischen der Infrastruktur und den Gästen stimmt jedoch nur äußerst begrenzt. Zum einen können Einrichtungen an den Orten erhalten sein, die Spiegel einer Nachfrage früherer Zeiten sind und heute völlig an Bedeutung verloren haben, zum anderen schlagen sich nicht alle Bedürfnisse der Besucher in Einrichtungen vor Ort nieder, entweder weil sie kaum Gewinn abwerfen oder weil sie aufgrund planerischer oder anderer Einschränkungen auf andere Orte ausweichen müssen oder nicht realisiert werden. Weit wichtiger als das Divergieren von Angebot und Nachfrage aufgrund neuerer Entwicklungen oder verschiedener einschränkender Rahmenbedingungen ist jedoch die Tatsache, daß hinter den abstrahierenden Begriffen „Angebot“ und „Nachfrage“ letztendlich unterschiedliche Akteure stehen, die ihr Handeln nicht unbedingt aufeinander abgestimmt haben müssen. Gerade den Maßnahmen der staatlichen Planungsbehörden liegen oft normative Vorstellungen zugrunde, die jedoch nicht explizit („so soll der Tourismus in Sidi Harazem und Moulay Jacoub aussehen“) sondern nur implizit („von diesen Voraussetzungen an den Orten muß ausgegangen werden“) in die zukünftige Planung Eingang finden und mit den tatsächlichen Verhältnissen nur wenig übereinstimmen.

„Transformation“ oder „Entwicklung“ beziehen sich jedoch nicht nur auf den Bereich der materiellen Kultur, sondern maßgeblich auch auf die bereits erwähnte „Bedeutung“ der Orte, die ihre geographische Relevanz darin besitzt, daß sie den entscheidenden Steuerungsfaktor des Freizeitverhaltens darstellt. In ihr spiegelt sich eine Vielzahl von Einflußfaktoren wider, die in der allgemeinsten Form als Elemente der Kultur bezeichnet werden können. Sie stellen die internalisierte Handlungsgrundlage für den einzelnen dar und liefern die Normen zur Bewertung und Einordnung der Umwelt. Ein Handlungsmuster kann in einer Kultur grundsätzlich legitim und bekannt sein und als solches in einer neuen Situation schnell zur Verfügung stehen und angewendet werden. Ein neu errichtetes, überdachtes Hallenbad beispielsweise kann auf die vorhandene Tradition der hammam-Besuche zurückgreifen und dürfte deshalb kaum auf Akzeptanzprobleme stoßen, sofern mit dem Bau und der Organisation des Badebetriebes nicht andere elementare Traditionen verletzt werden. Ist ein Handlungsmuster jedoch nicht nur grundsätzlich legitim und verfügbar, sondern wird bereits in langer Tradition immer wieder an einem bestimmten Ort praktiziert, so erhält dieser Ort „Bedeutung“ in Zusammenhang mit dem praktizierten Handlungsmuster. In diesem Sinn wurde versucht, in Kap. 3.1.1 das traditionelle Freizeitverhalten in Marokko nicht allgemein, sondern soweit möglich in konkreter Bindung an Sidi Harazem und Moulay Jacoub zu beschreiben.

Innerhalb der als größter gemeinsamer Nenner einheitlicher Einflußfaktoren bezeichneten kulturellen Einflüsse kommen jedoch Unterschiede zum Tragen: zwischen städtischer und ländlicher Lebenswelt, zwischen den Lebenswelten der

verschiedenen Generationen, zwischen den unterschiedlichen Schichten⁵ und den Milieus der Familien. Dort entstehen die unterschiedlichen Auffassungen von der Bedeutung eines Ortes und bilden sich die unterschiedlichen Handlungsmuster dadurch heraus, daß die soziale Umwelt bestimmte Interpretationen und Verhaltensweisen legitimiert und andere sanktioniert. Ein einfacher Gläubiger beispielsweise, der an die baraka eines Heiligen glaubt und die üblichen Riten am Grab praktiziert, um geheilt zu werden, macht sich in Begleitung von Hochschulstudenten, die dieses Verhalten als Aberglauben bezeichnen, unter Umständen lächerlich und wird sie beim nächsten Mal unterlassen. Der Kommunikation über die beiden Orte und die dort anzutreffenden Handlungsweisen als Prozeß intersubjektiv stattfindender Konstitution von Wirklichkeit⁶, der die in einer jeweiligen Gruppe gültigen Normen und Bewertungsschemata dadurch festlegt, daß sie entweder als normal betrachtet werden oder mit sozialen Sanktionen verschiedenster Art belegt werden können, kommt also besondere Bedeutung zu – Mythen oder Legenden besitzen für den Betrachter den gleichen Interpretationswert wie vermeintlich „harte“ Fakten.⁷

Die gleichzeitig stattfindende Herausbildung unterschiedlicher Bewertungen bei verschiedenen Gruppen legt nahe, daß die beiden Untersuchungsorte mit äußerst unterschiedlicher Intention besucht werden können und deswegen gleichzeitig verschiedenste raum-zeitliche Handlungsmuster dort anzutreffen sind. Davon ausgehend, daß diese ihren Sinn im Rahmen der jeweils gültigen Bewertung besitzen, sollen sie nicht als objektive und unabhängige Tatsachen im Verständnis Durkheims *erklärt*, sondern im Kontext des jeweiligen Bewertungsschemas als sinnvolle Handlungen in Anlehnung an Weber *verstanden* werden (HELLE 1992: 21f.). Aus der Vielzahl verschiedener Handlungsweisen und Begründungen charakteristische Elemente herauszufiltern und diese als reine Handlungstypen darzustellen, ist nicht das Ziel einer verstehenden Herangehensweise, sondern „Mittel, Werkzeug der Erkenntnisgewinnung“ (HELLE 1992: 30). Gruppenspezifische Bedeutung und subjektiver Handlungssinn werden in der Betrachtung der ablaufenden Prozesse (Kap. 2.1 und 2.2) als die entscheidenden prozeßsteuernden Kräfte (Kap. 3.1) angesehen.

Beim ersten Aufenthalt konnte ich mir lediglich einen oberflächlichen Eindruck und eine grobe Orientierung verschaffen, welche die Literatursuche erleichterte. Während des zweiten Aufenthalts wurden der überwiegende Teil des deskriptiven Materials, Karten und Bebauungspläne sowie Statistiken und die Ergebnisse bereits stattgefundenener Befragungen besorgt. Sie bildeten das Fundament für relativ kurze und eng an einen Leitfaden gehaltene Interviews mit den Bewohnern der beiden Orte und des Douar Skinhate sowie mit Besuchern und Kurgästen. Auf der Basis dieser Ergebnisse konnten für den dritten Aufenthalt Einzelpersonen und Familien ausgewählt werden, mit denen mehrere längere narrative Interviews zu Hause und während gemeinsamer Besuche der Orte geführt wurden (strukturierte teilnehmende Beobachtung). Die Auswertung dieser Interviews im Hinblick auf

gemeinsame Besuchsumstände, Verhaltensweisen und Motive bildete die Grundlage für die in Kap. 3.2 vorgestellten Typen. Die Tatsache, daß mir der Zugang zur Lebenswelt der Frauen weitestgehend verwehrt bleiben mußte, stellt eine bedeutende Einschränkung in bezug auf die erarbeiteten Ergebnisse dar. Auch wenn die Annahme, daß Besuche an Heiligengräbern die einzige Möglichkeit für Frauen darstellen, den Bereich der engeren Hausgemeinschaft zu verlassen, die Tatsache übersieht, daß Hochzeits-, Geburts- und Beschneidungsfeste sowie Begräbnisse und die großen islamischen Feste nicht ohne Frauen stattfinden, so wird doch immer wieder deutlich, daß von diesen für den Besuch von Heiligengräbern besondere Impulse ausgehen (BERRIANE 1992: 28; REYSOO 1991: 65; LE TOURNEAU 1965: 234f.).⁸ Eine weitere Einschränkung resultiert daraus, daß es mir nicht möglich war, offensichtliche Schwächen des statistischen Materials durch eigene Erhebungen auszugleichen:

- Die tatsächliche Auslastung der Bungalows und Appartements liegt augenscheinlich über den von den Rezeptionen registrierten Zahlen, da es gängige Praxis ist, nur einen Teil der Familie regulär anzumelden; dem steht gegenüber, daß das Management schlecht funktionierender Einrichtungen bestrebt ist, Auslastungszahlen zu beschönigen, um den Eindruck von Fehlinvestition, schlechter Leitung oder sinnlos in Kauf genommener negativer sozialer Folgen (Umsiedlung von Bewohnern) zu vermeiden;
- die mit verschiedenen Verkehrsmitteln und zum Teil auf verschiedenen Straßen täglich ein- und auspendelnden Besucher sind nicht exakt registrierbar, auch wenn sie zum Teil über den Verkauf von Eintrittskarten wieder indirekt erfaßt werden;
- private Zimmervermietungen und Übernachtungen auf dem Campinggelände werden in den zugänglichen Statistiken nicht aufgeführt;
- ältere Statistiken sind wegen neuer Erhebungsmodi und einer geänderten Verwaltungsgliederung nur bedingt zu Vergleichen heranzuziehen;
- eine Vielzahl wichtiger Informationen werden in den Meldezetteln der Hotels, welche die Grundlage für die Statistik bilden, gar nicht erhoben.

Neben diesen Einschränkungen, die unmittelbar aus der Datenerhebung resultieren, beklagt auch BERRIANE (1992: 160, 184) das Fehlen aktueller und umfassender Untersuchungen über neuere Entwicklungen der marokkanischen Gesellschaft, die den Hintergrund für eine Interpretation der erhobenen Daten bilden könnten. Gemeint sind damit Modelle, die zeigen, wie sich die marokkanische Gesellschaft in Schichten oder Segmente unterteilt und welche Normen und Handlungsmuster für welches Subsystem typisch sind, sich von diesem auf andere ausbreiten, imitiert oder abgelehnt werden. Es fehlt die modellhafte Beschreibung gruppen- und gesellschaftsinterner Mechanismen, seien es Zustands- oder Prozeßanalysen, wie sie für die europäischen Gesellschaften beispielsweise BOURDIEU (⁶1993), SCHULZE (1993), BECK (1986) oder ELIAS (¹⁷1992) vornehmen.

2 Sidi Harazem und Moulay Jacoub – erste Annäherung im Hinblick auf infrastrukturelles Angebot und touristische Nachfrage

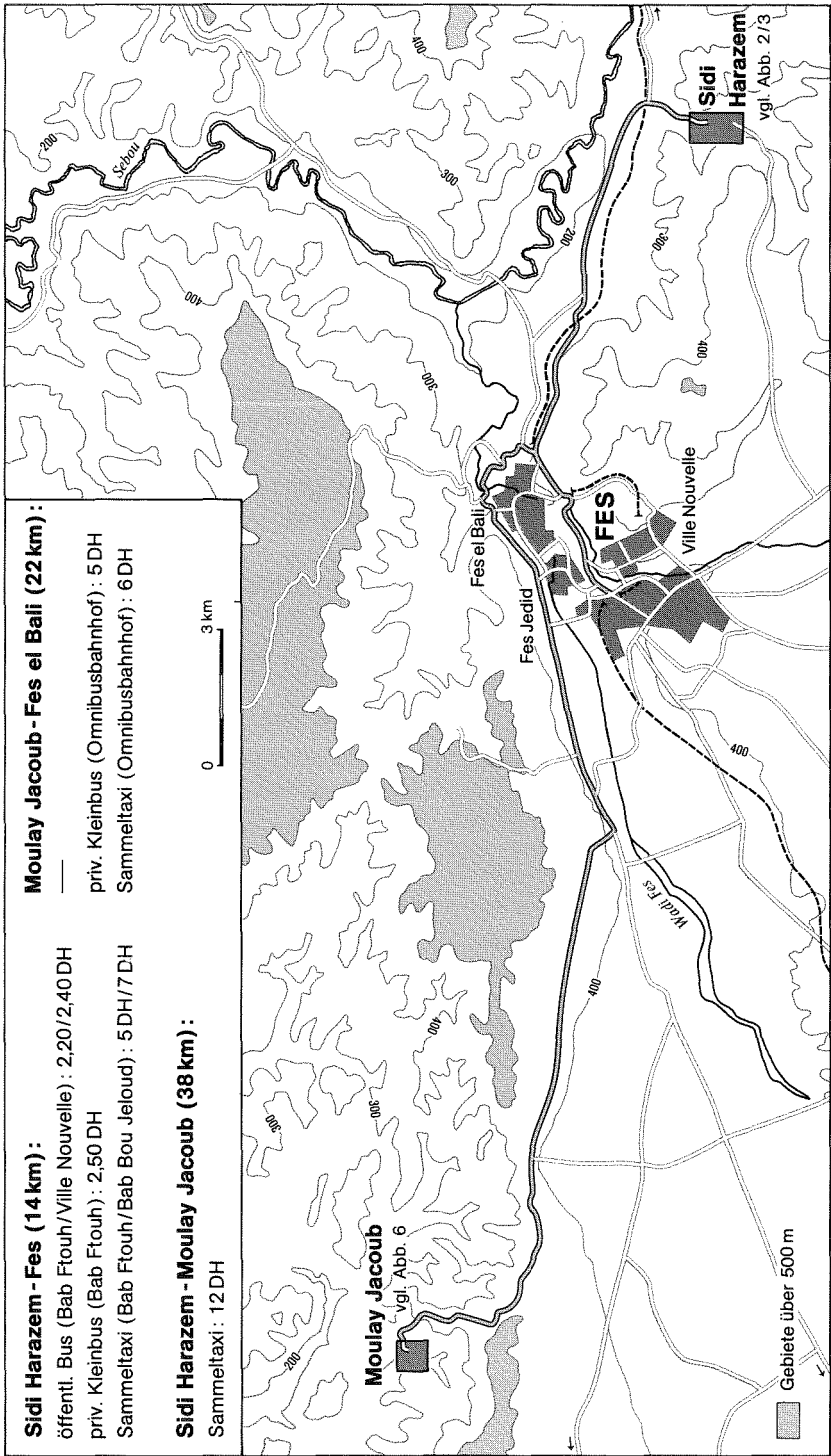
2.1 Topographische Lage und touristische Infrastruktur

Bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen Sidi Harazem und Moulay Jacoub als zwei beliebig herausgegriffene Zielpunkte des marokkanischen Binnentourismus, die sich weitgehend ähnlich sind und als Trink- (Sidi Harazem) bzw. Thermalort (Moulay Jacoub) im weitesten Sinn bezeichnet werden könnten. Als solche besitzen sie eine weit in die Geschichte zurückreichende Tradition und werden seit langem von einer Vielzahl von Gästen aufgesucht, für die die bestehende traditionelle „touristische Infrastruktur“ bei weitem nicht ausreicht. Mit Verweis auf diese Defizite wurden in beiden Orten mit erheblichem finanziellem Aufwand Erweiterungs- und Umbaumaßnahmen durchgeführt. Die Nähe zur Großstadt Fes und die ausgezeichnete Verkehrsanbindung durch öffentliche und private Busse sowie Sammeltaxis legt nahe, daß neben echtem Fremdenverkehr auch städtische Naherholung in beiden Orten eine Rolle spielt (vgl. Karte 1). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß über diese Gemeinsamkeiten hinaus unterschiedliche Planungskonzepte zu einem in Ausstattungsniveau und -charakter heute stark unterschiedlichen touristischen Angebot geführt haben.

2.1.1 Sidi Harazem

2.1.1.1 Ausgangssituation

Der Ort Sidi Harazem liegt 14 km östlich von Fes el-Bali in einem Seitental des Qued Sebou, welches oberhalb der Thermalquelle nur periodisch zur Zeit der Schneeschmelze im Mittleren Atlas Wasser führt. Die kontinuierliche Schüttung der Quelle ließ jedoch einen ausgedehnten Palmenhain entstehen und bot genug Wasser für die Anlage einer kleinen Siedlung. Nach LE TOURNEAU (1949: 32) soll Idriss II. ursprünglich sogar geplant haben, die heutige Stadt Fes an den warmen Quellen von Khawlan, der Region Sidi Harazem, zu errichten, dieses Vorhaben jedoch aus Angst vor Überschwemmungen im Frühjahr wieder fallengelassen haben. Um den Ort Sidi Harazem ist das Tal schmal und von steilen, kahlen Hängen begrenzt, die stark erosionsgefährdet sind und durch begonnene Aufforstungsprojekte geschützt werden sollen. Am Talboden entstand – zum Teil aus dem Akkumulationsmaterial der Hänge, zum Teil als Travertinplateau um die Quellaustritte – eine ca. 30 Hektar große, ebene Fläche, auf der das Dorf Sidi Harazem lag. Es umfaßte ca. 200 Häuser und war zum überwiegenden Teil agrarisch geprägt. Daneben stellte die Vermietung von Unterkünften an Touristen und deren Versorgung eine weitere Einnahmequelle



Kartengrundlage : Topographische Karte "Fes ouest" 1 : 100 000 Topographische Karte "Fès est" 1 : 100 000

Abb. 1 : Lage und Erreichbarkeit der Untersuchungsorte

für die Bewohner dar (*Wilaya de Fès* o.J.: 3). Ein großer Teil der ankommenden Besucher übernachtete jedoch in Zelten, da die Unterkünfte kaum ausreichten oder für sie zu teuer waren.

2.1.1.2 Neubau

1957, unmittelbar nach der Unabhängigkeit, begann der marokkanische Staat in Anbetracht der anhaltenden Frequentierung der Quellen, aber bereits auch mit Blick auf ein potentiell internationales Publikum (BERRIANE 1992: 117) mit ersten planerischen Vorarbeiten zu einem Totalumbau von Sidi Harazem, der in den Jahren 1960 bis 1965 verwirklicht wurde. Der erste Entwurf zu diesem Umbau sah eine Erweiterung und Modernisierung des bestehenden Dorfes vor, ohne jedoch mit der Tradition des Ortes radikal zu brechen. Da sich mit beginnender Planung bei den Behörden immer mehr die Vorstellung durchzusetzen begann, in Sidi Harazem „etwas“ für Marokko völlig Neues zu etablieren – tatsächlich fehlte es an genau formulierten Vorstellungen für den Umbau – wurde er als nicht progressiv und weitreichend genug bald wieder verworfen. Aus heutiger Perspektive kann dieser erste Entwurf als die den tatsächlichen Bedürfnissen und Vorstellungen der Besucher wesentlich angepaßtere Alternative gelten.

Die neue Anlage sollte das Musterbeispiel eines „modernen“ Kur- und Freizeitortes werden, in dem eine zukunftsweisende Konzeption verwirklicht ist. Die bestehende Siedlung Sidi Harazem mit ihrer traditionellen Bauweise fand in diesem Konzept keinen Platz mehr. Der gesamte Privatbesitz an Boden und Gebäuden wurde enteignet, die Bausubstanz beseitigt und die Bewohner wurden in das drei Kilometer entfernte Douar Skinhate umgesiedelt, wo sie bis heute wohnen. Als offizielle Begründung für diese Maßnahme diente die von den Ortsansässigen ausgehende Gefahr der Verschmutzung des Quellwassers durch Abwässer, eine Problematik, die in Sidi Harazem vor allem deswegen aktuell ist, weil das Quellwasser nicht aus so großer Tiefe wie in Moulay Jacoub kommt und erst unmittelbar vor dem Austritt an die Oberfläche mit Mineralien angereichert wird.⁹ Zudem müssen die Ansprüche an die Wasserqualität an einem Trinkkurort natürlich wesentlich höher sein als an einem reinen Badeort. Von der alten Ortsanlage sind heute nur noch der marabout, die umzäunten Reste zweier Badebecken, das ehemalige Haus des quads und wenige Ruinenreste von Wohnbauten zu sehen.

Mit der baulichen Umsetzung wurde J. François Zevacu, einer der damals bekanntesten französisch-marokkanischen Architekten beauftragt. Von einem „recours systématique aux ‘arts indigènes‘“ (ZNIER 1987: 222), der unter Henri Prost während der Protektoratszeit zu einem Charakteristikum der Villes Nouvelles in Marokko wurde, ist bei ihm nichts zu spüren. Die neue Freizeitanlage Sidi Harazem stellt eine Demonstration der Möglichkeiten damals moderner Betonbauweise dar, für die symbolhaft das hoch aufragende, abstrakte Betonmonument am

Eingang der Anlage steht (Foto 1: Nr. 24). Nirgends wird die strenge Geometrie als Grundlage der Architektur durchbrochen: während das auf Stelzen stehende Drei-Sterne-Hotel und die ausladende, offene Deckenkonstruktion über der „Trinkhalle“ sowie die Vielzahl der heute ständig trocken liegenden Wasserbecken und -kanäle ausschließlich in rechten Winkeln gehalten sind, dominieren beim nördlichen Schwimmbad kreisförmige Elemente. Über den architektonischen Eigenwert dieser Bauten mag man geteilter Meinung sein – die Diskrepanz zur alltäglichen Lebensumwelt der Menschen, für die sie errichtet wurden, steht außer Zweifel. Durch eine unzureichende Begründung durch die Verantwortlichen vor Ort und eine unvollendete Bauausführung wurde dieser Gegensatz noch verstärkt. Der Bereich zwischen Hotel und kissariya sowie die Träger über der „Trinkhalle“ (Foto 1: Nr. 26), die vollständig unter Pflanzen verschwinden sollten, sind bis heute kahl geblieben. An der Bausubstanz sind bereits an vielen Stellen Anzeichen des Verfalls erkennbar.

Das einzige Element aus der Zeit vor dem Umbau der Station, welches für die Handlungsmuster der Touristen noch heute Bedeutung besitzt, ist der marabout des Sidi Harazem (Foto 1: Nr. 27). Die unmittelbar daneben erhalten gebliebenen alten Schwimmbecken und die südwestlich anschließenden Grünanlagen (Foto 1: „A“) sind der Öffentlichkeit aus wasserhygienischen Gründen nicht zugänglich. Südlich davon wurde das Drei-Sterne-Hotel Sidi Harazem errichtet, welches die gesamte Anlage dominiert. Es besitzt eine Kapazität von 132 Betten in Ein-, Zwei- und Dreibettzimmern, die in Preiskategorien zwischen 224 und 366 DH liegen. An der Westseite der weitgehend aus Betonplatten und Wasserkanälen bestehenden „Gärten“ des Hotels (Foto 1: „B“) liegen die 71 Bungalows¹⁰ der Gesellschaft Maroc-Tourist (Foto 1: Nr.18) mit insgesamt 222 Betten.¹¹ Sie kosten pro Tag 216 DH für zwei Personen, 312 DH für vier Personen und 388 DH für sechs Personen, wobei Marokkaner ab dem zweiten Tag 25 % Ermäßigung erhalten. Zur Ausstattung gehören ein Schlafzimmer und ein geräumiger Aufenthaltsraum, in dem auch übernachtet werden kann, Küche mit Gasherd und Kühlschrank, Bad mit Toilette und sogar ein von außen nicht einsehbarer, offener Innenhof. Die bauliche Konzeption sieht vor, daß das Café mit Terrasse (Abb. 2: Nr. 20), welches seine Anziehungskraft hauptsächlich aus den im Sommer täglich stattfindenden folkloristischen Darbietungen erhält, und das Café der kissariya von den Bungalows und vom Hotel aus gleichermaßen genutzt werden können. Deutlich entfernt von diesen Unterkünften höheren Standards liegen die kommunalen Appartements (Foto 1: Nr. 8), die dauerhaft an einen Feser Investor vermietet sind und von diesem geführt werden. Von den insgesamt 72 Appartements mit Küche stehen nur 56 für Touristen zur Verfügung, die übrigen 16 sind langfristig von der Gendarmerie Royale und der Kommune als Wohnräume übernommen worden. Sie sind wesentlich schlechter ausgestattet als die Bungalows von Maroc-Tourist und kosten 80 DH pro Tag.

Ausgehend vom traditionellen Zentrum des Ortes um den marabout und die Quelle bildet der Besitz des Königs eine Grenze, die einer weiteren Entwicklung nach Norden im Weg stand. Von den auffallendsten Bauwerken aus, „Trinkhalle“,

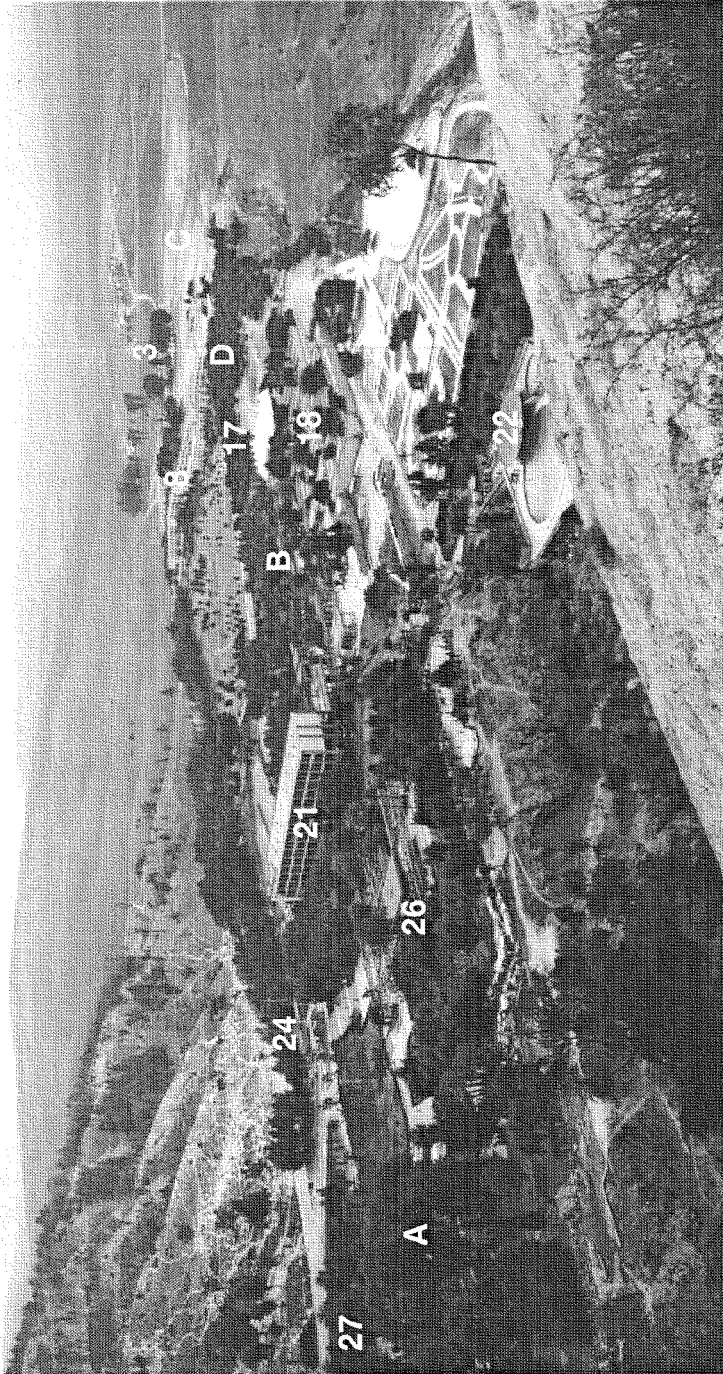


Foto: PL

Foto 1: Übersicht über die Gesamtanlage Sidi Harazem
(Ziffern siehe „Verzeichnis der Einzelobjekte“)

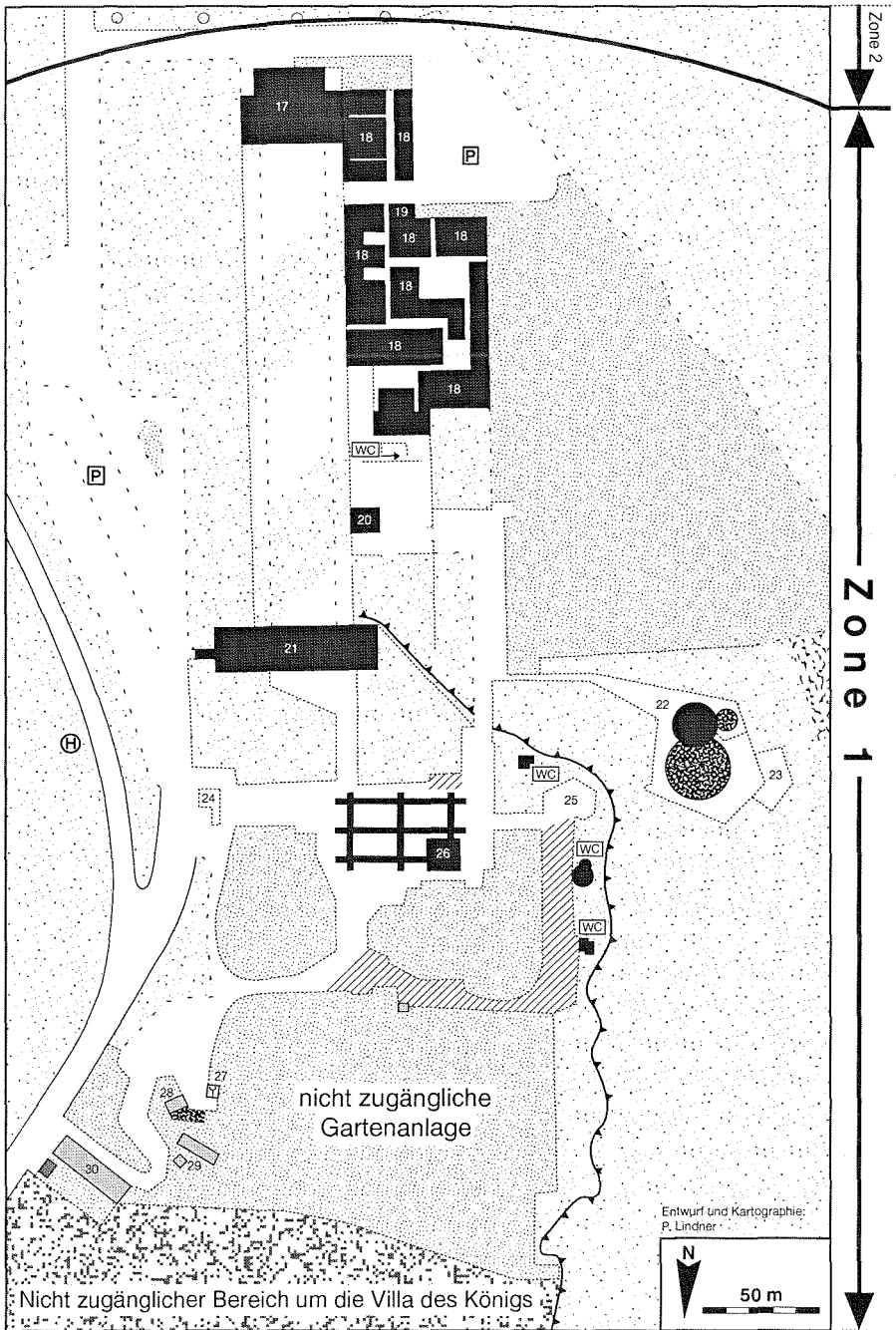


Abb. 2: Sidi Harazem – nördlicher Teil

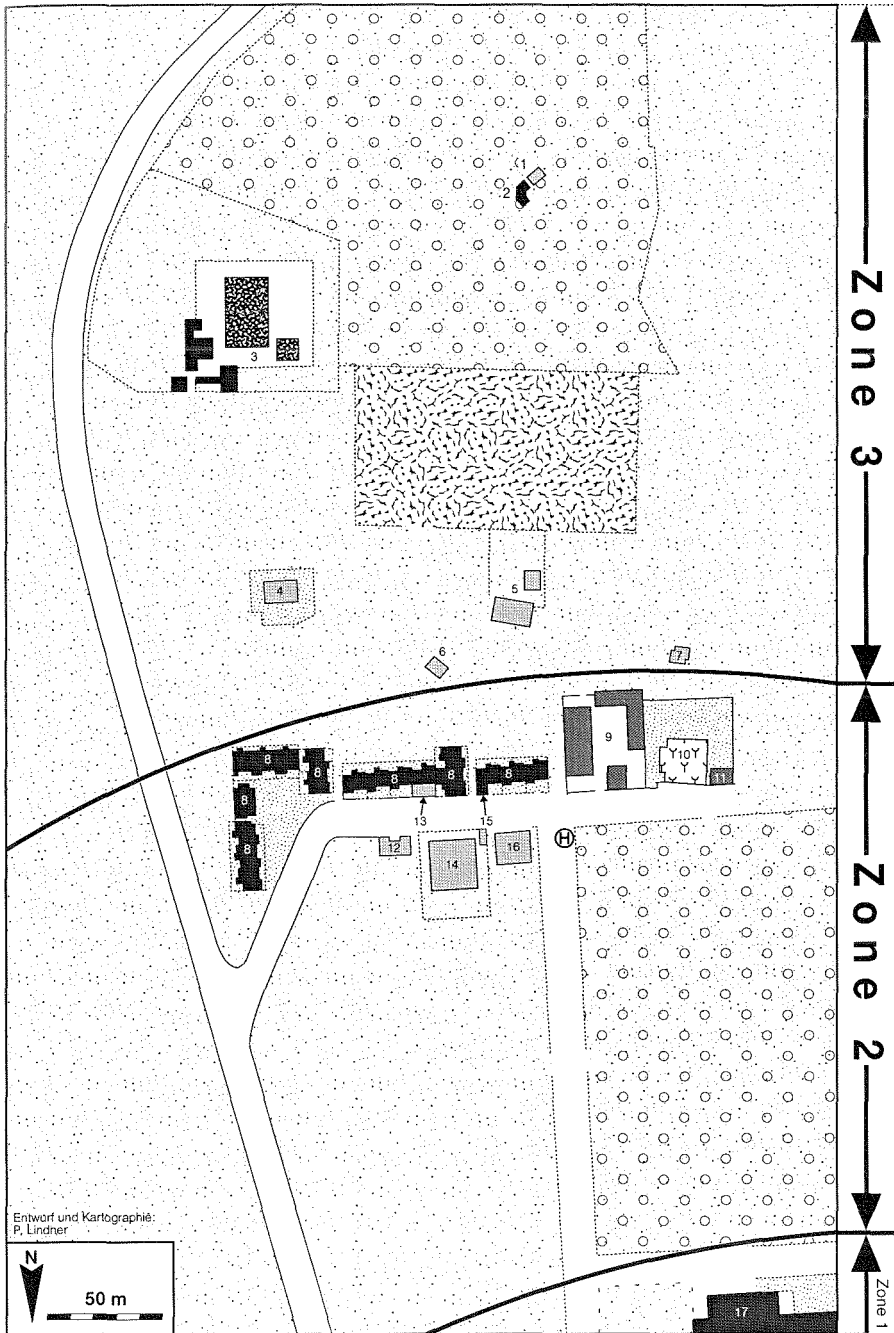




















Abb. 3: Sidi Harazem – südlicher Teil

Legende zu Abb. 2 und 3:

Flächen/Grenzen

-  gar nicht oder kaum zur Nutzung gestaltete Flächen
-  betonierte und asphaltierte Flächen, Straßen
-  Grünflächen und Hausgärten
-  Campinggelände
-  Sportplatz
-  Schwimmbecken
-  nicht zugänglicher Bereich
-  Standorte ambulanter Händler und Kiosks
-  Flächengrenze ohne Zaun oder Mauer
-  Zaun oder Mauer
-  Jorf

Gebäude/Symbole

-  religiöse Einrichtungen und Gebäude
-  ausschließlich für touristische Nutzung
-  überwiegend für touristische Nutzung
-  öffentliche Einrichtungen und Privatbesitz
-  Bushaltestelle
-  öffentliche Toilette
-  Parkplatz

Verzeichnis der Einzelobjekte in Sidi Harazem

Einzelobjekte:

- 1 Privatwohnung des Aufsehers
- 2 Toiletten des Campinggeländes
- 3 südliches Schwimmbad mit zwei Badebecken
- 4 Privatwohnung des quaid mit Garten
- 5 Schule mit drei Klassenzimmern
- 6 heute verfallenes WC der Schule
- 7 Toiletten
- 8 Appartements der Kommune
- 9 Markt, siehe Detailplan Abb. 4
- 10 Moschee
- 11 Café und ein Metzgerhanut, Habous-Besitz
- 12 quaidat
- 13 Gendarmerie royale
- 14 Post
- 15 Rezeption der Appartements
- 16 Kommunalverwaltung

- 17 offener, aber überdachter Raum mit Café und hawanit an den Seiten, in den offiziellen Karten als „kissariya“ bezeichnet
- 18 Bungalows der „Maroc-Tourist“
- 19 Rezeption der Bungalows
- 20 Bar/Café mit Terrasse für folkloristische Darbietungen, auf dem Dach Aussichtsplattform
- 21 Hotel Sidi Harazem
- 22 nördliches Schwimmbad; das kleinere südliche Becken nur für Frauen, das nördliche ohne Geschlechtertrennung
- 23 Café und Imbißbereich des Schwimmbades
- 24 Eingangsmonument
- 25 Aussichtsplattform
- 26 Trinkhalle, von offenem Betonträgergerüst überbaut
- 27 Marabout des Sidi Harazem
- 28 alte Schwimmbecken, heute ungenutzt
- 29 Wasserverteiler
- 30 Post

Hotel und Schwimmbad, zeigt sich ein Gradient abnehmender künstlicher Umgestaltung und geplanter Attraktivität in Richtung Süden, der durch ungeplante Aktivitäten (Camping) noch verstärkt wurde. Das dem Hotel näher gelegene Café (Abb. 2: Nr. 20) besitzt noch eine große Terrasse für Musikveranstaltungen und damit besondere Anziehungskraft, das Café der kissariya (Abb. 2: Nr. 17) ist immerhin noch in den Neubaukomplex integriert. Auf gleicher Höhe liegen die Bungalows für kaufkräftigere Schichten. Dieser Bereich, der vollständig in die Neuplanung von Sidi Harazem integriert war, wurde in Abb. 2 als „Zone 1“ intensivster Umgestaltung ausgegliedert. Weiter im Süden folgen die „Billigappartements“, Verwaltungsbauten, der einfache Markt und die Moschee in einem Bereich, der von der Zone 1 sowohl räumlich getrennt liegt als auch baulich und funktional andere Merkmale aufweist (vgl. Abb. 3: „Zone 2“). Den Abschluß bilden das ungepflegte Camping- und Sportgelände und das wesentlich einfachere und billigere südliche Bad in einem Bereich, in dem die Behörden heute den dringenden Neuordnungsbedarf sehen (vgl. Abb. 3: „Zone 3“).

Das Hotel Sidi Harazem und der Bungalowkomplex von „Maroc-Tourist“ sind für die Zielgruppe der Mittel- und Oberschicht¹² gedacht. Auch die Appartements der Kommune, obwohl deutlich billiger, sind für die meisten Touristen der Unterschicht noch immer zu teuer. Die Neukonzeption ignoriert bewußt oder unbewußt die Tatsache, daß die traditionelle Nachfragergruppe zu einem überwiegenden Teil aus der Unterschicht stammte und in Zelten übernachtete, da für sie selbst die vermieteten Zimmer im Dorf Sidi Harazem zu teuer waren. Aus diesem Grund

konnte sich zum einen im Douar Skinhate, obwohl drei Kilometer von den Quellen entfernt, eine beträchtliche Anzahl von privaten Zimmervermietungen zu billigen Preisen etablieren, zum anderen entstanden um die Hotel- und Bungalowanlagen spontane Campingplätze weitgehend ohne sanitäre Einrichtungen. Raum dafür bestand auf verschiedenen Flächen, die wohl ursprünglich als echte Grünanlagen konzipiert und zum Teil aufwendig eingezäunt worden waren, dann jedoch nie fertiggestellt wurden und im Lauf der Zeit verwahrlosten. Das älteste und größte Campingterrain (Foto 1: „C“) lag südlich der kommunalen Bungalows und wurde von den Behörden 1992 vorübergehend geschlossen, da die sanitäre Situation nicht mehr tragbar war. Da grundsätzlich an die Errichtung eines neuen, regulären Campingplatzes mit ausreichenden Sanitäreinrichtungen auf diesem Terrain gedacht wird, wurden zwischen 1993 und 1994 die bestehenden Toiletten und Waschräume bereits renoviert. Der überwiegende Teil der Camper ist inzwischen auf die Flächen südlich der kissariya ausgewichen (Foto 1: „D“). Daneben übernachteten viele Familien auf Decken unter freiem Himmel auf den betonierten Flächen unmittelbar um das Hotel und die „Trinkhalle“. Auch ohne Einbeziehung des Campingplatzes liegen 81 % des Angebots an Unterkünften in der Preisklasse unter 80DH/Tag (vgl. Tab. 1).

Ebenso wie bei den Unterkünften wurde auch bei den Versorgungseinrichtungen an den tatsächlich vorhandenen Bedürfnissen der Gäste vorbeigeplant. Die beiden Cafés (Abb. 2: Nr. 17 und 20) werden in der Hauptsaison zwar mäßig genutzt, die hawanit der kissariya bleiben jedoch fast alle geschlossen. Dasselbe gilt für das zum nördlichen Schwimmbad gehörige Café, welches bei den überwiegend jugendlichen Besuchern allgemein als zu teuer gilt. Dagegen konnte sich ein breites Spektrum von Anbietern aus sämtlichen Bereichen des informellen Sektors etablieren und von der bestehenden Lücke profitieren. Das Angebot reicht von Parkwächtern und Autowäschern über Imbißverkäufer, Souvenirhändler und Anbieter von

Tabelle 1: Übernachtungsmöglichkeiten in Sidi Harazem/Douar Skinhate

	Einheiten/Betten	Unterkunft	Preise in DH/Tag	Anteil am Gesamtvolumen in %
Hotel Sidi Harazem	104/132	Ein-, Zwei- und Dreibettzimmer	224-366	7
Maroc-Tourist	71/222	Bungalows	216-388	12
Kommune	56 ¹ /350 ²	Appartements	80	20
Zimmervermietung im Douar Skinhate	k.A./1090 ²	Einzelzimmer, z.T. Appartements	10-20	61

k.A. = keine Angabe

1 = zur Vermietung tatsächlich zur Verfügung

2 = Schätzung nach BERRIANE (1992: 118)

Quelle: BERRIANE (1992) und eigene Erhebung; die Angaben der Hotelleitung und des Amtes für Tourismus in Fes differieren geringfügig.



Entwurf und Kartographie:
P. Lindner

Legende:








-  Verkauf von Grundnahrungsmitteln für Selbstversorger: Obst, Gemüse, Fleisch
-  moderner Restaurationsbetrieb oder Café mit Espressomaschine, Grill, z.T. mit Fernseher
-  einfacher Restaurationsbetrieb oder Café
-  Gemischtwarenverkauf
-  "Spielhalle" mit verschiedenen Automaten
-  zur Zeit der Kartierung im Umbau
-  Planen- oder Betonüberdachung als Schattenspender

Abb. 4: Der südliche Marktbereich in Sidi Harazem

verschiedensten Plastikgefäßen zum Wassertransport bis zu Fotografen, Schuhputzern und den Verleihern von Trinkbechern. Neben diesen hauptsächlich um die „Trinkhalle“ angesiedelten informellen Anbietern liegt eine Vielzahl kleiner und vielbesuchter Restaurationsbetriebe im südlichen Marktbereich (vgl. Abb. 4). Garküchen und überwiegend moderne Cafés mit Espressomaschinen in traditionellen hawanit bieten hier zu billigen Preisen Speisen und Getränke an und grillen auch das von den Gästen selbst mitgebrachte Fleisch.¹³ In diesen Versorgungseinrichtungen spiegeln sich die tatsächlichen Bedürfnisse des überwiegenden Teils der Besucher von Sidi Harazem wider.

Die neue Freizeitanlage bedeutet nicht nur einen radikalen Bruch mit allen traditionellen Elementen, sondern auch mit der gegenwärtigen materiellen Kultur Marokkos. Es wurde in Orientierung an westlichen Vorbildern geplant und gebaut – eine Vorgehensweise, über die im nachhinein auch viele der Verantwortlichen vor Ort nicht mehr glücklich sind. Der Manager des Hotels Sidi Harazem, der aus Agadir Erfahrungen mit den Problemen neugeschaffener Touristensiedlungen besitzt, faßt die Situation mit den Worten zusammen: „Der Tourismus in Sidi Harazem ist nicht wie in Agadir. An einem Ort wie diesem darf man nicht alle traditionellen Elemente einfach beiseite räumen. Mit den Betonbauten und der Anlage hier hat man einen Fehler gemacht.“ Nachts und zu Zeiten außerhalb der Saison gleicht Sidi Harazem einer ausgestorbenen Betonburg. Das einzige permanent bewohnte Gebäude ist das Privathaus des quaid, daneben bleiben einige Angestellte der Kommune, Polizisten und Hotelangestellte einen Großteil des Jahres in Sidi Harazem. Die Schule und einige der hawanit des südlichen Marktes dienen der Versorgung der Bewohner umliegender Dörfer, die nachts nicht in Sidi Harazem bleiben. Bei den nach Douar Skinhate umgesiedelten ehemaligen Bewohnern löst der Anblick der neuen Anlage Verbitterung aus: „Sidi Harazem könnte nur dann gut funktionieren, wenn es sesshafte Bewohner dort gäbe so wie früher, jetzt funktioniert es nur zwei oder drei Monate einigermaßen. Wo es keine Bewohner gibt, da gibt es auch kein Leben, nach Sonnenuntergang sehen Sie niemanden in den Straßen von Sidi Harazem, nur mit Bewohnern funktioniert auch der Handel und viele andere Dinge.“

2.1.1.3 Bebauungs- und Flächennutzungsplan

Obwohl im Beiheft zum neuen „Plan d'aménagement“ die bestehende Differenz zwischen Angebot und Nachfrage erkannt wird, kritisiert man auch hier die Baufähigkeit der Anlage und zieht den Schluß, durch zusätzliche Erweiterungen und Modernisierungsmaßnahmen müßten neue, wohlhabendere Bevölkerungsteile von der Infrastruktur angezogen werden. Den Bedürfnissen der Nachfrager aus überwiegend ärmeren Schichten wird nur insoweit Rechnung getragen, als die als problematisch angesehenen Entwicklungen auf den illegalen Campingplätzen und die mobilen Verköstigungsbetriebe des informellen Sektors durch neue Einrichtungen ersetzt werden sollen (*Wilaya de Fès* o.J.: 5f.). Der Plan legt ein weiteres,

schnelles Wachstum der Stadt Fes zugrunde und ordnet Sidi Harazem neben seiner Bedeutung für den Tourismus eine zentrale Rolle im Rahmen eines zu schaffenden grünen Gürtels im Naherholungsbereich der Stadt zu.¹⁴ Im einzelnen sieht der neue Plan d'aménagement für Sidi Harazem folgendes vor (vgl. Abb. 5):

- Neubau eines bewohnten Ortskerns von 160 Kleingrundstücken (100-300 m²), vor allem für Angestellte der touristischen Infrastruktur, aber auch, um einen Teil der touristischen Nachfrage unterer sozialer Schichten aufzunehmen;
- Neubau eines Villenviertels mit Grundstücksgrößen um 500 m² für eine „potentielle Nachfrage wohlhabender Bevölkerungsschichten“;
- Errichtung einer zentralen Geschäftsachse mit Läden und Dienstleistungen, die den bestehenden Hotelkomplex mit den neuen Vierteln verbinden soll;
- Neubau eines großen Kurparks mit ausgedehnten Wasserflächen;
- Renovierung und Ergänzung bestehender Infrastruktur. Dazu zählt der Bau eines Campingplatzes mit ausreichenden sanitären Einrichtungen, eines neuen Schwimmbeckens ausschließlich für Hotelgäste, der Neubau von Cafés und Boutiquen, ein neuer Parkplatz mit Busbahnhof und Taxiständen und der Bau eines Sportclubs mit Sportplätzen.

Mit dem Bau des Hotels „Sidi Harazem“ sollte die Grundlage für einen modernen Kurtourismus westlicher Prägung gelegt werden, der auf die Nachfrage einer wohlhabenden einheimischen oder europäischen Oberschicht abzielt. Da auf Einrichtungen zur medizinischen Versorgung der Gäste vollständig verzichtet wurde, ist jedoch eine echte Kurkonzeption nicht verwirklicht. Die jetzt vorgesehenen Erweiterungsbauten modifizieren dieses Konzept nur geringfügig. Mit neuen Sportanlagen, kleineren Cafés, Restaurants und dem Campingplatz soll auch auf die Bedürfnisse einer mehr freizeitorientierten, ärmeren Bevölkerungsschicht eingegangen werden. Der Bau einer geringen Anzahl von Wohnungen für Angestellte der ansässigen Einrichtungen behebt jedoch das Problem nicht, daß Sidi Harazem nach der Umsiedlung zu einer Retortensiedlung ohne gewachsene Strukturen und eigenes Leben geworden ist. Durch die auch weiterhin zentral geplante Gestaltung und Verwaltung der Infrastruktur des Ortes wurde für Sidi Harazem die Möglichkeit verbaut, sich eigendynamisch und nachfrageorientiert den sich wandelnden Bedürfnissen der Besucher anzupassen.

2.1.2 Moulay Jacoub

2.1.2.1 Ortsentwicklung

Im Gegensatz zu Sidi Harazem bildet in Moulay Jacoub der alte Ortskern noch heute das Zentrum der Anlage. Er liegt 22 km westlich von Fes und ist durch eine

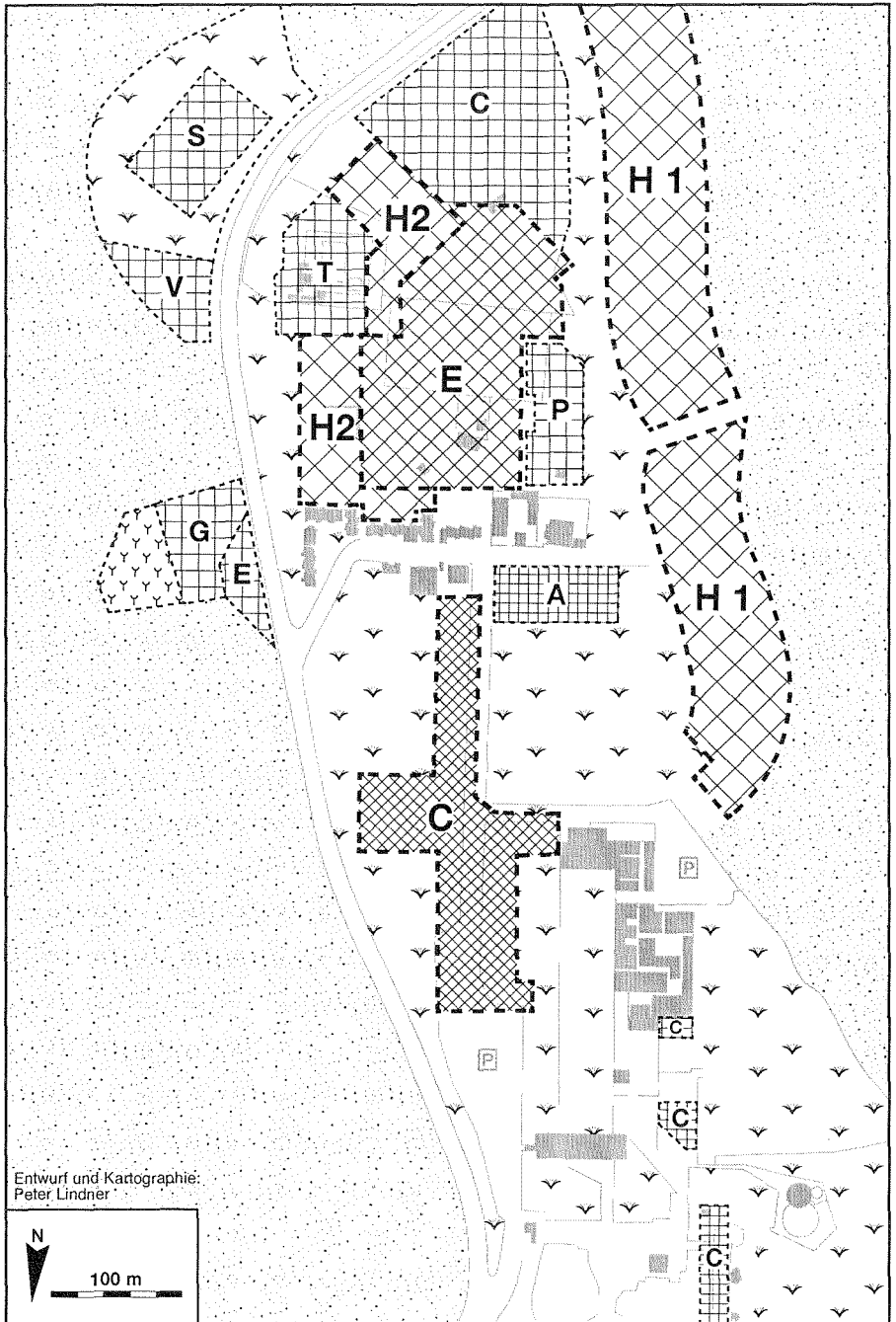

















Abb. 5: Plan d'aménagement für Sidi Harazem

Legende zu Abb. 5:


Flächenhafte Neubebauung

-  Zentrale Geschäftsachse zur Verbindung des neuen "urbaner Kerns" mit der Trinkhalle
-  Villenviertel mit ca. 80 Parzellen mit je 500 m²
-  Geschäftsviertel mit Anschluß an die Wohnviertel
-  Wohnviertel mit Parzellengrößen zwischen 100 und 300 m²

Flächen

-  Schwimmbad mit Tennisplatz
-  Grünanlage
-  Sportplatz mit Zuschauertribüne
-  Campingplatz
-  Parkplatz
-  Tankstelle
-  Busbahnhof
-  Friedhof
-  geplante Begrünung
-  derzeitiger Baubestand
-  Ödland, Unland und extensiv genutztes agrarisches Umland

Einzelgebäude

-  Verwaltungsgebäude
-  Cafés und kleine Geschäfte

Nebenstrecke, die im Ort endet, von der Hauptstraße Fes – Meknes aus erreichbar. Auch das Tal von Moulay Jacob ist eng, steil eingeschnitten und erosionsgefährdet, die Siedlung liegt jedoch nicht direkt im Talgrund, sondern erstreckt sich von dort aus den östlichen Hang nach oben und umfaßt heute ca. 2500 Einwohner.

Anfang dieses Jahrhunderts war Moulay Jacob noch eine ärmliche Siedlung aus überwiegend Lehm- und Steinbauten (Foto 2), in deren Zentrum sich der marabout des Moulay Jacob und das Badebecken befanden. Da sich nördlich dieses Kerns ein größeres Grundstück des Königs befand, auf dem eine Villa entstand, war eine Ortsausdehnung in diese Richtung nicht möglich, und die Siedlung begann, sich vor allem nach Süden hin auszubreiten. Pol der Entwicklung war der von Touristen am häufigsten aufgesuchte Ortskern mit dem marabout und einer der Quellen. Hier entstanden die ersten mehrgeschossigen Gebäude, Hotels in Ziegel- und Betonbauweise, eine Vielzahl von Verköstigungsbetrieben und mehrere hawanit mit einem breiten Angebot an Gemischtwaren, Souvenirs und Lebensmitteln. Durch den Neubau in diesem Bereich war die Möglichkeit gegeben, die Straßen und Freiflächen großräumiger zu gestalten als in der traditionellen Anlage. Der freie

Raum wurde weitgehend mit schattenspendenden Planen überdacht und wird von den Restaurants oder mobilen Verkaufsständen des informellen Sektors genutzt, in dem viele Jugendliche aus Moulay Jacobub tätig sind.

Südlich anschließend folgt ein Bereich von Wohnbauten in mittlerweile überwiegend mehrstöckiger, moderner Bauweise. Die wenigen hawanit sind nur teilweise auf touristische Nachfrage spezialisiert. Hier liegt ein Großteil der privaten Unterkünfte: in fast jedem Haus werden Einzelzimmer oder kleine Appartements für Touristen angeboten (vgl. Abb. 7). Erst die weiter nach Süden und Südwesten anschließenden Gebäude am Ortsrand zeigen noch heute die Armut eines Teils der Einwohner. Die Häuser sind aus selbst gesammelten Baumaterialien errichtet und geben dem Ortsteil den Charakter einer typischen Marginalsiedlung. Das Heiligtum der Lalla Chafia blieb lange Zeit das einzige außerhalb der kompakten Ortsanlage stehende Bauwerk. Es liegt dem Ort gegenüber auf dem höchsten Punkt des westlichen Talhangs, 130 m über dem Talgrund.

Moulay Jacobub ist für seine heiße Schwefelquelle seit langer Zeit in ganz Marokko bekannt und wurde früher vor allem von Pilgergruppen zu Fuß oder auf Pferden, Eseln und Mulis aufgesucht. Diese Pilger übernachteten meist in ihren eigenen Zelten und badeten in den Wasserbecken nahe der Quellen. Die Entwicklung eines echten touristischen Ortskerns vollzog sich parallel zum Ausbau der Bäderinfrastruktur und der Zugangsstraßen. Zu den ca. 1000 Menschen, die um



Foto 2: Moulay Jacobub um 1910

Foto: NN



*Foto 3: Alter Ortskern von Moulay Jacob 1994
(Ziffern siehe „Verzeichnis der Einzelobjekte“)*

Foto: PL

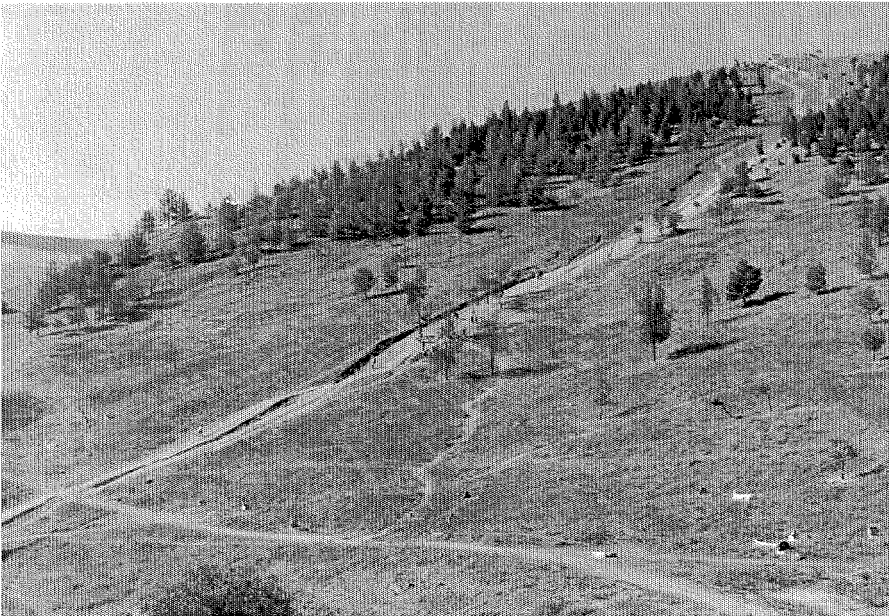


Foto 4: Pilgerweg zur Lalla Chafia

Foto: PL

1940 permanent in Moulay Jacoub wohnten, kamen täglich 300-500 Besucher außerhalb der Zeiten eines mausim (SECRET 1990: 90) hinzu. Für diese baute das Bureau des Affaires Indigènes bereits 1912 die ersten fest angelegten Badebecken. Um 1920 wurden dann eine befahrbare Straße nach Moulay Jacoub und ein großer Parkplatz am damals oberen Ortsrand angelegt. Da immer mehr Besucher mit öffentlichen und später mit privaten Verkehrsmitteln kamen, entstand am Parkplatz ein zweiter Standort für Restaurants, Kioske, Souveniranbieter, Fotografen und Parkwächter des informellen Sektors. Dieser Pol eines touristisch orientierten Angebots ist inzwischen mit dem Bereich um den marabout weitgehend zusammengewachsen, die meistbegangenen und von touristischem Angebot gesäumten Wege führen heute vom Parkplatz für Privatfahrzeuge im Norden bzw. den Haltestellen von Bus und Sammeltaxis im Süden hinunter zum marabout und von dort zum Bad und zu den Baignoires (vgl. Abb. 7).

1930 wurde eine erste „Kurstation“ mit sechs Badekabinen sowie einem Ruheraum errichtet, und 1932 folgte eine kleine Krankenstation. Im Lauf der Zeit wurden weitere Aus- und Umbauten vorgenommen, unter anderem auch die Überdachung der Schwimmbecken, die jedoch den traditionellen Charakter des Ortes nicht entscheidend veränderten. Der Bereich östlich der Straße am oberen Ortsrand wurde nach und nach mit einem neuen Marktgebäude, mit Verwaltungsbauten wie der Gendarmerie und der quaidat und weiter oberhalb mit Wohnungen für die Angestellten der öffentlichen Verwaltung locker bebaut. Da die Badeanlagen meist schlecht instand gehalten wurden, liegen bis heute Gutachten aus verschiedenen Jahren in der Wilaya de Fès, die alle zu dem Ergebnis kommen, daß die untragbaren hygienischen Zustände in Moulay Jacoub am geeignetsten durch einen kompletten Neubau der traditionellen Bäder zu beseitigen seien. Zur Zeit sind jedoch sowohl am Schwimmbad als auch an den Badekabinen umfangreiche Renovierungsarbeiten in Gang.

2.1.2.2 Neubauten

Die Heilkraft des Wassers lenkte auch die Aufmerksamkeit des marokkanischen Königs auf den Ort. Edmond SECRET, der Leibarzt der Mutter von Mohammed V., berichtet, daß dieser die Quellen von Moulay Jacoub zum Baden besuchte (1990: 89f.). Als Hassan II. in Begleitung eines Prinzen aus Saudi-Arabien nach Moulay Jacoub kam, existierten bereits verschiedene Ideen zum Bau einer neuen Thermalstation, so daß eine Geldgabe des Prinzen Fahd ibn Abdelaziz 1978 nur noch den Ausschlag gab, mit den Arbeiten zu beginnen. Gebaut werden sollte sowohl ein völlig neues Thermalbad für höchste medizinische Ansprüche, als auch ein neues Hotel und eine dazugehörige Appartementanlage. Das Gesamtvolumen dieser Arbeiten betrug die für marokkanische Verhältnisse enorme Summe von 150 Mill. DH.¹⁵ Mit den Arbeiten wurde der in Fes lebende elsässische Architekt Jean Paul Ichter beauftragt.

Für diese Anlagen mußten Flächen außerhalb des steilen und dicht bebauten Bereichs um den alten Ortskern gefunden werden. Da es nur mit großem Aufwand möglich gewesen wäre, das Thermalwasser für ein neues Bad auf eine Hügellage hinaufzupumpen, wurde die Station talabwärts der alten Becken im Talgrund errichtet, was den Bau einer neuen Straße zur Ortsumgehung nötig machte. Das Vier-Sterne-Hotel dagegen wurde in der kleinklimatisch günstigeren Lage auf dem Hügel oberhalb des Dorfes angesiedelt, so daß dieses heute zwischen den beiden Neubauanlagen liegt. Diese sind in ihrer architektonischen Gestaltung marokkanischen Vorbildern unvergleichlich näher als die Anlage von Sidi Harazem. Im Gegensatz zu Sidi Harazem, wo der Komplettumbau die von marabout und Quelle ausgehende zentral-periphere Anordnung weiterführt, bilden die Neubauten in Moulay Jacoub eigene Pole, welche die Differenzierung des alten Ortes durchbrechen und mit diesem weder baulich noch institutionell in Verbindung stehen. Der Komplex „Moulay Jacoub“ mit Vier-Sterne-Hotel und Appartements liegt nach dem Vorbild eines traditionellen Berberdorfes in halbkreisförmiger Anlage am Hang. Insgesamt sind im Hotel 60 Zimmer zu Preisen zwischen 288 DH (Einzelzimmer) und 800 DH (Suite) und im Appartementbereich ebenfalls 60 Einheiten zu Preisen zwischen 450 und 800 DH pro Tag zu vermieten.

Das neue medizinische Bad besitzt mit seinen grünen Dachziegeln, der Rundkuppel über dem Schwimmbecken, den Mosaikkacheln und Zedernholztüren eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten an traditionelle Stilelemente.¹⁶ Es ist neben dem



Foto: PL












Foto 5: Das neue Thermalbad in Moulay Jacoub











Abb. 6: Moulay Jacoub – Übersichtskarte

Legende zu Abb. 6 und 7:

Flächen/Grenzen

-  gar nicht oder kaum zur Nutzung gestaltete Flächen
-  betonierte und asphaltierte Flächen, Straßen
-  Grünflächen und Hausgärten
-  Sportplatz
-  Schwimmbecken
-  nicht zugänglicher Bereich
-  Sanierungsfläche
-  Standorte ambulanten Händler und Kiosks
-  geplanter Neubau eines einfachen Hotels und eines Bades
-  Flächengrenze ohne Zaun oder Mauer
-  Zaun oder Mauer

Gebäude/Symbole

-  religiöse Einrichtungen und Friedhof
 -  ausschließlich oder überwiegend für touristische Nutzung
 -  auch für touristische Nutzung, hoher Anteil privater Zimmervermietung
 -  öffentliche Einrichtungen und Privatbesitz
 -  Parkplatz
 -  moderner Restaurationsbetrieb oder Café
 -  traditioneller Restaurationsbetrieb oder Garküche
 -  4
- Übersichtskarte (Abb. 5): Ziffer entsprechend dem "Verzeichnis der Einzelobjekte"*
Detailkarte (Abb. 6): Anzahl der privat vermieteten Zimmer (ohne Hotels)

Verzeichnis der Einzelobjekte in Moulay Jacoub

Einzelobjekte:

- 1 Rezeption der Bungalows
- 2 Bungalows
- 3 Hotel Moulay Jacoub
- 4 Swimming-Pool mit Liegewiese, Duschen und Umkleidekabinen
- 5 Gelände der O. N. E. P. (Office National d'Eau Potable) mit Betriebsgebäuden und verwahrlostem Wohnhaus
- 6 Gelände des Schlachthofs mit Betriebsgebäuden
- 7 neue Moschee mit msid
- 8 Schule mit Nebengebäuden
- 9 Kiosks
- 10 neues Marktgebäude
- 11 Post
- 12 Gendarmerie royale
- 13 Ambulanz
- 14 quaidat
- 15 kleiner Laden für Baumaterialien

- 16 Hotel de la Paix, 12 Zimmer, 70-100 DH
- 17 alte Moschee mit msid
- 18 Büro der Istiqlal-Partei
- 19 Marabout
- 20 „Kinderinternat“
- 21 Baignoires, z. Zt. der Kartierung 9, nach der Renovierung 15
- 22 kleines Krankenhaus
- 23 Grand Hotel Modern, 25 Zimmer, 40-60 DH
- 24 traditionelles Bad
- 25 Hotel Lamrani, 25 Zimmer, 50-100 DH
- 26 neue Thermalstation
- 27 Lalla Chafia; Reste des ehemaligen Lokals

eigentlichen Schwimmbecken und dem Vaporium mit einer Abteilung für Dermatologie, für Rheumatologie, für Gynäkologie und für O.R.L. (Oto-Rhino-Laryngologie) ausgestattet, die für jährlich insgesamt 15000 Kurgäste (auf der Basis einer durchschnittlichen Verweildauer von drei Wochen) oder 800000 Behandlungen ausgelegt sind. Beim Bau der technischen Einrichtungen assistierten Spezialisten des französischen Thermalbades Luchon, so daß das Bad von Moulay Jacoub tatsächlich eines der „plus perfectionnés au Monde“ (J. P. ICHTER. o.J.)¹⁷ geworden ist, für das durch den Versand von Videocassetten in aller Welt Werbung gemacht wurde. Auch durch die später geschlossene Partnerschaft mit der französischen Thermalstation Aix-les-Bains in Savoyen zeigt Moulay Jacoub seinen Anspruch als Kurstation mit internationalem Einzugsbereich. Der Eintrittspreis von 80 DH pro Person macht jedoch deutlich, daß beim Bau der neuen Anlage nicht an die traditionellen Besucher von Moulay Jacoub – größtenteils marokkanische Familien – gedacht worden ist. Die mir von Verantwortlichen genannte Vorstellung, das marokkanische Gesundheitsministerium müßte den Besuch des Bades für Kurgäste bezuschussen, ist bei den in Marokko bestehenden Problemen der Gesundheitsversorgung auf absehbare Zeit unrealistisch.¹⁸

Das heutige Moulay Jacoub hat sowohl in seinem Charakter als auch in seiner baulichen Anlage mit dem alten Wallfahrtsort nicht mehr viel gemeinsam. Neben dem Siedlungskern und der Lalla Chafia prägen das neue Bad und die Hotelanlage das Ortsbild gleichermaßen und versinnbildlichen im Gegensatz des baulichen Nebeneinanders von Traditionell und Modern den Gegensatz zwischen traditioneller Heiligenverehrung und modernen Thermalkuren. Die von den Gästen überwiegend aufgesuchten Cafés und Restaurationsbetriebe von Moulay Jacoub entsprechen dem billigen aber modernen, nach außen gewandten Typ westlicher Orientierung. Die 120 Zimmer und Appartements des Hotels Moulay Jacoub machen nur einen geringen Teil der gesamten Bettenkapazität des Ortes aus, 91% des Angebots bestehen aus Unterkünften im Billigbereich unter 100 DH/Tag (Tab. 2; Abb. 7).¹⁹



Abb. 7: Moulouy Jacoub – touristische Infrastruktur und private Zimmervermietung
(Legende siehe Abb. 6)



Abb. 7: Moulty Jacob – touristische Infrastruktur und private Zimmervermietung
(Legende siehe Abb. 6)

Tabelle 2: Übernachtungsmöglichkeiten in Moulay Jacoub

	Einheiten/ Zimmer	Betten	Preis in DH/Tag	Anteil am Gesamt- volumen in %
Hotel „Moulay Jacoub“ Bungalows	60 Zimmer	139	288-800	4
„Moulay Jacoub“ einfache Hotels im Ort	60 Einheiten	150 ¹	450-800	4,5
Privatunterkünfte	62 Zimmer	150	40-100	4,5
	585 Zimmer	2925 ²	20-80	87

¹ = Belegung unterschiedlich, jedoch als Zwei- und Dreizimmerappartements konzipiert

² = bei einer durchschnittlichen Belegung von 5 Personen pro Zimmer

Quelle: eigene Erhebung; die Angaben des Amtes für Tourismus in Fes und der Hotelleitung differieren geringfügig.

Schwer einzuschätzen ist, inwieweit die Erweiterung des touristischen Angebots in Moulay Jacoub um den illegalen Verkauf hochprozentiger Spirituosen und um die Prostitution eine neuere Entwicklung darstellt. In verschiedenen Interviews mit Ortsansässigen und mit Gästen wurde jedoch immer wieder darauf hingewiesen, daß Prostitution zwar eine lange Tradition besitzt, aber erst Anfang der 80er Jahre die heutigen Ausmaße annahm. Die Polizei hat immer wieder Probleme mit alkoholisierten, meist jugendlichen Besuchern. Prostitution und der immense Fremdenverkehr, vor allem die im Ausland zu Wohlstand gekommenen Marokkaner, vermitteln der noch immer größtenteils armen Bevölkerung das Gefühl, im eigenen Ort marginalisiert zu sein und trugen zusammen mit der starken Zuwanderung dazu bei, daß bei der ortsansässigen Bevölkerung intakte Sozialstrukturen weitgehend zerstört wurden.²⁰ Während der Aufenthalte in Moulay Jacoub wurde ich zweimal Zeuge von Auseinandersetzungen zwischen Ortsansässigen Restaurantbesitzern und Parkwächtern des informellen Sektors, die mit Brutalität geführt wurden und zu schwersten Verletzungen führten, was in einer „normalen“ ländlichen Gemeinde mit 2500 Einwohnern eigentlich nicht zu vermuten ist.

2.1.2.3 *Bebauungs- und Flächennutzungsplan*

Die naturräumliche Lage setzt einem großflächigen Ausbau des Ortes in unmittelbarer Nähe der Quellen Hindernisse entgegen. Der Plan d'aménagement sieht eine Ortserweiterung unmittelbar in die Talsohle hinein und nach Norden vor, wo es im Sommer jedoch windstill und durch die Gegenstrahlung der Hänge wesentlicher heißer ist als an den Hügeln. Zwei Erweiterungen der touristischen Infrastruktur sind in der Planung bereits fertig und sollen in den nächsten Jahren realisiert werden. Südlich der neuen Thermalstation ist der Bau eines Schwimmbades geplant, welches in Ausstattung und Eintrittspreis für die heutigen Besucher des alten Bades im Ortskern konzipiert ist. Um die hygienische Situation zu verbessern, sollen dort vor den eigentlichen Badebecken zwei für Männer und Frauen getrennte

hammams zum Waschen liegen und das Waschen im Schwimmbecken dann verboten werden. Neben dieser Anlage soll ein Hotel der unteren Preiskategorie entstehen – die ersten an den Bedürfnissen der überwiegenden Mehrheit der Besucher orientierten Neubauplanungen (vgl. Abb. 6). Das zweite Projekt besteht aus einer kombinierten Hotel-Appartementanlage mit 160 vermietbaren Einheiten der oberen Preisklasse und soll etwa 3km östlich des Ortes auf einem Hügel an der Straße nach Fes gebaut werden. Daß die grundsätzlichen Leitlinien der Planung weiterhin an prestigeträchtigen Projekten für die Oberschicht orientiert sind, zeigt die Tatsache, daß für die Zukunft mit dem Gedanken an eine kleine Seilbahn gespielt wird, um Probleme, die sich aus der Hügellage ergeben, zu beseitigen.

2.2 Quantitative Analyse der Nachfrage in Sidi Harazem und Moulay Jacob

Die in der Einleitung genannten Probleme in Zusammenhang mit der Verwendbarkeit des statistischen Materials²¹ beziehen sich vor allem auf die touristische Nachfrage und machen eine tragfähige quantitative Analyse schwer. Sie verstärken sich dadurch, daß der nicht registrierte Anteil privater Zimmervermietungen in beiden Orten besonders hoch ist. Gleiches gilt für Übernachtungen bei Freunden oder Bekannten, die nach Ergebnissen BERRIANES (1992: 220, 242) bei allen Schichten mit Ausnahme des „Secteur supérieur moderne“ mit Abstand die häufigste Übernachtungsart nationalen Freizeitverhaltens darstellen (38% aller Übernachtungen). Das Fehlen soziologischer Untersuchungen erschwert nicht nur das Verständnis der laufenden Prozesse, sondern macht auch die sinnvolle Zuordnung von Nachfragern zu bestimmten sozialen Schichten schwierig. Wenn im folgenden Begriffe sozialer Schichtung verwendet werden, dann beziehen sie sich auf BERRIANE (1992: 184) und ESCALLIER (1981). Um Vergleichbarkeit zu gewährleisten, werden sämtliche Daten auf das Jahr 1992 bezogen, obwohl für Teilbereiche bereits die Zahlen von 1993 zur Verfügung standen.

Einen Überblick über Stellenwert und Entwicklung des Thermaltourismus²² im Rahmen des marokkanischen Binnentourismus gibt Tabelle 3. Sie zeigt klar, daß die Küstenbereiche als Zielorte des Freizeitverhaltens mit Abstand den ersten Rang einnehmen. Die Zahlen dürfen jedoch im Detail nicht überinterpretiert werden: als Zeitreihen sind sie nur begrenzt aussagekräftig, da die Fragebögen „Zielort“ und „Herkunftsort“ auf der Basis verschieden ausgewählter Grundgesamtheiten ausgewertet wurden, was in den differierenden Werten des Jahres 1981 deutlich wird. Zum zweiten dürften die Umfragen gerade den Thermaltourismus eher unterschätzen, da der Fragebogen „Herkunftsort“ an Schulen, der Fragebogen „Zielort“ nur an Küstenorten verteilt wurde. Unterschichtfamilien, deren Kinder die Schule kaum besuchen und für die ein Aufenthalt an der Küste zu teuer ist, sind also wahrscheinlich unterrepräsentiert. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß, bezogen auf die

Grundgesamtheit der befragten Familien, der Anteil des „Secteur marginal“ und des „Secteur traditionnel“ verschwindend gering ist (BERRIANE 1992: 171) bzw. die Analphabetenquote bei Befragungen am Herkunftsort zwischen 37,4 und 21,1 % liegt (je nach Grundgesamtheit); bei Befragungen am Zielort gar nur bei 8,4 % (BERRIANE 1992: 174) und sich damit unter dem marokkanischen Durchschnitt befindet.

Tabelle 3: Zielorte marokkanischer Touristen zwischen 1977 und 1985 (in Prozent)

Aufenthaltort	Erhebung an Zielorten					Erhebung an Herkunftsorten				
	1977	1978	1979	1980	1981	1981	1982	1983	1984	1985
Küste	55,8	58,9	63,9	63,8	70,7	63,9	67,3	67,7	66,5	66,7
<i>Thermalstationen</i>	8,7	6,2	4,2	5,0	4,9	3,8	3,0	4,0	4,8	4,5
Gebirge	2,2	5,5	4,5	5,3	4,5	5,0	6,1	6,7	6,3	7,7
andere	20,3	17,0	12,1	10,1	8,2	14,5	18,2	17,0	19,6	16,6
Ausland	2,9	3,0	3,3	2,0	5,7	3,4	5,2	4,6	4,0	4,5
keine Reise	10,1	9,4	12,0	13,8	6,0	9,4	0,2	0,0	0,8	0,0
Summe	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Quelle: BERRIANE (1992: 254)

Daß Wallfahrtsorte vor allem Anziehungskraft auf die Angehörigen unterer Schichten ausüben, zeigt Tabelle 4, die gemäß Berrianes Umfrage einen wesentlich geringeren Anteil der Mittel- und Oberschicht ausweist als die Grundgesamtheit. An diesen Orten ist es möglich, Freizeit mit der gesamten Familie in einer Umgebung zu verbringen, die den Zielen traditioneller Erholungsaktivitäten noch gerecht wird. Das Verhalten an Küstenbadeorten hingegen setzt bereits ein weniger festgelegtes Rollenverständnis voraus und macht es schwierig, in mehrere Generationen umfassenden Großfamilien zu reisen. Eine Umfrage EL FIADS (1984: 122f.) unter 2000 Besuchern in Moulay Jacoub ergab, daß 61% den Aufenthalt als einen Familienurlaub verstanden, 87% der Touristen kamen aus Städten mit über 50000 Einwohnern.²³

Tabelle 4: Zugehörigkeit der Besucher zu den sozialen Schichten

Schicht	Berriane (Sidi Harazem und Moulay Jacoub)	el Fiad (nur Moulay Jacoub)
Secteur moderne supérieur	2,9%	12%
Classes moyennes	25,6%	34%
Secteur transitionnel	42,9%	54%
Secteur traditionnel	11,4%	
Secteur inférieur	17,2%	

Quelle: BERRIANE (1992: 124) und EL FIAD (1984: 122f.)

2.2.1 Sidi Harazem

Tabelle 5 zeigt, daß der Tourismus nach Sidi Harazem maßgeblich ein nationales Phänomen geblieben ist. 73 % aller im Jahr 1992 registrierten Übernachtungen in Hotels und Bungalows sind als „nationaux“ eingetragen gegenüber 27 % Ausländern. Zieht man von diesen die 4 % Übernachtungen Angehöriger maghrebinischer Länder, 5 % Angehörige anderer arabischer Staaten sowie Afrikaner ab, so bleiben lediglich 18 % für die Übernachtungen von Touristen aus westlichen Ländern. In diesen 18 % sind sämtliche fehlerhaft ausgefüllte Anmeldeformulare und die im Ausland arbeitenden Marokkaner enthalten, sofern sie die Staatsbürgerschaft des Gastlandes besitzen und sich auch als Angehörige dieses Landes anmelden. Leider ist die Anmeldepraxis nicht einheitlich, mit Sicherheit jedoch besteht ein Anteil der 6 % Übernachtungen von Franzosen aus marokkanischen Gastarbeitern. Der Anteil anderer Nationalitäten wie der spanischen (4 %) oder der deutschen (2 %) ist demgegenüber verschwindend gering; im Gegensatz zu mancher Verlautbarung von Verantwortlichen findet Thermaltourismus aus Europa in Sidi Harazem kaum statt. Legt man anstatt der Hotel- und Bungalowübernachtungen die Gesamtzahl der Übernachtungen (einschließlich der Übernachtungen in Privatunterkünften) zugrunde, so dürfte der Anteil von Spaniern, Franzosen oder Deutschen auf unter 1 % sinken.

Versucht man, die Übernachtungszahlen von Hotel und Bungalows im Hinblick auf die soziale Schichtung der Nachfrager auszuwerten, so läßt sich mit Hilfe der Ergebnisse BERRIANES eine interessante – wenn auch hypothetische – Rechnung durchführen. BERRIANE (1992: 118) stellt fest, daß von der Gesamtzahl der in seinen Umfragen erfaßten Haushalte, die schon einmal in Sidi Harazem oder Moulay Jacob waren, 80 % in privaten Unterkünften übernachteten. Die von der Délégation de Tourisme/Fes ausgewiesenen 15319 Ankünfte im Jahr 1992 (nur Marokkaner) stellen also nur 20 % der Gesamtankünfte dar. Auf dieser Basis läßt sich eine Gesamtzahl von 76594 Ankünften (nicht Übernachtungen!) für das Jahr 1992 hochrechnen. Auch wenn ein Teil dieser Personen in Fes übernachtet, so ergibt ein Vergleich mit der Angebotsseite nach BERRIANES (1992: 118) Schätzung der Privatunterkünfte im Douar Skinhate doch ein plausibles Ergebnis: Bei einer Kapazität von 1090 Betten oder 397850 Übernachtungen pro Jahr betrüge die Auslastung ca. 25 % (bei einer durchschnittlichen Verweildauer von 1,6 Tagen, s. u.). Diese „Schätzzahl“, die auf den ersten Blick gering aussieht, dürfte aus verschiedenen Gründen in der Realität nach oben zu korrigieren sein. Dies liegt zum einen daran, daß die Übernachtungen in kommunalen Appartements nicht in die Berechnungsgrundlage eingingen und zum anderen daran, daß die Unterschicht, bei der die Quote der Übernachtungen in Privatunterkünften höher als 80 % liegen dürfte, bei Berriane unterrepräsentiert ist. Der Vergleich mit dem Angebot bestätigt also, daß der überwiegende Teil der touristischen Nachfrage selbst unter Weglassung der Naherholer aus Fes nicht auf der Basis neugebauter Hotels oder Bungalows stattfindet. Diese ist weder auf Europäer noch auf wohlhabende Marokkaner

Tabelle 5: Übernachtungen in Sidi Harazem 1992 nach Nationalitäten

	Marokko	Frankreich	Spanien	Großbritannien	Deutschland	Italien	Skandinav. Länder	Portugal	Niederlande	Belgien	Schweiz	U.S.A.	Kanada	Japan	Maghreb. Länder ¹	arab. Länder ²	afrik. Länder ³	andere	gesamt
Jan.	535 667	4 7	86 -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- 19	- -	67 44	- -	- -	88 -	780 767
Feb.	852 515	114 63	10 63	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	1 -	2 -	- -	- -	44 65	- -	- -	- -	906 760
März	1049 256	11 2	- 2	- -	- 53	- -	- -	- -	8 6	- -	- -	- 3	- -	- -	- 24	18 6	- -	- 6	1073 354
April	2042 477	13 860	496 22	6 22	15 369	13 12	- -	4 -	6 -	- -	5 -	3 -	- -	- -	178 76	6 -	- -	6 -	2793 1816
Mai	1912 620	24 306	10 12	- 66	- 77	58 -	- -	- -	- -	- -	- -	- 230	- -	- -	178 -	- -	- -	28 55	2152 1424
Juni	1364 352	61 22	2 12	- -	- -	6 -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	93 39	- -	- -	76 -	1596 431
Juli	2316 635	43 30	152 4	- -	8 -	- -	- -	- -	4 -	1 -	4 -	- -	- -	- -	- 79	220 -	- -	160 -	2908 748
Aug.	1587 1157	34 107	176 12	- -	- -	17 36	- -	- -	4 -	- 12	- -	3 -	- -	- -	- 337	452 -	- -	37 -	2310 1661
Sept.	2476 753	- 36	120 8	- -	- -	- -	4 -	- -	18 -	- -	- -	2 84	- -	- -	- -	554 -	- -	126 121	3300 1002
Okt.	1139 577	4 95	1 6	4 4	- 99	- 92	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	- -	190 -	- -	10 66	1344 939
Nov.	1040 422	2 4	8 4	- -	- -	- -	- -	- -	- 4	- -	- -	- -	- -	- -	- 105	102 -	- -	- -	1152 535
Dez.	1166 601	4 394	30 69	4 4	12 365	12 42	- -	- -	- -	- -	54 -	4 -	- -	- -	15 -	58 9	86 -	- -	1372 1511
Σ 1992	17478 7032	195 1986	1091 210	6 74	35 598	42 569	4 -	4 -	32 12	1 12	9 55	12 316	19 -	- -	560 814	1600 9	86 -	531 242	21686 11948

erste Zeile: Hotel, zweite Zeile: Bungalows; ¹ = ohne Marokko, ² = ohne Maghreb; ³ = ohne arab. Länder;

Quelle: Office National Marocain du Tourisme/Fes

zurückzuführen, sondern sozial schwächeren Schichten zuzurechnen und nutzt die billigeren Privatunterkünfte im Douar Skinhate.

Legt man für Sidi Harazem eine Kapazität von 132 Betten im Hotel und 222 Betten in den Bungalows zugrunde, so lag die durchschnittliche Auslastung des Hotels im Jahr 1992 bei 46 %, die der Bungalows bei nur 15 %. Abbildung 8 zeigt die saisonale Verteilung der Übernachtungen marokkanischer Touristen. Diese variiert jährlich in Abhängigkeit vom Ramadan, der 1992 in den Monaten Februar/März lag. Die Kurven dürfen ebenfalls wieder nur als Trendaussagen interpretiert werden, stimmen als solche aber mit den generellen saisonalen Trends an Thermalstationen überein.²⁴ Am deutlichsten zeigt die Kurve der Bungalowübernachtungen eine dreigipflige Verteilung mit den zwei Hauptspitzen im Frühjahr und im Sommer und einem leichten Anstieg im Winter. Sie bringt zum Ausdruck, daß es sich maßgeblich um einen an die Schulferien gebundenen Familientourismus handelt. Ein Einbruch zur Zeit des Ramadan, den BERRIANE (1992: 121) in den Jahren 1984 und 1987 deutlich zu erkennen glaubt, läßt sich anhand der Zahlen von 1992 nur

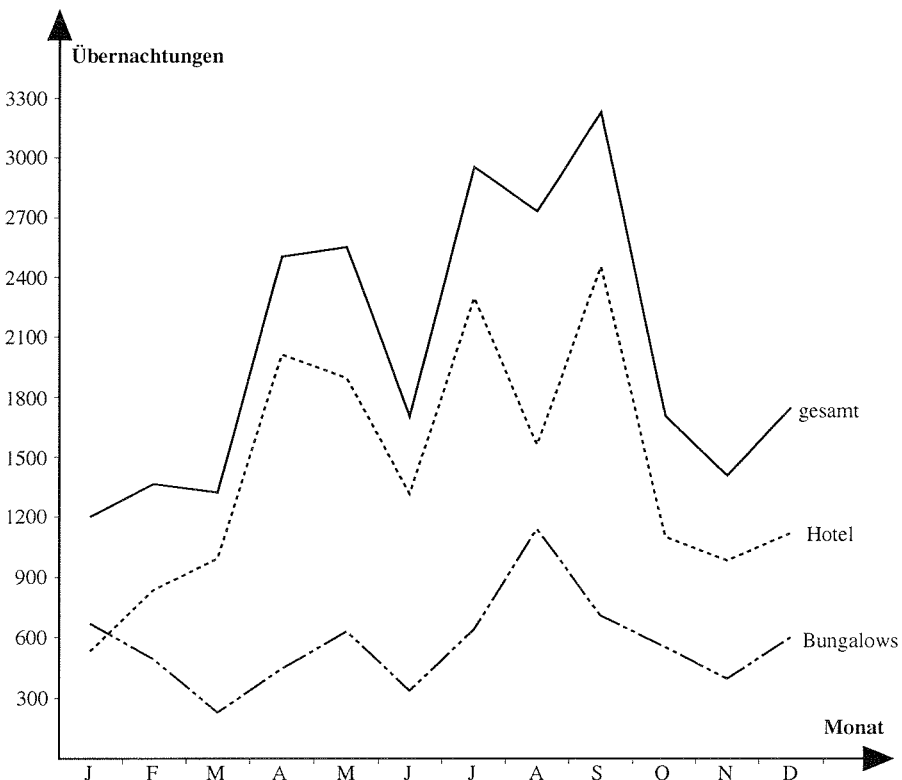


Abb. 8: Saisonaler Verlauf der Übernachtungen in Sidi Harazem (nur Marokkaner)

Quelle: Office National Marocain du Tourisme/Fes

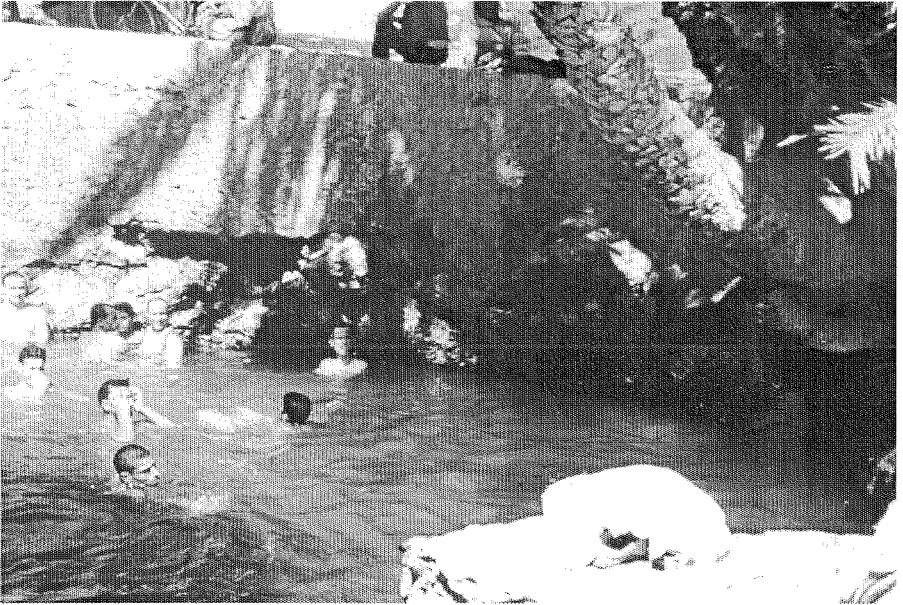


Foto 6: Badebecken von Sidi Harazem um 1955

Foto: W. Wrage

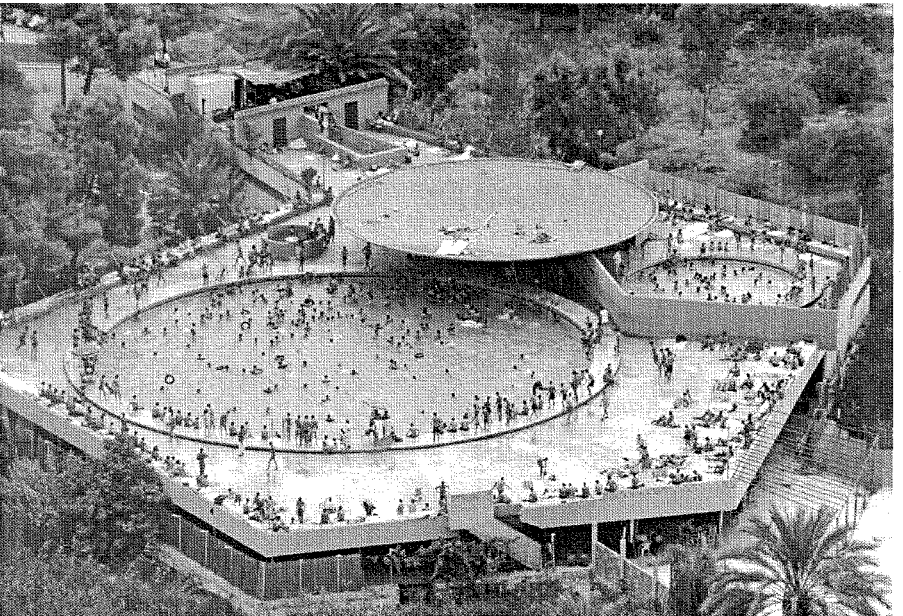


Foto 7: Das neugebaute Bad Sidi Harazem

Foto: PL



Foto: W. Wrage

Foto 8: Verkauf von Wassergefäßen in Sidi Harazem um 1961



Foto: PL

Foto 9: Verkauf von Wassergefäßen in Sidi Harazem heute

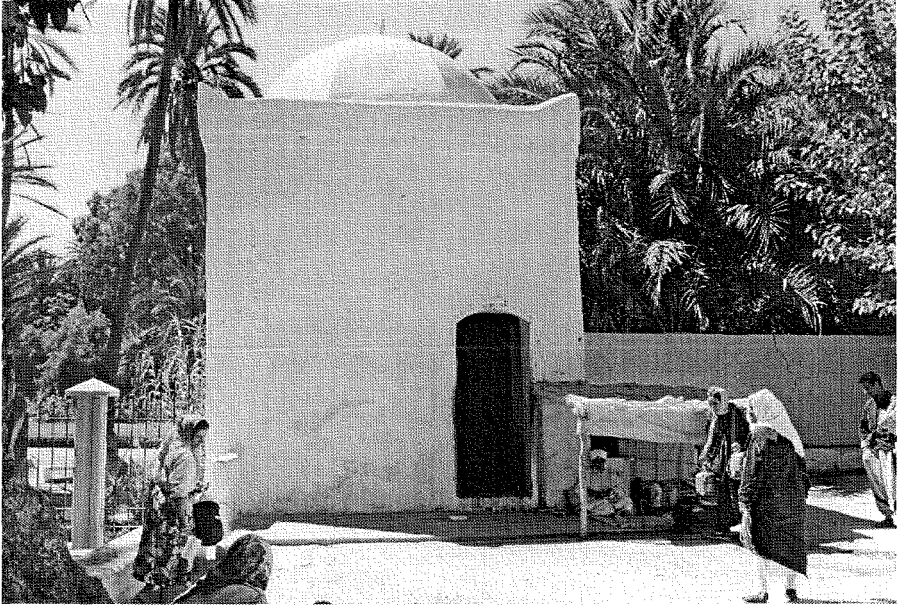


Foto: PL

Foto 10: Letztes traditionelles Element in Sidi Harazem – der Grabbau des Heiligen in typischer qubba-Architektur



Foto: PL

Foto 11: Gedränge in der „Trinkhalle“

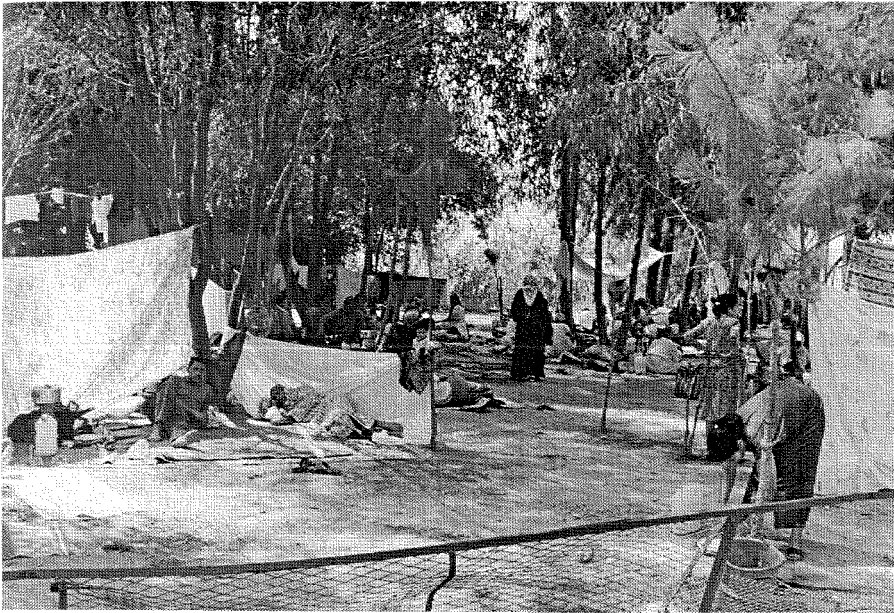


Foto: PL

Foto 12: Alle freien Flächen um das Hotel werden als Übernachtungsplätze genutzt

ansatzweise nachvollziehen. Die Übernachtungen im Hotel folgen diesem Verlauf im wesentlichen und stehen damit in Widerspruch zur Zählung Berrianes aus dem Jahr 1987, die eine zweigipflige Verteilung zeigt, deren erster Gipfel im März/April eindeutig dominiert. Da Verdrängungseffekte durch Europäer nicht stattgefunden haben, bleibt in der Kurve von 1992 vor allem der Einbruch bei den Hotelübernachtungen im August unverständlich und ist wohl entweder auf ein Einzelereignis oder sogar auf einen Fehler im Datensatz zurückzuführen.

Die durchschnittliche Verweildauer im Jahr 1992 betrug im Hotel Sidi Harazem 1,5 Tage, in den Bungalows 1,7 Tage und erweckt damit den Eindruck, als dominierten generell Kurz- und Wochenendaufenthalte. Die Statistiken zeigen jedoch einen für das Profil des typischen Touristen mit Sicherheit zu geringen Wert, da gerade diese Etablissements für längere Aufenthalte nicht aufgesucht werden, weil sie zu teuer sind. Gerade die im Ausland lebenden Marokkaner sind dagegen bereit, während eines Kurzbesuchs in Hotel oder Bungalow zu übernachten. Nach Angaben der Hotelleitung spielen in der Hauptsaison außerdem Übernachtungen organisierter Rundreiseturisten aus Europa eine Rolle, die nicht wegen der Quelle nach Sidi Harazem kommen, sondern nur aus den überfüllten Hotels der Stadt ausweichen. Diese würden die durchschnittliche Verweildauer auch senken. Ob ihr Einfluß jedoch so bedeutend ist, wie in Interviews oft behauptet wurde, darf bezweifelt werden: Lediglich im April 1992 betrug der Anteil von Franzosen, Spaniern und Deutschen an den Gesamtübernachtungen über 30%. Gerade diejeni-

gen Bevölkerungsschichten aber, die sich Hotel oder Bungalow nicht leisten können, betrachten den Aufenthalt in Sidi Harazem als einen „kostenlosen Arztbesuch“, übernachten in Douar Skinhate und bleiben im Durchschnitt wesentlich länger.

2.2.2 Moulay Jacoub

In den Gutachten zum Thermalismus in Moulay Jacoub taucht immer wieder „internationales Publikum“ als Zielgruppe auf. Wegen der Zusammenarbeit mit der französischen Stadt Luchon beim Bau des neuen Bades und den damit verbundenen personellen und institutionellen Kontakten nach Frankreich waren die Voraussetzungen für eine Kooperation mit französischen Reiseveranstaltern günstiger als in Sidi Harazem. Darüber hinaus führte die Leitung der neuen Thermalstation Werbemaßnahmen im Ausland durch, um Moulay Jacoub bekannt zu machen. Erwartungsgemäß zeigt Tabelle 7, daß der Anteil der Übernachtungen von Marokkanern bei nur 47% liegt, allein auf das Hotel bezogen sogar nur bei 28%. Selbst wenn man den auf Gäste anderer arabischer oder afrikanischer Länder entfallenden Anteil und die in Frankreich arbeitenden Marokkaner abzieht, zeigt sich doch ein völlig anderer Charakter als in Sidi Harazem. Dies liegt nicht nur am höheren Bekanntheitsgrad des Ortes und dem neuen Thermalbad, sondern auch daran, daß das Hotel Moulay Jacoub in seiner Lage, dem Ausstattungsniveau und der Entfernung zur Stadt im Gegensatz zum veralteten Hotel Sidi Harazem eine echte Alternative zu den Hotels in Fes ist. Veranstalter von Pauschalreisen in Frankreich können damit werben, die Besichtigung der Königsstadt Fes mit einem Besuch in einem der modernsten Thermalbäder der Welt zu verbinden. Daß für die europäischen Besucher des Hotels die Thermalstation letztlich doch nur eine untergeordnete Rolle spielt, zeigt die Tatsache, daß weniger als 10% der Besucher des Bades oder ca. 1000 Personen pro Jahr Europäer waren (vgl. Tabelle 6). Der überwiegende Anteil der Europäer in Moulay Jacoub sind Franzosen (45%); Italiener (2%) oder Deutsche (1%) spielen daneben fast keine Rolle. Daß Besucher aus Europa kaum individualreisende Familien, sondern Pauschalreisende sind, kommt auch darin zum Ausdruck, daß 98% aller Franzosen im Hotel übernachteten, dagegen nur 2 % in den Bungalows.

Tabelle 6: Besuch des neuen Thermalbades

	1991	1992	1993
Besucher	12864	11810	23685
Anteil der Marokkaner in %	91,85	k.A.	93,58

k.A. = keine Angabe

Quelle: Verwaltung der Thermalstation Moulay Jacoub

Tabelle 7: Übernachtungen in Moulay Jacob 1992 nach Nationalitäten

	Marokko	Frankreich	Spanien	Großbritannien	Deutschland	Italien	Italien skandinav. Länder	Portugal	Niederlande	Belgien	Schweiz	U.S.A.	Kanada	Japan	Maghreb. Länder ¹	arab. Länder ²	afrik. Länder ³	andere	gesamt
Jan.	872	483	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10	-	-	88	1365
Feb.	535	-	-	-	36	-	-	-	-	-	-	-	-	-	67	-	14	-	726
Feb.	698	780	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	106	-	-	90	1494
Feb.	828	2	14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1040
März	189	1104	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	-	2	-	1302
März	518	12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	530
April	828	2578	-	20	60	33	-	-	-	-	-	4	-	-	6	-	-	2	3528
April	1074	160	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1238
Mai	550	1534	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11	5	-	2	2102
Mai	898	24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	922
Juni	359	1418	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	10	-	-	-	1789
Juni	294	14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	50	-	-	-	358
Juli	328	895	7	-	7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	12	32	-	-	1281
Juli	534	6	26	-	-	-	-	-	-	-	10	-	-	-	88	18	-	-	682
Aug.	374	1591	-	-	19	207	29	-	-	-	-	-	19	-	-	-	-	12	2251
Aug.	1060	38	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	88	1186
Sept.	317	1928	2	-	15	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	2	2268
Sept.	976	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	32	16	-	1024
Okt.	485	1310	91	-	60	3	-	-	-	-	-	3	15	-	61	20	-	-	2048
Okt.	540	6	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	6	25	-	-	578
Nov.	613	369	13	-	246	91	-	-	-	-	-	2	-	-	39	-	-	-	1373
Nov.	850	2	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	66	-	-	-	926
Dez.	601	394	69	4	-	365	-	-	-	-	54	-	-	-	15	9	-	-	1511
Dez.	820	4	46	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	36	-	-	-	906
Σ 1992	6214	14384	182	24	407	699	29	-	-	-	56	7	37	-	171	70	16	16	22312
1992	8927	268	94	-	36	1	-	-	-	-	14	-	-	-	419	75	16	266	10116

erste Zeile: Hotel, zweite Zeile: Bungalows ¹ = ohne Marokko, ² = ohne Maghreb, ³ = ohne arab. Länder;

Quelle: Office National Marocain du Tourisme/Fes

Ebenso wie in Sidi Harazem läßt sich auch in Moulay Jacob die Zahl der Marokkaner, die nicht in Hotel oder Bungalow übernachten, grob abschätzen. 15 141 registrierte Ankünfte (wie beispielsweise im Jahr 1992, vgl. Tab. 7) entsprächen ca. 20% aller Ankünfte, da nach BERRIANE (1992: 118) 80% der Besucher in Privatunterkünften übernachten. Daraus ergeben sich 151 410 Ankünfte von Marokkanern insgesamt oder 302 820 Übernachtungen bei einer durchschnittlichen Verweildauer von zwei Tagen. Bei einer Kapazität von 1 067 625 Übernachtungen privater Zimmervermietung (5 Personen pro Unterkunft) läge die Auslastung um 23% – ein Wert, der leicht unter der Vergleichszahl von Sidi Harazem liegt. Auch hier gilt, daß diese Zahl nicht den trügerischen Eindruck nicht ausgelasteter Infrastruktur erwecken darf, da Kategorien wie „Kapazität“ oder „Auslastung“ auf private Zimmervermietung kaum anwendbar sind. Diese reagiert flexibel auf die Nachfrage und vermietet bei Bedarf im Sommer auch Zimmer, die im Winter zur Privatwohnung gehören. Auch in Moulay Jacob bilden die billigen Privatunterkünfte im Ort die quantitativ entscheidende Grundlage für den Binnentourismus. Hotel und Bungalows liegen nicht nur baulich abgekoppelt von der Ortschaft auf dem Berg, sondern werden auch zu einem hohen Prozentsatz von Europäern genutzt, von denen nur wenige das Bad besuchen. Das zeigt, daß es sich nicht um Tourismus zum Thermalort Moulay Jacob, sondern oft nur um eine interessante Übernachtungsalternative für Besucher der Stadt Fes handelt.

Während die Auslastungsquote für das Hotel mit 51% vergleichsweise hoch liegt, sind die Bungalows nur zu 10% belegt. Die saisonale Verteilung der Übernachtungen zeigt Abbildung 9. Wie in Sidi Harazem gibt es auch hier drei Spitzenzeiten im Winter, Frühjahr und im Sommer. Das absolute Maximum liegt jedoch im Frühjahr, und das Wintermaximum ist wesentlich ausgeprägter und

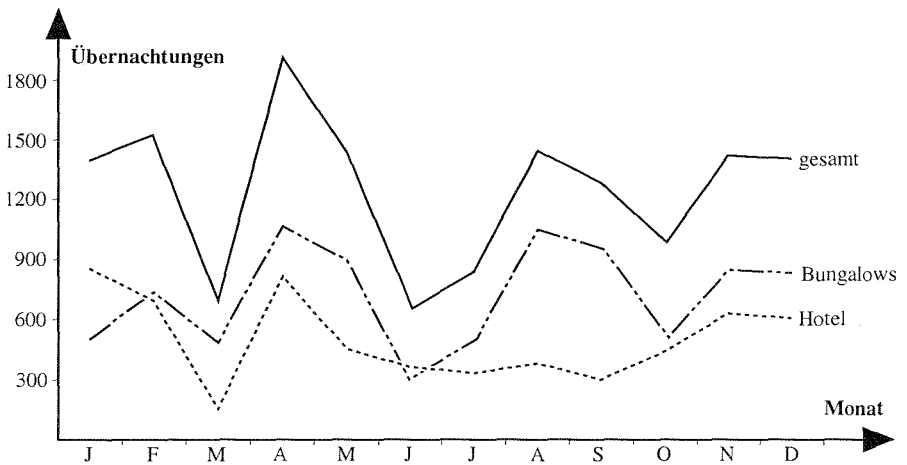


Abb. 9: Saisonaler Verlauf der Übernachtungen in Moulay Jacob (nur Marokkaner)
Quelle: Office National Marocain du Tourisme/Fes

übertrifft die Höhe des Sommermaximums. Da Moulay Jacoub kein Freibad besitzt und die Wassertemperatur über 50°C liegt, wird der Ort in den kalten Jahreszeiten häufiger aufgesucht als im Hochsommer. Der Trend, die heiße Jahreszeit zu meiden, macht sich bei den Hoteltouristen am deutlichsten bemerkbar.

Das neue Thermalbad in Moulay Jacoub ist für 15000 Kuraufenthalte oder 800000 Behandlungen jährlich konzipiert, wobei davon ausgegangen wurde, daß ein Kuraufenthalt ca. drei Wochen dauert. Mit den zur Zeit stattfindenden 11810 (1992) bis 23685 (1993) Einzelbesuchen ist man davon weit entfernt.²⁵ Selbst wenn man annimmt, daß jeder Besuch des Bades eine Behandlung miteinschließt, läge die Auslastung der medizinischen Abteilungen momentan bei nur 1,5% (1992) oder 3% (1993). Da nach meiner Beobachtung höchstens die Hälfte aller Gäste die Aufpreise für medizinische Behandlungen bezahlt, liegt die Quote in Wirklichkeit noch deutlich niedriger. Leere Parkplätze und ein Schwimmbecken, in dem sich meist nur ein oder zwei Personen aufhalten, bestätigen den Eindruck einer unter ökonomischen Gesichtspunkten gigantischen Fehlinvestition – wobei nicht antizipiert werden soll, daß ökonomische Rentabilitätsüberlegungen beim Bau des Bades eine Rolle spielten. Die Verdoppelung der Besucherzahlen zwischen 1992 und 1993 ist auf die großangelegten Einweihungsfeierlichkeiten durch den König zurückzuführen, die das neue Bad in ganz Marokko bekannt machten. Ob die fast 24000 Besucher des Jahres 1993 nicht nur Resultat einer von den Medien geweckten Neugier sind und sich die Zahl in den folgenden Jahren halten läßt, bleibt abzuwarten. Erstaunlich gering ist der Anteil der Europäer, wenn man berücksichtigt, wie viele Franzosen jährlich das Hotel Moulay Jacoub besuchen. Neben dem hohen Eintrittspreis dürfte dafür maßgeblich die Tatsache verantwortlich sein, daß die im Hotel übernachtenden Touristen kaum Kurinteressen haben und mehr noch als Marokkaner in dem heißen Klima Moulay Jacoubs vom heißen und intensiv riechenden Schwefelwasser abgeschreckt werden.

2.3 Heiligtum, Heilbad oder Naherholungszentrum: Die Entstehung einer „Bedeutungsdiskrepanz“

Die beiden Orte Sidi Harazem und Moulay Jacoub aus einer quantitativ-deskriptiven Analyse heraus als Fremdenverkehrsorte eines bestimmten Typs zu charakterisieren, bleibt aus verschiedenen Gründen schwierig. Das naturräumlich attraktive Angebot beschränkt sich im wesentlichen auf die beiden Thermalquellen, in Sidi Harazem darüber hinaus auf das als besonders angenehm empfundene Klima außerhalb der Stadt, welches einen Tourismus des „Sommerfrische-Typs“ induziert. Die um diese natürlichen Anziehungspunkte entstandene touristische Infrastruktur ist äußerst heterogen und veranschaulicht den Gegensatz zwischen den angepaßten, gewachsenen und den staatlich geplanten Strukturen. Während beide in Moulay Jacoub in Form von alter Ortsanlage mit altem Bad sowie neuem Hotel und Bad räumlich zwar nicht weit auseinanderliegen, jedoch klar voneinander getrennt sind

und nur wenige Berührungspunkte aufweisen, wurde das umgesiedelte Dorf Sidi Harazem (Douar Skinhate) weit entfernt von der neuen Freizeitanlage Sidi Harazem errichtet. Das führte dazu, daß sich die strenge Trennung nicht aufrechterhalten ließ und die für die Nachfrage an der neuen Anlage fehlende Infrastruktur informell oder illegal entstand und heute ein Problem darstellt, da sie den Charakter des Ortes in nicht gewollter Weise überprägt. Das gilt beispielsweise für den Campingplatz, die Picknickplätze sowie die Verköstigungsbetriebe und Souvenirverkaufsstände.

Die Neubaumaßnahmen wurden an beiden Orten mit erheblichem finanziellem Aufwand durchgeführt, und obwohl genaue Zahlen nicht zu erhalten sind, ist es wahrscheinlich, daß zumindest das Hotel Sidi Harazem und das neue Thermalbad Moulay Jacobub nie rentabel gewirtschaftet haben bzw. wirtschaften werden, da sie nicht in Orientierung an der tatsächlich vorhandenen Nachfrage gebaut wurden. Während es eine Vielzahl von Gutachten, Planungsentwürfen und Beurteilungen der Bausubstanz, der Ortsanlagen und der Ortsentwicklung gibt, fehlen jegliche Untersuchungen, die das Profil eines typischen Nachfragers zum Inhalt haben. Dennoch sind in die Planentwürfe für die Zukunft explizit oder implizit eine Vielzahl von Annahmen über den Charakter und die Entwicklung der Nachfrageseite eingearbeitet, die den Eindruck erwecken, als wären sie auf der Basis reiner Wunschvorstellungen in die Realität projiziert worden. Stellvertretend dafür steht die Studie von AKKARI (1991), der nach Studienabschluß leitender Angestellter des Thermalbades wurde. Sie beziehen sich meist auf einen internationalen Kurtourismus und eine steigende Anzahl von Besuchern, die bereit sind, für eine Hotelnacht Preise von über 250 DH pro Person zu bezahlen. Dabei wird der Charakter beider Orte als Familienausflugsziele ebenso wie die marokkanischen Familiengrößen übersehen. Während in Moulay Jacobub zumindest auf dieser unzureichenden Basis relativ klare Vorstellungen über die weitere Entwicklung des Ortes hin zu einer medizinisch ausgerichteten Thermalkurstation bestehen, fehlen diese in Sidi Harazem. Konfrontiert mit den Bauten Zevacus und den Problemen einer Tourismussiedlung ohne Bewohner, planen die Behörden Umbauten und Erweiterungen, ohne daß klare Leitbilder für die Lösung bestehender Probleme und für die zukünftige Entwicklung bestünden.

Als Folge der mangelnden Rahmenvorgaben auf der Basis einer empirischen Nachfrageuntersuchung und da die Neubauten als zentral geplante Projekte nicht nacheinander, sondern zeitgleich in einer Großaktion errichtet wurden, *gewinnen Einzelpersonen dominierenden Einfluß auf diese Projekte*. Sidi Harazem und Moulay Jacobub wurden nicht von verschiedenen Anbietern realisiert, die sich an bestehenden Bebauungsplänen, an den Besuchern, an Vorhaben der Konkurrenz, an Rentabilitätsüberlegungen und an staatlichen Tourismuszielen orientieren mußten. Im Fall des neuen Bades von Moulay Jacobub betont der Architekt Ichter, daß die Vorgabe vor allem darin bestand, eine Thermalstation internationalen Niveaus zu bauen, die höchste Ansprüche an medizinische Betreuung erfüllen mußte. Damit sollte demonstriert werden, welche Standards Marokko für den Thermaltourismus

setzen könne. Ichter fügt hinzu: „Die Vorzeiganlage für den marokkanischen Staat ist fertig. Jetzt ist es nötig, neue Bäder für die breite Masse der Bevölkerung zu bauen.“ Befreit von einem engen Korsett in bezug auf das Investitionsvolumen sowie auf langfristige Rentabilitätsüberlegungen und unterstützt vom marokkanischen König, konnten die Architekten weitgehend frei arbeiten. Wie die neu gebauten Anlagen in Moulay Jacoub nicht nur in ihrer architektonischen Realisierung, sondern in der gesamten Konzeption das Werk Ichters sind, so ist Sidi Harazem eine Freizeitstation nach der Idee Zevacus.

Die geschilderten Gegensätze sind noch relativ jung. Wenn auch bereits in der marokkanischen Gesellschaft der Kolonial- und Vorkolonialzeit Unterschiede in bezug auf die Bedeutung von Wallfahrtsorten für unterschiedliche Schichten der Gesellschaft bestanden haben dürften, so deutet doch vieles darauf hin, daß diese Unterschiede heute noch weit größer geworden sind. Vom langsam beginnenden und sich dann immer stärker beschleunigenden gesellschaftlichen Wandel wurden Oberschichten und Großstadtbewohner mit Kontakt zu den französischen Kolonialherren, frühem Zugang zu Massenmedien, Reisemöglichkeiten und französisch orientierter Schulbildung zuerst erfaßt. Ärmere und ländliche Bevölkerungsschichten hingegen bewahrten traditionelles Verständnis und traditionelle Handlungsweisen zum Teil bis heute trotz Schulbildung der Kinder und neuer Kontakte durch Arbeitsmigranten. *Dieses zeitversetzte Einsetzen des sozialen Wandels bei verschiedenen Teilen der Bevölkerung führte dazu, daß sich die Schere schichtspezifisch unterschiedlicher Bedeutungszuweisung beider Orte zu öffnen begann*, was sich heute im Nebeneinander unterschiedlichster Handlungsweisen und Strukturen niederschlägt. Da die Angehörigen des „secteur moderne supérieure“ die maßgeblichen planerischen Entscheidungen für zukünftige Entwicklungen trafen und sich an „modernen“ Vorstellungen orientierten, wurde mit den Neubauten an beiden Orten die Bedeutungsdiskrepanz in der materiellen Kultur in Form des Gegensatzes zwischen geplantem Angebot und dem informellen Sektor bzw. der Nachfrage deutlich. Aus der bestehenden Diskrepanz zwischen modernem Angebot und teilweise noch traditioneller Nachfrage wird in Moulay Jacoub durch die räumliche Trennung ein relativ unverbundenes „Nebeneinander“, in Sidi Harazem dagegen oft ein „Gegeneinander“ zweckentfremdender Nutzung von Flächen, was den Eindruck erweckt, als stünden die Neubauten den Besuchern vielerorts nur im Weg. Zu dieser Gegensätzlichkeit zählen nicht nur die Anbieter verschiedener Güter und Dienstleistungen des informellen Sektors, die sich überall rund um die „Trinkhalle“ niedergelassen haben, sondern auch der Campingplatz und verschiedene Picknickplätze. Überall auf den Betonflächen um die futuristische Trinkhallenkonstruktion wird heute übernachtet, Decken und Gaskocher versperren die Wege. Solange an einem Trinkkurort nicht ausreichende und kostenlose Toilettenanlagen zur Verfügung stehen, ist auch das Problem der zweckentfremdeten Nutzung der Hotelgärten nicht lösbar. Ob sich die „Bedeutungsschere“ wieder schließt, ob heute noch traditionsverhaftete Schichten der Bevölkerung sich verstärkt umorientieren, der Abstand zu den modernen Gruppen abnimmt und sich Schichtunterschiede, die heute unter-

schiedliche Normensysteme beinhalten, weitgehend auf Einkommensunterschiede reduzieren, ist offen. Ansätze dazu zeigen sich vor allem bei Jugendlichen und bei der Akzeptanz des gemischtgeschlechtlichen Freibades in Sidi Harazem.

Besucher, die in privaten Unterkünften, in Zelten oder unter freiem Himmel übernachten und sich selbst verpflegen, sind in einer quantitativen Untersuchung nur schwer faßbar, verdeutlichen jedoch, daß die Neubauten für den überwiegenden Teil der Gäste kaum eine Rolle spielen und sich als staatliche Prestigeobjekte an deren Bedürfnissen auch nicht orientieren. Ebenso wenig gibt es in der kahlen Umgebung Möglichkeiten zur attraktiven Freizeitgestaltung, welche die Anziehungskraft begründen könnten. Sicherlich besitzt eine große Frei- oder Thermalbadanlage dort eine gewisse Attraktivität, wo Einrichtungen dieser Art weithin fehlen und erklärt einen Teil der Nachfrage, aber gerade das alte und überwiegend besuchte Bad von Moulay Jacoub erinnert an einen hammam, wie er sich auch in kleineren Siedlungen findet. Somit befinden sich die in Sidi Harazem und Moulay Jacoub logierenden Besucher in einer ländlichen Siedlung, die dem eigenen Heimatort oft nicht unähnlich ist.

Diese überspitzte Darstellung soll klarmachen, daß eine an den „real“ vorhandenen, natürlichen, lagebedingten und infrastrukturellen Ausstattungsmerkmalen orientierte Betrachtung die bestehende Nachfrage nur zum Teil verstehen hilft. Die klassische Nachfrage-Angebotsanalyse legt einen rationalen Menschen zugrunde, der freizeitspaß- oder erholungsmaximierend handelt, so wie der „homo oeconomicus“, bekannt aus den wirtschaftswissenschaftlichen Analysen, gewinnmaximierend handelt, und versucht, dieses Handeln aus dem Vorhandensein verschiedener, vermeintlich objektiver Faktoren zu erklären. Wenn es schon fraglich ist, inwieweit diese Konzeption für westliche Industriestaaten die Realität analysierbar macht, so wird sie gerade in weniger „rationalisierten“ – im wertfreien Verständnis auf die Epoche der Aufklärung bezogen – und profanisierten Kulturen fraglich. *Ob eine warme Quelle ein angenehmer Ort zum Baden in der kalten Jahreszeit, letzter Hoffnungsträger gegen eine schwere Krankheit oder der Sitz von Geisterwesen ist und eine Verbindung zur Unterwelt herstellen kann, ist keine Frage des objektiven Angebots, sondern das Ergebnis individuell-gesellschaftlicher Bedeutungszuweisung. Von dieser Bedeutungszuweisung hängt es ab, ob der Einzugsbereich lokal bleibt oder national wird, ob Familien- oder Einzelaufenthalte dominieren und ob es sich um Kurzbesuche oder lange Ferienaufenthalte handelt.* Die Bedeutungszuweisung vollzieht sich im Kontext materieller und immaterieller historischer Persistenzen sowie der aktuellen gesellschaftlichen Situation. Lage, natürliche Ausstattung und touristische Infrastruktur spielen im Rahmen dieser Bedeutungszuweisung eine, aber nicht unbedingt die entscheidende Rolle. Im Fall von Sidi Harazem und Moulay Jacoub bedeutet dies, daß sich eine verstehende Untersuchung mit traditionellen Handlungsweisen und neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beschäftigen muß, in deren Spannungsfeld sich die bei verschiedenen Schichten unterschiedliche Bedeutungszuweisung vollzieht.

3 Typisierung der Nachfrage im Kontext gesellschaftlicher Rahmenbedingungen in Marokko

3.1 Traditionell-persistente Handlungsmuster und Elemente des sozialen Wandels

3.1.1 Historische Perspektive und die traditionelle Bedeutungszuweisung

Die Rekonstruktion historischer Anknüpfungspunkte bedeutet für die hier relevante Fragestellung nicht eine Rekonstruktion der Geschichte durch einen historisch-kritischen Zugriff. Wie für die Konstitution eines Segments der Gesellschaft nicht die Existenz eines gemeinsamen Ahnen, der wirklich gelebt hat, entscheidend ist, sondern die Frage, ob die Existenz dieses Ahnen von der Gruppe geglaubt und akzeptiert wird, so ist das Handeln der Menschen nicht von den geschichtlichen Fakten, sondern von der Interpretation dieser Fakten durch die Menschen abhängig. Die Sammlung und Interpretation von Mythen und Erzählungen über die Entstehung der Orte, die dort begrabenen Heiligen oder besonders spektakuläre Heilungsereignisse hat also nicht die Funktion, Realität zu rekonstruieren. In diesen Erzählungen kommt das Ergebnis der gesellschaftlichen Definitionsprozesse zum Ausdruck, die den symbolischen Charakter der Orte und deren Anziehungskraft begründen.

In der marokkanischen Tradition sind Handlungsmuster auch oder gerade in der ländlichen Bevölkerung verwurzelt, die unter veränderten Rahmenbedingungen in modernes Freizeitverhalten transformiert werden können. Im Fall von Sidi Harazem und Moulay Jacoub kommt hinzu, daß diese Anknüpfungspunkte nicht nur normativ in der Gesellschaft verankert, sondern in ihrer Ausübung seit langem ganz konkret dort bekannt und verortet sind. Auch wenn im Rahmen dieser Transformation allochthone Einflüsse eine wichtige Rolle spielen können, so werden diese nicht wie Fremdkörper übernommen, sondern verschmelzen langsam mit lange bestehenden, autochthonen Elementen. Die Grenze zwischen „historisch-traditionell“ und „modern“ ist in diesem allmählichen Übergang nicht scharf zu ziehen und wurde deshalb pragmatisch zwischen Entwicklungen, die bis in die Kolonialzeit reichen (Kap. 3.1.1), und Entwicklungen postkolonialen Charakters (Kap. 3.1.2) gelegt.

3.1.1.1 *Mausim und ziyara*

Als religiös motivierte Formen traditionellen Freizeitverhaltens sind vor allem der mausim und die ziyara seit langem bekannt und werden in der volksislamischen²⁶ Tradition Marokkos vielerorts praktiziert.²⁷ Unter „ziyara“ wird im folgenden in für den nordafrikanischen Bereich eingeschränkter Definition ein Grabbesuch bezeichnet, den DERMENGHEM als „visite au tombeau d'un saint; visite pieuse; pèlerinage individuel ou en petit groupe, occasionnel; parfois pèlerinage en nombre; tribut

religieux, offrande“ (1954: 347) charakterisiert und der sich vom *mausim* vor allem durch den individuelleren Charakter und häufig auch durch ein konkreteres Wallfahrtsziel unterscheidet. Mit „*mausim*“ ist eine „fête saisonnière, à la fois foire et pèlerinage aux environs du sanctuaire d’un saint personnage“ (REYSOO 1991: 26) gemeint, die oft jährlich nach beendeter Erntezeit stattfindet.²⁸

Die historischen Wurzeln der *mawasim* reichen weit in die vorislamische Zeit zurück. „*Maouassim*“ waren periodisch stattfindende arabische Märkte an den Kreuzungen der Karawanenwege, wo sich Handel mit festlichen Aktivitäten und Wettbewerben von Dichtern der wichtigsten Stämme mischte. In Mekka kam früh der religiöse Charakter der Veranstaltungen hinzu. Speziell im Maghreb gab es unabhängig voneinander die beiden charakteristischen Formen zweiwöchentlicher und jährlicher Märkte (BERRIANE 1992: 88).

Eine weitere Wurzel der *mawasim* liegt in Agrarfesten, deren primäres Ziel es war, Fruchtbarkeit und eine gute Ernte für die Gruppe zu garantieren (BERRIANE 1992: 88). Daß wichtige Rituale an das Grab des Ahnen, der die Gruppe oder das Segment konstituiert, oder einer als heilig erachteten Persönlichkeit gebunden sind und die Funktion dieser Bindung für das Ritual, zeigt GELLNER (1969: 104f.) am Beispiel des konfliktschlichtenden „collectif oath“ bei den Berberstämmen des Hohen Atlas. Diese Bindung von Ritualen, die im gesamten volksislamischen Bereich verbreitet ist, dürfte bereits auf die Agrarfeste zugetroffen haben und stellt bis heute ein konstituierendes Element der *mawasim* dar. Das Darbringen von Opfern (häufig Tieren) oder zumindest das Zurücklassen von Votivgaben (Stoffetzen) war meist fester Bestandteil der Grabbesuche. Die Islamisierung Marokkos bedeutete keineswegs das Ende dieser alten Traditionen: Vorislamische Gräber oder heilige Orte konnten oft dadurch weiter verehrt werden, daß man den begrabenen Heiligen im Lauf der Zeit in den Ruf brachte, ein islamischer Heiliger gewesen zu sein oder indem ein neuer Ortsheiliger zur Legitimation eines bereits bekannten heiligen Ortes erfunden wurde, der „...eher personifizierte Sakralität eines Ortes und sein willfähiger Statthalter als die zu Staub gewordenen Relikte einer historischen Gestalt“ (LANG 1991: 68f.) war. Dieser Prozeß war vor allem deswegen leicht möglich, weil der Islam eine institutionalisierte Heiligsprechung wie das Christentum nicht kennt.²⁹ So wird auch das in der Hagiographie häufig anzutreffende Phänomen verständlich, daß für einzelne Heilige eine Vielzahl von Gräbern an weit entfernt voneinander liegenden Orten existieren kann (vgl. BASSET 1920: 92; LANG 1991: 68f.). Ein unveröffentlichtes Gutachten (*Ministère du Tourisme, Division des aménagements et des équipements touristiques* 1988) über die Thermalstationen Marokkos nennt beispielsweise neben dem Ort Moulay Jacoub bei Fes noch Moulay Jacoub Outita (zwischen Kenitra und Sidi Slimane), Moulay Jacoub Bab Touika (bei Sidi Slimane/Sidi Kacem), Moulay Yacoub de Moulay Idriss (bei Moulay Idriss), Moulay Yacoub de Tissa (bei Tissa) und Aghbalou de Moulay Yacoub (westlich von Ifrane).³⁰

Viele neue Heiligengräber außerhalb der Städte entstanden während der als „Maraboutkrise“ (EICKELMAN 1976; GEERTZ 1988) bezeichneten Zeit vom 15. bis Ende

des 16. Jahrhunderts. Hatten sowohl die Almoraviden als auch die Almohaden in der Anfangszeit ihrer Herrschaft nicht nur als starke politische Zentralinstanzen, sondern auch als religiöse Erneuerer regiert, so folgte nach dem Zusammenbruch der Merinidendynastie eine Phase „theokratischer Anarchie und schwärmerischer Sektensbewegungen“ (GEERTZ 1988: 25), in der überall im Land neue Sufiorden entstanden und Wandermönche umherzogen. Anfangs wurde in den *zawaya* häufig versucht, städtisch-skripturalen Islam auf das Land zu bringen, bald jedoch kam es zu einer Verschmelzung mit der seit langem praktizierten Religiosität und der Begründung neuer, eigener Lokaltraditionen. Erst mit der Machtergreifung der Saadier und später der Alawiden, welche der Autorität und städtischen Religiosität auf der Basis scherifischer Abstammung neues Gewicht verlieh, endete die „Maraboutkrise“.³¹

Der Glaube an die *baraka* eines Heiligen stellt seit der Islamisierung ein zentrales Element der Anziehungskraft von Heiligengräbern dar (vgl. LANG 1991: 52f.). Gemeint ist damit eine Art besonderer Segenskraft, die an Menschen oder auch an Dingen haftet und durch welche ein Mensch zu einem Heiligen, ein Ding zu einem Fetisch werden kann. Diese *baraka* ist am Grab von Heiligen in hohem Maße vorhanden und kann durch Berührung übertragen werden. Aus diesem Glauben heraus wird leicht nachvollziehbar, daß heilige Orte auch außerhalb der *mawasim* in Form von Einzelwallfahrten aus verschiedenen Gründen besucht werden, wobei gerade die Hoffnung auf Heilung von einer Krankheit und der Wunsch nach Schwangerschaft häufig anzutreffende Motive sind. Solche *Ziyarat* können unterschiedlich lange dauern, finden zum Teil im Kreis der Familie statt und sind je nach besuchtem Ort verschieden streng an bestimmte rituelle Abläufe gebunden.

Mit Blick auf die vielfältigen historischen Wurzeln (Marktbesuch, Agrarfest, Wallfahrt, vorislamische und islamische Tradition, Einzel- und Gruppenbesuche) wird deutlich, daß religiöse Elemente nur einen Teil des typischen Charakters von *mawasim* und *ziyara* ausmachen. REYSOO (zit. nach BERRIANE 1992: 88) charakterisiert die *mawasim* aus der Dreiheit „*pèlerinage – foire – fête*“ und LANG (1991: 54, 131) spricht von der „dreifachen Dimension: Wallfahrt – Jahrmarkt – Volksfest“, die der religiösen, ökonomischen und sozialen Funktion entsprechen.³² Beide Formen besitzen damit bereits Elemente, die eine veränderte Fortführung auch bei einem langsamen Verschwinden volksislamischer Glaubensauffassungen zugunsten des Hochislam oder bei einer allgemeinen gesellschaftlichen Profanisierung erleichtern. Durch eine Verlagerung des Schwerpunktes weg vom Wallfahrtsaspekt und hin zum Jahrmarkts- und Festcharakter erscheint eine Adaption an neue gesellschaftliche Rahmenbedingungen ohne große Brüche grundsätzlich möglich. An bestimmte Orte gebundene räumliche Mobilität, die Entfernung vom eigentlichen Wohnsitz für einen oder mehrere Tage, die Möglichkeit einer Reise mit der ganzen Familie, die partielle Aufhebung der Geschlechterrollen und -räume sowie der Erholungscharakter, „touristische“ Attraktionen wie Reiterspiele und der alljährlich periodische Charakter, welcher der heutigen Bindung an festgelegte Ferienzeiten von Schulkindern entspricht, bieten bereits ganz konkrete Anknüpfungspunkte an modernes Freizeit-

verhalten. Wenn auch die genaue Zahl der jährlich in Marokko stattfindenden mawasim nicht zu ermitteln sein dürfte, so ist es doch kaum verwunderlich, daß es sich mit Sicherheit weder um ein Randphänomen³³ noch um ein im Schwinden begriffenes historisches Relikt handelt (LANG 1992: 130).

Heiliger Ort zu sein bzw. der Nachweis eines Ortsheiligen und baraka waren die zentralen Voraussetzungen Ziel religiös motivierten Freizeitverhaltens in Form von Gruppen- und Einzelwallfahrten zu werden. Sowohl auf Sidi Harazem als auch auf Moulay Jacob treffen diese Voraussetzungen idealtypisch zu. An beiden Orten existieren sowohl ein marabout³⁴ als auch Entstehungslegenden um das Leben eines Heiligen und den Ursprung der Quellen, die den Orten durch mythische Überhöhung eine besondere Anziehungskraft verleihen und das Vorhandensein von baraka erklären. Ein 64jähriger Besucher, der Moulay Jacob seit seiner Jugend kennt, erzählt:

„Moulay Jacob war ein Wasserverkäufer, er hat immer einen Wassersack aus Leder dabei gehabt. Wenn jemand zu ihm gekommen ist und wenn er irgend jemandem etwas zu trinken gegeben hat, dann hat er dafür nie Geld genommen. Er hat einen Beutel für das Geld besessen, aber dieser Beutel hat ein Loch gehabt, und wenn jemand Geld in den Beutel geworfen hat, dann ist es durch das Loch auf den Boden gefallen [...]. Er ist als ein Reisender durch das Land gezogen, von Ort zu Ort und von souk zu souk in der ganzen Region um Fes. Und immer wieder ist er zu seiner Mutter zurückgekommen, die an dem Ort wohnte, an dem sich das heutige Moulay Jacob befindet. Irgendwann hat der Sultan Moulay Idriss von Moulay Jacob erzählen gehört. Es gäbe in der Region Fes jemanden, der Wasser verteilte, ohne dafür Geld zu nehmen, und wenn man ihm trotzdem etwas gebe, ließe er es auf den Boden fallen. Darauf hat der Sultan Moulay Idriss geantwortet, es müsse sich um einen sehr religiösen Menschen handeln, einen wali und er wollte ihn selbst sehen und mit ihm sprechen und ihn fragen, warum er nie Geld nehme. Er wollte alles sehr unauffällig herausbekommen und verkleidete sich als Hirte und begann in der Region Fes zu arbeiten, aber er arbeitete sehr schlecht und ließ die Schafe unbeaufsichtigt, so daß sie begannen, auf den Weizenfeldern zu fressen. Eines Tages begegneten sich Moulay Jacob und der verkleidete Moulay Idriss. Moulay Idriss sprach: 'Ich habe viel von dir erzählt bekommen und ich weiß, daß du das Wasser verteilst, ohne dafür Geld zu nehmen'. Darauf antwortete Moulay Jacob: 'Auch ich habe von dir sprechen hören und weiß, daß du die Schafe schlecht beaufsichtigst und sie auf den Weizenfeldern fressen läßt'. Daraufhin wurde Moulay Idriss sehr ärgerlich und wollte Moulay Jacob prüfen und sagte: 'Ich möchte von Dir etwas heißes Wasser bekommen.' Da grub Moulay Jacob ein Loch in den Boden, und ein Strahl heißen Wassers kam hervor. Von diesem Zeichen war Moulay Idriss überzeugt, und im selben Augenblick begann sich der Himmel zu verdunkeln, Wolken zogen auf, und es begann zu regnen. Dies war ein Zeichen Allahs, daß beide Männer eigene baraka besaßen und nicht am gleichen Ort bleiben dürften. Moulay Jacob ließ sich an der Stelle, an der das heiße Wasser entsprungen war, nieder, Moulay Idriss aber mußte gehen und blieb am Ort des heutigen Moulay Idriss. Bald kamen die Leute aus der Umgebung zu Moulay Jacob, um sich von dem heißen Wasser heilen zu lassen. Sie kamen mit Pferden und mit Eseln, und sie brachten ihre Schafe mit, alles war voller Menschen. Darüber wurde Lalla Chafia, die Mutter von Moulay Jacob, sehr ärgerlich, und es kam zu einem Streit mit ihrem Sohn, und sie zog hinauf auf den Hügel, um dort zu leben. Moulay Jacob wollte sie davon abhalten, und um sie von seinen Fähigkeiten zu überzeugen, faßte er das Wasser in sieben einzelnen Quellen, und jede von ihnen besaß

ihre eigene Heilkraft. Es gab eine Quelle für Augen und Ohren, für die Zähne, gegen Haarausfall, gegen Würmer, gegen Hautkrebs, gegen andere Hautkrankheiten und gegen Genitalkrankheiten. Lalla Chafia aber blieb bei ihrem Vorhaben, und damit sie allen Zorn auf ihren Sohn bei sich behalte und niemand von dem Streit erführe, nahm sie auf dem Weg nach oben den Mund voller Wasser, so daß sie schweigen mußte. Seit dieser Zeit lebte sie auf dem Berg und wurde dort auch begraben.“

Eine zweite Geschichte wird von einem 45jährigen Cafébesitzer, der in Moulay Jacob geboren wurde, erzählt:

„Manche sagen, Moulay Jacob sei aus dem Irak gekommen, und andere sagen, er sei ein Wanderer gewesen und er sei hier angekommen und er hatte eine Hautkrankheit und er hat hier gebadet und dann wurde er geheilt. Und er hat hier irgendwo gesessen, und dann ist ein Vagabund an ihm vorbeigegangen und hat ihn gerufen ‘Jacob’ und er hat geantwortet, er sei jetzt nicht mehr Jacob sondern Moulay Jacob. Und die Wunderkraft des Wassers zeigt sich darin, daß ein schwefel- und salzhaltiges Wasser ein grünes Kraut wachsen läßt.³⁵ [... ..] Ja, er war ein Gläubiger, und er hatte hier eine kleine Hütte, und wenn jemand hergekommen ist, dann hat er ihm die Quelle gezeigt. Er war auch eine Art Prediger, und es war damals üblich, daß die Leute sich um denjenigen gesammelt haben, der sie in Sachen der Religion aufklären konnte, und so wurden die Leute hier ansässig.“

Ebenfalls weit verbreitet ist eine humorvolle Variante, welche die Entstehung der heißen Quellen auf anekdotisch-distanzierte Art erklärt:

„Moulay Jacob war ein Heiliger, und Lalla Chafia hat als Frau von Moulay Jacob zusammen mit diesem hier auf dem Berg gewohnt. Eines Tages haben beide heftig gestritten, und Lalla Chafia hat Moulay Jacob einen Tritt gegeben, so daß dieser den Berg hinuntergerollt ist. Vor Schreck hat er angefangen zu pinkeln, und das warme Wasser kommt noch heute aus der Erde.“

Die drei Varianten machen starke Unterschiede in bezug auf die Person Moulay Jacob und seine Verbindung zum Ort und zu den Quellen deutlich. Während das erste Beispiel durch seine Ausführlichkeit und durch die Tatsache, daß Moulay Jacob mit dem „Nationalheiligen“ Moulay Idriss auf eine Stufe gestellt wird, eine stark religiöse Anziehungskraft zum Ausdruck bringt, sind beim zweiten Beispiel bereits Details der Erzählung in Vergessenheit geraten, und der Erzähler läßt im Lauf des Interviews offen, ob er den Mythos nur kennt oder auch selbst glaubt. Im dritten Beispiel zeigen die Interviewten, daß sie von der Existenz verschiedener Entstehungsmythen wissen, distanzieren sich aber selbst durch den humorvollen Charakter deutlich von derartigem „Aberglauben“. Art und Charakter der Entstehungsmythen bringen die Motivation des Besuches zum Ausdruck und korrelieren häufig mit typischen Handlungsmustern der Interviewten. Sie stehen stellvertretend für verschiedene Stufen des fortschreitenden Profanisierungsprozesses.

Ähnliche Erzählungen sind auch über das Leben des Sidi Harazem im Umlauf. Ein Bewohner des Ortes berichtet:

„Sidi Harazem soll aus dem Osten gekommen sein, und er hat einen Sohn gehabt, der bei Bab Ftouh (dem südöstlichen Stadttor von Fes el-Bali – Anm. d. Verf.) begraben ist. Er

hieß eigentlich Sidi Ali Ben Hirzihim, er war ein religiöser Gelehrter und wurde von Fatima Al-Fihriya (der Gründerin der Kairaouine-Universität von Fes – Anm. d. Verf.) an die Kairaouine-Universität gerufen und hat dort Vorlesungen gehalten. Nachdem er Meinungsverschiedenheiten mit einigen Gelehrten gehabt hat, hat er sich hierher zurückgezogen. Hier fand er viel Wasser und auch Palmen. Die Palmen waren schon da, bevor Sidi Harazem gekommen ist, denn früher kamen Karawanen nach Fes aus der Sahara und hielten sich in Sidi Harazem auf. Da sie von Datteln lebten und Datteln auch weggeworfen haben, sind sie hier gewachsen. Also Sidi Harazem hat es hier sehr gut gefallen, und seine Studenten, die seine Vorlesungen hören wollten, sind dann hierher zu ihm gewandert. Und von den alten Schwimmbecken gibt es eines, das mit einer Kuppel bedeckt ist, und es kann sein, daß der Bau auf die Meriniden zurückzuführen ist. Die Meriniden haben jenes Becken gebaut.“

Der tatsächliche Ursprung beider Ortschaften liegt im Dunkeln. Eine Version schreibt den Bau des ersten Beckens in Moulay Jacoub dem Almohadenherrscher Jacoub el Mansour zu, der 1199 starb. Die Anredeform „Moulay“ – eine Respektbezeichnung, die jedoch im Gegensatz zu „Sidi“ für männliche und „Lalla“ für weibliche Heilige eigentlich nur Heiligen scherifischer Abstammung vorbehalten ist und soviel wie „mein Meister“ bedeutet (KROLL o.J.: 19f.)³⁶ – wäre dann später vor den Namen Jacoub gesetzt worden. Eine zweite Version datiert die Ursprünge noch wesentlich weiter bis in die römische Zeit zurück. Der Leibarzt des Berberfürsten Juba II., dem im Jahr 25 v. Chr. die Verwaltung von „Mauretania“ von Kaiser Augustus übertragen worden war, wäre gemäß dieser Geschichte ein Bruder des Leibarztes des Augustus gewesen und hätte Juba dazu gebracht, eine Thermalstation nach römischem Vorbild zu errichten. Aus dem lateinischen Namen „aquae Ioubae“ wäre später dann Moulay Jacoub geworden (SECRET 1991: 81) – die Verehrung eines Heiligen gleichen Namens wäre dann als Akt der Islamisierung eines bedeutenden Ortes durch Konstruktion eines Ortsheiligen zu interpretieren.

Auch die Entstehung von Sidi Harazem wird bis auf die Epoche der Römer zurückdatiert. Mit dem Slogan „hadha Khaulan, yardju tarikhu ila ar-romain“³⁷ wird im marokkanischen Fernsehen für das Wasser von Sidi Harazem geworben, welches in Flaschen abgefüllt als Mineralwasser verkauft wird. Von den bei SECRET (1991: 92) erwähnten Ruinen römischer Bauwerke ist jedoch, abgesehen von den Resten der Badebecken, die nach vielen Umbauten kaum mehr eindeutig zu datieren sein dürften, seit dem Neubau der gesamten Anlage nichts mehr zu finden. Wie in Moulay Jacoub auch, erhält diese Version ihre Plausibilität durch die Nähe zur Residenz der römischen Provinzprokuratoren in Volubilis. Die heutige Namensgebung jedoch geht wohl auf einen der „beiden großen Berberheiligen des 12. Jahrhunderts“, Ali ben Hirzihim, zurück, der im Jahr 1165 starb und Lehrer des „ersten großen Mystikers des Maghreb“ (LANG 1991: 96f.), Moulay Abd as-Salam B. Masis, war. Ob Ali ben Hirzihim jedoch tatsächlich in Sidi Harazem begraben wurde, ist zweifelhaft. Nach SECRET (1991: 17) wurde er auf dem Friedhof vor Bab Ftouh beigesetzt, dessen östlicher Teil nach ihm benannt wurde (LE TOURNEAU 1949: 114). Sein marabout ist noch heute einer der größten auf diesem Friedhof. Den ersten Bau einer Therme schreibt SECRET (1991: 92) dem Merinidensultan Abu Hassan Ali zu, der zwischen 732

und 749 islamischer Zeitrechnung regierte. In Sidi Harazem selbst besteht man natürlich darauf, daß der Heilige auch im Ort begraben ist: Im marabout vor Bab Ftouh sollen nur sein Vater und sein Sohn liegen, sein Großvater dagegen bei Tetouan. Wegen des warmen Thermalwassers wird er im Volksmund auch als „Sidi Harazem der Wärme“ im Gegensatz zu „Sidi Harazem dem Kalten“ vor Bab Ftouh bezeichnet.

Neben der mythischen Verklärung der nur bruchstückhaft bekannten historischen Tatsachen gibt es noch zwei weitere wichtige Belege für die Verbindung zu Übernatürlichem: das Vorhandensein von heißem Wasser und die Überlieferung wundersamer Krankenheilungen. Die Verehrung eines Heiligen ist oft mit dem Glauben an Geisterwesen – djinnen – verbunden. Besonders häufig sind djinnen-Erzählungen in Zusammenhang mit dem Austreten von heißem Wasser aus der Erde bekannt. Sie gelten als gute oder böse Wesen, die für menschliche Sinne nicht wahrnehmbar sind, jedoch zu den Menschen in Kontakt treten (KHOURY 1991/I: 182) und als gute djinnen Träger von baraka, als böse djinnen Ursache von Krankheit sein können. Vor allem in bezug auf die heißen Schwefelquellen von Moulay Jacob tauchen djinnen immer wieder auf:

„At the sulphurous springs of Mûlaï Ya‘qob in the hills above Fez which are visited by crowds of syphilitic patients, two jnun, one deaf and the other blind, are said to act as the saint’s assistants. The deaf one boils some of the water, and the blind one cools it by pouring cold water into it, but to avoid extremes of temperature the patient must keep repeating ‘Cold and hot, O my lord Ya‘qob!’“ (WESTERMARCK 1926/I: 87).

Noch heute ist der von Westermarck in bezug auf djinnen erwähnte Gesang „bard wa shun, ya Maulayi Yaqub“ (heiß und kalt o Moulay Jacob) im alten Bad von Moulay Jacob zu hören und zeugt von der Persistenz des djinn-Glaubens. Auch SECRET (1990: 88) erwähnt die djinnen von Moulay Jacob als Verantwortliche für eine konstante Wassertemperatur, und nach BASSET war Moulay Jacob sogar als „roi des génies et Sultan Noir“ (1920: 92) bekannt. Zwar wird auch in Sidi Harazem der Ursprung der Quelle unmittelbar mit dem Heiligen Sidi Harazem in Verbindung gebracht, djinnen-Mythen sind mir jedoch aus Interviews keine mehr bekannt geworden, obwohl WESTERMARCK Sidi Harazem vor Bab Ftouh an einer Stelle als „less elevated ruler of the jnun“ (1926/I: 363) bezeichnet.

Der Wunsch, an der baraka eines Heiligen teilzuhaben und von einem konkreten Leiden geheilt zu werden, zieht jährlich eine Vielzahl von Pilgern zu den Gräbern berühmter Heiliger. Erzählungen besonders spektakulärer Heilungen verstärken diese Anziehungskraft immer wieder von neuem. Vom Typus der „profanen Heilungserzählung“ (s. u. Kap. 3.1.2.2) unterscheiden sich die Erzählungen von Krankenheilungen nach echten Pilgerreisen vor allem dadurch, daß sie an baraka besitzende Orte und bestimmte Riten gebunden sind, deren Durchführung Voraussetzung für den erfolgreichen Besuch ist. Aus einer Vielzahl von Überlieferungen, von denen fast jeder Besucher der Orte zumindest eine aus seinem „näheren Bekanntenkreis“ kennt, sei hier nur eine – mir für die Orte repräsentativ erscheinende – wiedergegeben. Ein Mann aus dem heutigen Douar Skinhate hat selbst eine erstaunliche Heilung erlebt:

„... es gibt Leute, die manchmal eine Art Wahnsinn haben, und die brauchen nur eine Nacht im marabout zu übernachten, und am Tag darauf sind sie gesund. Ich habe selbst dort einmal übernachtet, gemeinsam mit meinem Vater und meiner Mutter und meinem Bruder, der krank war und am Tag darauf gesund geworden ist. Sidi Harazem ist also wirklich ein Heiliger gewesen. Es gibt manche, die dem Heiligen ein Opfer versprechen, wenn sie gesund werden, und wenn sie wirklich geheilt werden, dann bringen sie ihm tatsächlich Opfer oder Geschenke oder eine Decke für das Grab oder Ähnliches.“

Die Erzählung macht deutlich, wie eng Heilung und rituelle Heiligenverehrung beziehungsweise der baraka-Glaube aneinander gebunden sind. SECRETS (1990: 81ff) Schilderung eines typischen Pilgerbesuchs in Moulay Jacoub um 1940 zeigt eine Vielzahl ritueller Vorschriften, von denen heute noch immer einige praktiziert werden. Dazu zählt in beiden Orten das Küssen des Sarkophages, das Anzünden von Kerzen oder Weihrauch, das Zurücklassen von Motivgaben, vor allem Stoffetzen, und der Brauch, sich die Stirn mit Erde aus dem Grabbau einzureiben. Auch die besondere Bedeutung einer Mahlzeit, die an einem heiligen Ort baraka besitzen kann (vgl. REYSOO 1991: 68), hat sich bis heute erhalten. Einige andere Bräuche, wie beispielsweise das Übernachten im marabout („istihara“), sind heute verboten. Wieder andere werden aus einer Art humorvoller Distanz zwar belächelt, aber dennoch immer wieder praktiziert. Zu diesen zählt der Brauch, sich beim Verlassen der Badebecken nicht umzudrehen, damit die Krankheit im Wasser zurückbleibt, oder in Gedenken an eine Entstehungslegende mit einem Mund voll Wasser den Hügel der Lalla Chafia zu besteigen und das Wasser erst oben auszuspuken. Der bei SECRET (1990: 84) noch erwähnte Ritus des Steinhauftenlegens („karkur“; vgl. LANG 1992: 57ff), die mehrfache Umrundung des Grabes („tawaf“) der Lalla Chafia (SECRET 1990: 84) und der Brauch, sich nachts die Entstehungsgeschichte des Ortes erzählen zu lassen (SECRET 1990: 85), scheinen dagegen vollständig in Vergessenheit geraten zu sein. Auch ein bestimmter Wochentag, der für Besuche besonders geeignet sei, wurde von keinem Interviewten mehr erwähnt.

Bei dieser Vielzahl religiöser und mythischer Ereignisse, die mit der Geschichte der beiden Dörfer verwoben sind, ist es nicht verwunderlich, daß Sidi Harazem und Moulay Jacoub nicht nur zum Ziel von Einzel-, sondern auch von Gruppenwallfahrten wurden. Aus Sidi Harazem erwähnt WESTERMARCK (1926/I: 176) einen traditionellen Frühlingsmausim an einem Samstag, der nach Aussagen der Bevölkerung nach der Umsiedlung in den Jahren 1963/1964 nur noch zweimal stattfand. Auch der mausim von Moulay Jacoub ist inzwischen eingestellt worden.³⁸ Obwohl in den heutigen Erinnerungen der Bewohner die mawasim beider Orte als große und bedeutende Ereignisse dargestellt werden, dürften sie eher lokalen Einzugsbereich besessen haben.

Neben den bisherigen, unmittelbar an die Orte gebundenen Überlieferungen und Traditionen sind noch einige weitere Veranstaltungen bekannt, die Sidi Harazem und Moulay Jacoub in der Kommunikation der Menschen nicht in Vergessenheit geraten ließen und sich im Fall Sidi Harazems zum Teil auf den marabout vor Bab Ftouh beziehen. Anfang dieses Jahrhunderts war Sidi Ali Ben Harazem noch als der Patron

der Lehrer, die ihn bevorzugt an Donnerstagen besuchten, bekannt (WESTERMARCK 1926/I: 179), und LE TOURNEAU (1949: 468) erwähnt ihn als Patron der Studenten. AUBIN (1905: 290) berichtet von regelmäßigen Besuchen an Samstagen. Darüber hinaus war sein Grab Ziel eines alljährlichen Wintereintrittsrituals (WESTERMARCK 1926/I: 185). Unter den aus Tlemcen stammenden Bewohnern von Fes soll es üblich gewesen sein, 70 000 runde Kieselsteine zu sammeln, sie in 70 Säcke zu verpacken und nach einer Prozession zum Grab des Sidi Harazem und nach einer Übernachtung dort die Säcke am nächsten Morgen in den Oued Sebou zu werfen (LE TOURNEAU 1965: 296). WESTERMARCK (1926/II: 263) beschreibt das gleiche Ereignis und interpretiert es als rituelle Regenbeschwörung.³⁹ Moulay Jacoub war als Patron der Wasserverkäufer bekannt, die auch für die Ausrichtung der mawasim zuständig waren (WESTERMARCK 1926/I: 177, 180), und sein Wirkungsbereich reichte indirekt dadurch bis in die Stadt Fes hinein, daß der hammam Ibn Abbad im Viertel Kettanine den Ruf hatte, an Samstagen mit Moulay Jacoub in Verbindung zu stehen und dann ähnliche Wunderheilungen bewirken zu können (LE TOURNEAU 1949: 250). Ob die Lalla Chafia, welche nach LE TOURNEAU (1949: 250) in Verbindung mit dem hammam Zebala in Fes Jedid stehen soll⁴⁰, dieselbe ist, die im Ort Moulay Jacoub verehrt wird, ist unklar, da Lalla Chafia als „die Heilende“ in Marokko häufiger bekannt ist.

Folgt man DERMENGHEMS (1954: 11) Einteilung in volkstümliche und städtisch-gebildete Heilige, so ist Sidi Harazem zweifellos der zweiten Kategorie zuzuordnen, während auf Moulay Jacoub Aspekte beider Typen zutreffen. Als Ort echter Heiligerverehrung spielt Moulay Jacoub heute eine wesentlich wichtigere Rolle. Mehr und detailliertere Entstehungslegenden sind von dort bekannt und besitzen einen realitätsferneren, mehr mythisch-verklärten Charakter als in Sidi Harazem; ortsspezifische Riten, die nicht zu den allgemein bekannten Praktiken an Heiligengräbern gehören, sind nur von dort überliefert. In Übereinstimmung damit berichtet auch SECRET, der aus Moulay Jacoub genaue rituelle Abläufe eines Pilgerbesuchs wiedergibt, daß die Mehrzahl der Besucher nach Sidi Harazem nur „pour le plaisir“ (1990: 92) käme.⁴¹ Für diese eher untergeordnete spirituelle Bedeutung Sidi Harazems, in der sich ein weiter fortgeschrittenes Stadium der Profanisierung bereits früh andeutet, gibt WESTERMARCK – leider ohne Quellenangabe – folgende Erklärung:

„Sidi Ali ben Harazem is buried outside Fez although his haus in Andjra [leider fehlt eine genaue Ortsangabe, es handelt sich aber vermutlich um Khemis Anjra nordwestlich von Tetouan – Anm. d. Verf.] has more baraka, in accordance with an utterance of the saint himself during his last illness; he was then in Fez, and when people from Andjra went there to fetch him but were opposed by the townsfolk, he said that ‘he who wants baraka should go to [his haus in] Andjara and he who wants finery to [his qobba outside] Fez’“ (1926/I: 161).⁴²

Viele der in der Literatur der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts erwähnten Mythen und Praktiken sind inzwischen in Vergessenheit geraten, und es soll nicht der mißverständliche Eindruck entstehen, als würden traditionell bedeutende Muster in ihrer Wirkung auf die Gegenwart deswegen übergewichtig behandelt, weil sie ein

archaisch-intaktes Gesellschaftsbild erwecken und deswegen für den kulturell fremden Betrachter besondere Anziehungskraft besitzen. Viele dieser Muster besitzen bis heute eine erstaunliche Persistenz und scheinen in modifizierter Form auch in den Verhaltensweisen jüngerer Besucher durch, denen die Details der Mythen bereits unbekannt sind. LANGS Aussage (1991: 86), daß in Moulay Jacoub „an den Heiligen [...] nur noch der Spruch der Patienten, bevor sie ins Becken eintauchen, ‘bard wa shun, ya Maulayi Yaqub’“ erinnert, scheint mir bei genauerem Hinsehen jedenfalls nicht haltbar.

3.1.1.2 Nzaha

Neben mausim und ziyara gibt es schon sehr lange auch Formen von Erholungsmobilität, die weder die religiöse noch die profan-gesundheitliche Funktion des Thermalbadbesuches besitzen. El-Hassan ibn Mohammed el-Wassan es-Sajjati, der um 1500 in Fes lebte und seine Erinnerungen später unter dem Titel „Beschreibung Afrikas“ als LEO AFRICANUS in Italien niederschrieb, berichtet nicht nur von der Jagd und dem Schachspiel (1984: 141) als Zeitvertreib am Hofe des Königs, sondern auch von sommerlichen Ausflügen der Oberschicht, welche der heutigen Naherholung durchaus ähnlich sind. Bei ihm heißt es über die unbebaute Südseite der östlichen Stadt Fes:

„In den Gärten sind auch sehr schöne Lusthäuser, Springbrunnen und Wasserbehälter mit Einfassungen von Jasmin, Rosen oder Pomeranzenbäumen. Wer sich ihnen im Frühling nähert, wird überall durch die angenehmsten und lieblichsten Düfte erquickt, und ihre Schönheit und Zierlichkeit vergnügt das Auge ebenso sehr. Wirklich scheint ein jeder ein irdisches Paradies zu sein, und deswegen pflegen die Edelleute von Anfang April bis Ende September sich darin aufzuhalten“ (LEO AFRICANUS 1984: 107).

Wenngleich die Beschreibungen des Leo Africanus an vielen Stellen sowohl geographisch als auch historisch nicht ganz korrekt sind, zudem sich nur auf eine kleine Oberschicht beziehen und zu alt sind, um als handlungsleitendes Vorbild für moderne Formen interpretiert werden zu können, so ist doch auffallend, daß auch bei ihm die von KOPP (1988: 28) herausgestellte Parallele zwischen Gärten und der Paradiesvorstellung genannt wird. Zu dieser mythisch-religiös untermauerten Anziehungskraft der Gärten kommt hinzu, daß viele Elemente der Vorstellung ein Gegenbild zu den negativ empfundenen Eigenschaften des Klimas und der Stadt zu beschreiben scheinen, in der es im Sommer heiß ist, wo der Sommerregen „die Luft ungesund macht“ (LEO AFRICANUS 1984: 32) und die im Winter so voller Kot ist, „daß man in Holzschuhen über die Straßen gehen muß“ (LEO AFRICANUS 1984: 130). Entsprechend gehören zum antithetisch-positiven Bild der Gärten, welches in veränderter Form noch heute existiert, ein mildes Klima, Bäume, Schatten, Wasser, die Farbe Grün und angenehme Gerüche.⁴³

Echte Vorläuferformen und Orientierungspunkte heute praktizierten Freizeitverhaltens dagegen beschreibt der Franzose Roger LE TOURNEAU in „La vie quotidienne

à Fès en 1900“ (1965), wo er einen bestimmten Typ städtischen Erholungsverhaltens im Fes des 19. Jahrhunderts unter dem arabischen Begriff „nzaha“ zusammenfaßt:

„A la belle saison, qui était la ‘saison de Fès’, on allait volontiers passer la journée dans la verdure: pique-nique, partie de campagne, c’est ce que l’on appelle là-bas la *nzaha* (le délassement). Les jardins de la ville, à l’intérieur ou au pied des remparts, en constituaient le théâtre habituel. On y faisait porter par les *zerzaya* des nattes, des tapis et des matelas que l’on disposait à l’ombre des frondaisons“ (LE TOURNEAU 1965: 250).

Aus dem Kontext des gesamten Kapitels ist ersichtlich, daß Le Tourneau an dieser Stelle nicht von beliebigen Bürgern der Stadt Fes spricht, sondern das Leben des typischen Fassis, der städtischen Oberschicht beschreibt. Auch für AUBIN scheinen nzahat und städtische Gärten eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Leben der Stadt Fes um 1900 gespielt zu haben, denn beiden widmet er eigene Unterkapitel, beschreibt die nzahat als „Zusammenkommen einer Anzahl Menschen zum Genusse einer sanften Träumerei, unterbrochen von ruhigen Gesprächen, einer guten Mahlzeit, Musik, Gesang und Tanz“ (1905: 301) und schwärmt von den Gärten als den „angenehmsten Vierteln der Stadt“ (1905: 282). Sidi Harazem wird von AUBIN als „Oase von Dattelpalmen, die in der Umgegend von Fes einzig in ihrer Art ist“ (1905: 355), bezeichnet.

Während die nzahat wenige Stunden bis einen Tag und nur in Ausnahmefällen länger dauerten, hatten die reichen Bürger noch eine weitere Möglichkeit zu längeren Aufenthalten außerhalb der Stadt: den Besuch ihrer Landgüter. Dieser hatte oft nicht nur rein geschäftliche oder verwaltungstechnische Funktion sondern stellte – vor allem im Frühling – eine Form bewußter Freizeitgestaltung dar, zu der die ganze Familie mitgenommen wurde. Über die reichen Fassis und ihre Liebe zu den Landgütern schreibt LE TOURNEAU:

„Aucun d’entre eux n’habitait jamais sur ses terres; c’est tout juste s’ils y allaient camper quelques jours au printemps *avec leur famille* [Hervorhebung durch den Verf.], quand les tribus étaient calmes, ou s’ils s’y rendaient deux ou trois jours en cas d’affaire urgente. Ils répugnaient à habiter en dehors de Fès et ne faisaient rien d’ailleurs pour que leur séjour à la campagne fût agréable“ (1965: 180).

LE TOURNEAU betont, daß es sich beim Freizeitverhalten der Fassis nicht um beliebige und sich schnell wandelnde Modeerscheinungen handle. Gerade Fes genoß in ganz Marokko den Ruf festgefügtter Sitten, das Verhalten in der Freizeit war klar geregelt, vorhersehbar, wenig wandelbar und wenig individuell verschieden (1965: 241). Beschrieben wird hier in erster Linie das Verhalten einer Oberschicht, die Möglichkeiten und Mittel zur Freizeitgestaltung besaß, doch dieses Verhalten dürfte Vorbildcharakter besessen haben und von anderen Schichten dann übernommen worden sein, als diese die Spielräume und Zugänge zu entsprechenden Freizeitaktivitäten erhielten.⁴⁴ Genau wie mausim und ziyara bot auch die nzaha, vor allem aber der Besuch der Landgüter die Möglichkeit einer gemeinsamen Familienunternehmung und hob somit die festgefügtten Geschlechterrollen und -räume zumindest teilweise vorübergehend auf. Vollständig zitiert sei hier auch noch eine

Passage über die Teilnahme der in Fes Jedid wohnenden Juden, da diese in mehreren Interviews mit alten Männern als wichtige Besuchergruppe von Sidi Harazem mehrmals erwähnt wurden. Über sie schreibt LE TOURNEAU:

„Parfois, au printemps, les Juifs se hasardaient à sortir du Mellah pour pique-niquer sur les bords de l'Oued Fès ou dans les vergers de Dar Dbibagh, là où devait s'élever plus tard la Ville Nouvelle [Hervorhebung durch den Verf.]. Il arrivait même que des bourgeois musulmans missent leur jardin du pourtour de Fès à la disposition d'une famille juive amie, pour y organiser une partie de campagne. En période de troubles, de telles sorties étaient évidemment hors de propos“ (1949: 580).

Gärten und Grünanlagen, die zum Ziel von nzahat werden konnten, gab es in der wasserreichen Umgebung von Fes in Hülle und Fülle: entlang dem Oued Sebou nach Westen und nach Osten – heute oft scherzhaft als „Fes plage“ bezeichnet – bis zum Seitental von Sidi Harazem, in direkter Umgebung der Stadt, aber auch intra muros, wo die großzügige Ummauerung der Altstadt durch die Almohaden reichlich freien Raum gelassen hatte. Zwar setzt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rege Bautätigkeit in Fes el-Bali ein (ESCHER/WIRTH 1992: 18f.), dennoch stellen ausgedehnte Baulandreserven intra muros in Form von Öd-, aber auch Grünland im Vergleich mit anderen nordafrikanischen und vorderasiatischen Großstädten in Fes eine Sonder-situation dar, die noch Anfang des 20. Jahrhunderts Bestand hatte (ESCHER/WIRTH 1992: 22f. und Kartenbeilage 3 „Die Medina von Fes 1912/13“). Wenn AUBIN (1905: 282) schreibt: „Früher waren diese Gärten verlassen und dienten Fassis nur zu Ausflügen; jetzt haben viele Stadtleute ihre Wohnung dorthin verlegt ...“, so werden auch darin Anzeichen von Verdichtung und Verlust von Grünflächen deutlich, die sich mit dem Bau der französischen Neustadt an einer Stelle, die Le Tourneau explizit als Ausflugsziel erwähnt (s.o.), fortsetzen. Gleichzeitig stieg mit dem Verlust der Gärten jedoch auch die Mobilität – zuerst durch öffentliche und dann auch durch private Verkehrsmittel – und rückte verbleibende Anlagen außerhalb der Stadt in greifbare Entfernung. Wie beliebt die wenigen stadtnahen Grünflächen noch heute sind, zeigt sich vor allem in den stark frequentierten Gärten vor Bab Bou Jeloud, in denen sich nicht nur Studenten aufhalten. Symbolhaft für die andauernde Bedeutung des Wassers steht die erst 1994 neu errichtete Fontäne in den südlichen Gartenerweiterungen, die bereits von weitem zu sehen ist.

3.1.1.3 Profanes Heilungsverständnis als „neue Tradition“

In Erinnerung an die warmen Quellen der Region soll bereits Moulay Idriss bei der Gründung der Stadt Fes mit den Worten: „o Fès, puisse la science circuler dans la tête de tes habitants, comme l'eau circulera dans tes rues“ (SECRET 1990: 87) die besondere Eignung des Gründungsortes hervorgehoben haben. Tatsächlich gilt Fes nicht nur als die „capitale spitituelle“ Marokkos, als die sie oft in deutschen Reiseführern erwähnt wird, sondern auch als Zentrum des marokkanischen Thermalismus (vgl. Tab. 8). In einem Gutachten über das marokkanische Potential an Thermalquellen (*Ministère du Tourisme, Division des aménagements et des*

équipements touristiques 1988) befinden sich in einer Rangliste auf der Basis naturräumlicher und infrastruktureller Merkmale fünf Quellen aus der unmittelbaren Umgebung von Fes auf den ersten zehn Plätzen: Sidi Harazem auf Platz eins, Aïn Allah auf Platz zwei, Skhounat Jbel Tratt auf Platz fünf, Moulay Jacob wegen der unwirtlichen Umgebung nur auf Platz acht und Sidi Ali Bou Serghine auf Platz neun. Der Reichtum an Thermalquellen ist auf eine Vielzahl tektonischer Störungen zurückzuführen, die im Rahmen der alpidischen Faltung des Rif-Gebirges auch im südwestlichen Vorriff entstanden und Wasser aus Tiefen von über 1000 m an die Oberfläche kommen lassen, wobei die mineralischen Anreicherungen vor allem aus den Schichten der Trias (Moulay Jacob) bzw. des Lias (Sidi Harazem) und aus kretazischen Mergeln aufgenommen werden. Die für den artesischen Wasseraustritt verantwortlichen Sperrschichten sind vermutlich ausgedehnte Tonablagerungen der oberen Trias bzw. Lias (EL FIAD 1984: 16f., BEN CHERIF OUEDGHIRI 1981: 31f.).

Die Kurtradition neben den Traditionen religiöser Prägung als eigenständige Wurzel heute anzutreffender Tourismusformen zu behandeln, mag im islamischen Kulturkreis fragwürdig erscheinen. In Deutschland werden als Kurort „...diejenigen Fremdenverkehrsorte zusammengefaßt, die auf Vorbeugung, Behandlung und Nachbehandlung von Gesundheitsschäden eingerichtet sind und in der Regel als solche auch staatlich anerkannt sind“ (KULINAT 1984: 73). Zugrunde liegt dieser Definition ein „profanisierendes“ Verständnis von Krankheit und Heilung, welches im interkulturellen Vergleich noch Anfang dieses Jahrhunderts sicher nicht die Regel darstellte. In früheren Zeiten waren die Heilerfolge von Thermalquellen zwar auch in Europa oft von naturmystischen oder abergläubischen Vorstellungen begleitet (CHADEFAUD 1988; KRIZEK 1990), aber nur in wenigen Fällen wurde eine Beziehung zum christlichen Glauben hergestellt. An vielen Quellen Marokkos jedoch und gerade an den beiden Untersuchungsorten ist die Heilkraft des Thermalwassers nur in Verbindung mit Heiligen und dem baraka-Glauben zu verstehen. Djinnen, die nach dem Koran (Sure 55, 15) aus Feuer erschaffen sind und die Entstehung des heißen Wassers erklären helfen, bieten die Möglichkeit einer Verbindung vorislamischer Naturmystik mit hochislamischen Glaubensauffassungen.

Wenn die Thermaltradition hier dennoch neben der religiösen Tradition als eigenständige Wurzel aufgefaßt wird, so geschieht dies vor allem aus zwei Gründen.⁴⁵

Tabelle 8: Wichtige Thermalquellen in der Provinz Fes

Ort	Schüttung	Chemismus ¹	Indikationen
Sidi Harazem	100 l/s	Cl ⁻ /Na ⁺	Rheuma, Nierenleiden
Moulay Jacob	15 l/s	Cl ⁻ /Na ⁺	verschiedene
Aïn Allah	330 l/s	HCO ₃ ⁻ /Mg ²⁺	keine
Skhounat Jbel Tratt	10 l/s	Cl ⁻ /Mg ²⁺	Rheuma, Nierenleiden
Sidi Ali Bou Serghine	4 l/s	SO ₄ ²⁻ /Mg ²⁺	verschiedene

1) häufigstes Anion/Kation

Quelle: *Ministère du Tourisme, Division des aménagements et des équipements touristiques* 1988: 56

Zum einen legten die verschiedenen Arten von Heilungserzählungen, die in den Interviews deutlich wurden, und das zugrundeliegende Heilungsverständnis dies nahe. Im Gegensatz zum Typ der religiösen Heilungserzählung, bei dem rituelle Elemente wie die Übernachtung im Grab, das Küssen des Sarkophages, ein Opferversprechen usw. eine wichtige Rolle spielen und im Verlauf der Krankheitsgeschichte von den Interviewten als integraler Bestandteil des Heilungsprozesses dargestellt werden, berichteten nicht nur junge Männer von Heilungen und Therapien, ohne religiöse Elemente zu erwähnen, und erklärten die Heilung „wissenschaftlich“ (z.B. „das Wasser von Moulay Jacoub fließt unterirdisch von Taza bis hierher, und auf diesem langen Weg nimmt es eine Vielzahl von gesunden Mineralien aus dem Gestein mit“ oder „Gold, Silber, Platin und Quecksilber im Wasser sind für die Heilkraft verantwortlich“), was darauf schließen läßt, daß auch die profane Auffassung von Medizin bei bestimmten Bevölkerungsgruppen bereits so lange besteht, daß sie Eingang in den Fundus der Traditionen gefunden hat.⁴⁶ Ein zweiter Grund liegt in der Geschichte der beiden Orte: Schon in den Jahren 1928 bis 1958 arbeitete dort der französische Arzt Edmond Secret, betreute Patienten, versuchte Anwendungstherapien zu entwickeln und untersuchte den Chemismus der Heilwässer. Mit seinen Arbeiten schuf er bereits früh eine Grundlage für eine Weiterführung der Thermalpraxis durch die marokkanischen Behörden, die neben anderen Motiven zum Bau der Hotels, der Ferienwohnungen und des Thermalbades beitrug. Wie unscharf die Grenze zwischen religiösem und profanem Heilungsverständnis trotzdem noch immer ist, kommt am deutlichsten in dem fließenden Übergang von religiösem „Ritus“ zu profan-traditioneller „Anwendung“ zum Ausdruck.

Das Thermalwasser von Moulay Jacoub ist stark chlor-, natrium-, schwefel- und calciumhaltig und kommt mit einer relativ konstanten Temperatur von 53° C an die Oberfläche.⁴⁷ Die ursprüngliche Schüttung der Hauptquelle dürfte zwischen 5 und 7 l/s gelegen haben, diese Angaben sind heute jedoch nicht mehr aussagekräftig, da ein Teil des Wassers vor der Nutzung in den Bädern abgezweigt wird, andererseits an verschiedenen Stellen seit 1952 neue Bohrungen erfolgreich niedergebracht wurden, um Wasserengpässen vorzubeugen. Die letzte dieser Bohrungen, die vor der Errichtung der neuen Thermalstation durchgeführt wurde, liegt auf 257,86 m NN und liefert 12 l/s bei einem Wasserdruck von 2,2 bar und einer Temperatur von 54° C. Sie löste die bisherigen Versorgungsprobleme und bildet die Grundlage für den Betrieb des neuen Bades (*Wilaya de Fès* 1993). Bei der Bevölkerung ist Moulay Jacoub seit langem vor allem wegen seiner Heilkraft gegen Syphilis, Rheuma, Hautkrankheiten und Unfruchtbarkeit bekannt. WESTERMARCK spricht von „crowds of syphilitic patients“ (1926: 87), die den Ort in der Hoffnung um Heilung aufsuchten, und LE TOURNEAU berichtet von „guérisions miraculeuses des maladies de peau“ (1949: 250) in Moulay Jacoub. Nach SECRET (1990: 95ff) wurde der Ort hauptsächlich im Winter aufgesucht, da rheumatische Erkrankungen in der kalten und feuchten Jahreszeit vermehrt akut wurden.

Diese Berichte fassen die Vielfältigkeit der Heilkraft des Wassers unter wenigen Oberbegriffen zusammen. Tatsächlich gibt es in und über Moulay Jacoub ein

wesentlich differenzierteres Wissen⁴⁸ um diese Heilkraft und die jeweils angemessene Therapie. Sechs verschiedene Quellen für sechs verschiedene Arten von Krankheiten verteilten die Patienten in Moulay Jacoub früher auf unterschiedliche Badeplätze: die Quelle der Augen, die Quelle der Ohren, die Quelle der Zähne, die Quelle der Haut, die Quelle des Rachens und der Lungen und die Quelle der unfruchtbaren Frauen, die auch unter dem Namen „Quelle der Lalla Chafia“ bekannt war.⁴⁹ Zwar mußten diese Quellen mittlerweile Neubauten im Ort weichen, es verschwand jedoch nicht das Wissen um deren Heilkraft. Die Attraktivität des Thermalbades besteht heute gerade darin, daß sich für fast jede Krankheit eine entsprechende Therapie in Moulay Jacoub finden läßt. In diesen Therapien spiegeln sich oft Anwendungsbereiche und Anwendungsvorschriften aus der Zeit vor dem Umbau in modifizierter Form wider. Die Persistenz des traditionellen Heilglaubens, der an die sechs Quellen gebunden war, und die Vielzahl einzelner Anwendungsvorschriften für Spezialfälle ermöglichte es, die Anziehungskraft des Ortes bis heute zu bewahren, auch wenn die sechs Quellen inzwischen nicht mehr existieren. Einige Beispiele aus Interviews können illustrieren, wie breit das Spektrum der Therapien und möglichen Heilerfolge ist, für die Moulay Jacoub heute bekannt ist:

- Gegen Hautkrankheiten muß das Heilkraut von Moulay Jacoub, zu einer Paste zerrieben, auf die erkrankten Hautstellen aufgetragen und nach kurzer Einwirkzeit mit dem heißen Schwefelwasser wieder abgespült werden. Die Krankheit soll danach zusammen mit der Paste abgewaschen worden sein. Einer ähnlichen Vorstellung des „Abwaschens“ oder „Zurücklassens“ von Krankheiten liegt auch die Vorstellung zugrunde, daß sich der Kranke nach dem Verlassen der Badebecken nicht umdrehen darf, damit die Krankheit im Wasser zurückbleibt.
- Gegen Unfruchtbarkeit bei Frauen hilft es, sich das heiße Wasser über den Rücken laufen zu lassen, um die Gebärmutter zu erwärmen. Diese Anwendungen fanden früher am Brunnen der unfruchtbaren Frauen statt. Viele der sonst geläufigen Therapien gegen Unfruchtbarkeit befinden sich bereits im Übergangsbereich zu den allgemein an Heiligengräbern praktizierten religiösen Riten.
- Häufig anzutreffen ist die Vorstellung, daß Frauen das Essen ihrer Männer verzaubern, um sie stärker an sich zu binden. Auch gegen diese und andere Formen der Magie hilft das Wasser.
- Gegen Rachen- und Stirnhöhlenvereiterungen, die oft vom Rauchen und von übermäßigem Kifkonsum herrühren, soll das Inhalieren der Dämpfe des Wassers helfen; früher geschah dies vornehmlich am „Brunnen des Rachens und der Lungen“.
- Mundspülungen am „Brunnen der Zähne“ helfen gegen Zahnerkrankungen.
- Um die Augen zu reinigen und von Augenkrankheiten geheilt zu werden, muß man den Kopf unter Wasser tauchen und sie dann öffnen. Dies wurde an der „Quelle der Augen“ praktiziert.

- Gegen sämtliche Ohrenerkrankungen hilft ein Bad im Wasser der „Quelle der Ohren“.
- Offene Wunden verheilen beim Eintauchen in das Wasser sehr schnell und ohne Narben.
- Bei alten Menschen hilft das Wasser von Moulay Jacoub gegen Haarausfall.
- Jugendliche, die während der Pubertät in Moulay Jacoub baden, bekommen keine Pickel.
- Die örtliche Fußballmannschaft, die zum Trainieren nach Aïn Allah fährt, hat festgestellt, daß sie nach dem Spielen sofort wieder fit ist, wenn in Moulay Jacoub gebadet wird. Bleibt man dagegen zum Baden in Aïn Allah, so sind die Spieler den ganzen Abend über erschöpft und müde.

Diese Liste ließe sich fast beliebig lange fortsetzen und zeigt, daß der Mythos des Ortes Moulay Jacoub noch immer lebendig ist.

Beim Thermalwasser von Sidi Harazem handelt es sich wie in Moulay Jacoub um ein chlor- und natriumhaltiges Wasser, das daneben hohe Anteile an Karbonaten, Phosphor, Arsen und Bor enthält (*Ministère du Tourisme, Division des aménagements et des équipements touristiques 1988: Fiche technique N° 11*)⁵⁰. Auf die Kurtradition von Sidi Harazem sind in der protektoratszeitlichen Literatur mit Ausnahme der Beschreibungen SECRETS (1990) auffälligerweise nur wenige Hinweise zu finden, obwohl der Ort selbst genauso häufig erwähnt wird wie Moulay Jacoub. Dies ist um so erstaunlicher, als auch in meinen Interviews der Eindruck entstand, als sei die Heiltradition in Sidi Harazem zwar wesentlich spezialisierter als in Moulay Jacoub, jedoch genauso alt und bekannt. So soll es dort beispielsweise genau wie in Moulay Jacoub verschiedene, auf bestimmte Krankheiten spezialisierte Quellen gegeben haben, wie beispielsweise eine „Quelle des Fiebers“ und eine „Quelle der Krätze“.

Heute ist das Mineralwasser von Sidi Harazem vor allem für seine Heilkraft gegen Nieren-, Blasen- und Harnwegserkrankungen, besonders gegen Nierensteine, bekannt. Damit die im Wasser enthaltenen Mineralien ihre Wirkung voll entfalten können, muß es direkt von der Quelle mehrmals am Tag und wenn möglich auf nüchternen Magen getrunken und sollte nicht in Plastikgefäßen mit nach Hause genommen werden. Im Gegensatz zur Vielfalt der Bräuche in Moulay Jacoub war das die einzige Anwendungsvorschrift, die in Interviews häufiger genannt wurde. Die Bemerkung SECRETS „chacun se baigne et boit à son idée“ (1990: 92) deutet darauf hin, daß Vorschriften nicht in Vergessenheit geraten sind, sondern noch nie ausgeprägt existiert haben. Nach wenigen Tagen bis einigen Wochen lösen sich die Nierensteine dann mit dem Urin, weswegen überall in Sidi Harazem Glasflaschen verkauft werden, in denen die Patienten ihren Urin auf Nierensteine hin untersuchen können.

Weder der in neueren Analysen untersuchte Chemismus der Heilquellen und die von Ärzten empfohlenen Therapien noch das traditionelle Wissen um die vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten könnten eine größere Menge von Patienten anziehen,

wenn nicht besonders spektakuläre Heilungserzählungen dieses Wissen in weiten Kreisen der marokkanischen Bevölkerung verbreiten würden. In vielen solchen Erzählungen kommen in Verbindung mit der Heilung Topoi vor, die von sich aus eine starke Überzeugungskraft besitzen und fast märchenhaften Charakter haben: „Traditionelle Medizin hilft, wo moderne Medizin versagt“, „die Quelle heilt sogar Ungläubige“, „die Heilkraft ist so spektakulär, daß geheilte Ungläubige zum Islam übertreten“ oder „die Quelle ist sogar noch in ... bekannt“ sind Beispiele dafür. Auch von diesen Heilungsgeschichten seien hier stellvertretend nur zwei wiedergegeben. Der ehemalige mokkadem von Sidi Harazem, dessen Sohn Aufseher über den Brunnen gewesen ist, erzählt die Geschichte eines Lehrers aus Casablanca:

„[er ein Lehrer aus Casablanca – Anm. d. Verf.] war beim Arzt, und man sagte ihm, daß er operiert werden müsse. Er ist dann heimgefahren, nahm Frau und Kinder mit und machte sich auf den Weg nach Sidi Harazem. Er kam hierher und hat sich ein Zimmer gemietet, und wir haben ihm immer das Wasser zum Trinken besorgt, er ging auch selbst an den Brunnen. Nach 21 Tagen hatte er Schmerzen. Der Nierenstein ist durch die Blase gegangen und im Glied stecken geblieben. Er schrie vor Schmerzen. Es gab zum Glück hier einen Krankenpfleger, der hat ihm dann das Glied mit Olivenöl massiert und der Stein kam heraus [...]. Es gibt viele Leute, die krank waren und auch schon bei Ärzten gewesen sind und keine Aussicht auf Heilung gehabt haben, aber nachdem sie hier in Sidi Harazem gewesen sind, sind sie gesund geworden [...]. Dann hat der Mann [bei seinem Arzt in Casablanca – Anm. d. Verf.] darauf bestanden, daß er untersucht wird, und da hat der Arzt festgestellt, daß er keine Nierensteine mehr hatte und hat ihn gefragt, ob er in Sidi Harazem gewesen sei. Er wußte also auch Bescheid über die Heilkraft des Wassers von Sidi Harazem.“

In Moulay Jacoub ist die Geschichte eines kranken Deutschen bekannt, der hier geheilt wurde und dann ein Mädchen aus dem Ort heiratete:

„Es gab vor einigen Jahren hier einen Deutschen, der etwa 50 Jahre alt gewesen sein muß, und der kam mit einer merkwürdigen Hautkrankheit. Er hatte an verschiedenen Stellen einen Ausschlag von etwa 2 cm Durchmesser. Er trank jeden Morgen ein halbes Glas Wasser von Moulay Jacoub, und zwar bevor er etwas gegessen hatte. Nachher ging er zum Baden, rieb den Ausschlag mit dem Extrakt der Pflanze ‘Chamia’ ein, und dann ging er zur Lalla Chafia hinauf. Danach ging er wieder ins Bad, und das war so sein Alltag, und schließlich wurde seine Haut ganz rein. Er war sehr froh, und er hat gemeint, er käme aus einem entwickelten Land, und die Ärzte in Deutschland könnten ihn nicht heilen. Hier konnte er gesund werden. Er hat dann die Tochter von den Leuten geheiratet, die seine Vermieter waren. Er war ein paarmal hier in Moulay Jacoub, und jedesmal, wenn er nach Deutschland gefahren ist, bekam er diese Hautkrankheit wieder.“

Für viele Marokkaner vor allem aus ländlichen Regionen besteht noch immer eine große psychologische Distanz zu den modernen Ärzten, die ihre Praxen meist in den Städten haben. Sie werden oft erst dann aufgesucht, wenn die in der Familientradition bekannten Mittel versagen. Wie der volksislamische marabout die Entfernung zum städtischen Hochislam überbrückt, so liegen Heilquellen und deren Anwendungen oft wesentlich näher als Praxen und Kliniken, die überdies teuer bezahlt werden müssen. Sidi Harazem und Moulay Jacoub wurden in Interviews oft als die „kostenlosen Ärzte der armen Leute“ bezeichnet. Insofern besitzen sie

Bindegliedfunktion im Transformationsprozeß von der Wallfahrt zur medizinischen Therapie. Dafür, daß sich Tag für Tag Menschen mit verschiedensten, oft offenen Hautkrankheiten auf engstem Raum und mit Körperkontakt im alten Bad von Moulay Jacoub treffen, ohne daß man sich gegenseitig mit Ekel betrachtet oder es gar zu sozialer Marginalisierung Kranker käme, ist ein Glaube verantwortlich, der in Moulay Jacoub jedem bekannt ist: Wer sich von der Krankheit eines anderen abgestoßen fühlt, der wird bald selbst von dieser Krankheit befallen.

3.1.2 Implikationen moderner Entwicklungen

Entgegen einer früher oft anzutreffenden Betrachtungsweise, die ein zu statisches und homogenes Bild „traditionaler“ Gesellschaften zugrundelegte und den Orient gemäß eigenen Klischeevorstellungen noch „orientalischer“ machte – ein Kritikpunkt, der gerade in Zusammenhang mit der Rolle von Heiligen für die Organisation der Gesellschaft auch gegen GELLNERS „Saints of the Atlas“ (1969) erhoben wurde – besteht heute über die tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse und über städtisch-ländliche Disparitäten im Rahmen dieser Entwicklungen ein weitgehender Konsens. Unschärf bleiben in diesem Zusammenhang oft der Inhalt häufig verwendeter Begriffe wie „nouveau modes de vie“ oder „nouvelles valeurs“ und die Wechselbeziehung zwischen Ursachen, Folgen und Rückwirkungen der Veränderungen: Inwieweit bedingt beispielsweise die Urbanisierung eine eigendynamische Veränderung des Wertesystems, inwieweit sind traditionelle Wertemuster im urbanen Raum unter der Decke einer äußerlichen „Verwestlichung“ noch persistent, und inwieweit sind sowohl Urbanisierung als auch Wertewandel nur Folgen (oder Bestandteile) eines allgemeinen, „sozialen“ Wandels, dessen Ursachen in Rahmenbedingungen wie der Einkommenshöhe und -verteilung, dem Anteil der Freizeit, der Verbreitung von Massenmedien usw. zu suchen sind?

Die schwierige Frage nach den Ursachen der Veränderungen beinhaltet zugleich die Frage nach dem autochthonen oder allochthonen Charakter, nach Authentizität oder Imitation als Fundament eines neuen Freizeitverhaltens. Im Hinblick auf freizeitgeographische Fragestellungen gehören zu den externen Faktoren die Vorbildfunktion des ausländischen Tourismus⁵¹ und zum Teil auch der im Ausland arbeitenden Marokkaner, der Einfluß der kolonialen Vergangenheit und westliche Vorbilder aus Film und Fernsehen⁵². Zu den internen Faktoren, wiederum sowohl als Ursache als auch als Folge der Veränderungen, zählen:

- die Entstehung von Kleinfamilien;
- die Konsolidierung einer neuen Mittelklasse;
- zunehmender Einfluß der Schulbildung;
- steigende Einkommen;
- steigende Mobilität;

- zunehmende Verbreitung von Massenmedien;
- strikte Trennung von Arbeits- und Freizeit.

In ihrer räumlichen Verbreitung sind die neuen Elemente nicht auf die villes nouvelles und deren soziale Schichten beschränkt, sondern schlagen sich auch in der materiellen Kultur und den verschiedensten Bereichen des Alltagshandelns der Menschen vornehmlich ländlicher Herkunft in den Medinen nieder. Wie ein roter Faden durchziehen sie die „Dynamik der sozialgeographischen Institutionen“ (ESCHER/WIRTH 1992: 89f.) der Stadt Fes: Individualisierung der Familienmitglieder und neue Funktionszuweisungen aufgrund neuer Einrichtungsstandards (HORNAUER/PFAFFENBACH 1992: 130), Verlust des rituellen Hintergrundes bei Persistenz der Handlungsmuster im hammam (MEYER 1992:150), die Entstehung moderner Cafés und Milchbars in der Medina von Fes (MEYER 1992: 251f.) und die zunehmende Unabhängigkeit von Dienstleistungseinrichtungen des Quartiers wie den Auftragsbäckereien (PFAFFENBACH 1992: 172) sind Anzeichen für ein anderes rituelles Reinheitsverständnis, veränderte Akzeptanz der sozialen Kontrolle, veränderte Einstellungen zum Verhältnis Öffentlichkeit – Privatheit und dem traditionellen Leben in der Altstadt.

Viele der genannten Veränderungen, die sich in der allgemeinsten Form wohl am ehesten als Elemente des sozialen Wandels bezeichnen lassen, bleiben auch auf das Freizeitverhalten nicht ohne Auswirkungen: Der Einzugsbereich von Erholungsorten kann auf Grund der gestiegenen Mobilität und der in einigen Schichten höheren Einkommen größer werden, eine zunehmende Trennung von Arbeitszeit und Freizeit kann zu anderen saisonalen Differenzierungen und Aufenthaltszeiten führen, ein höherer Urbanisierungsgrad scheint das Bedürfnis nach Ferienaufhalten entfernt vom eigentlichen Wohnsitz generell zu begünstigen, und neue Werte und Vorbilder verlangen nach neuen Formen der Freizeitgestaltung. Da grundlegende Untersuchungen weitgehend fehlen, konnten kaum konkrete Verbindungen zu den Prozessen in den beiden Orten gezogen werden. Die Beschreibung postkolonialer Veränderungen und des sozialen Wandels muß also mehr eine Sammlung von Einzelphänomenen bleiben, die für die Fragestellung relevant sind und die Richtung eines Prozesses nur andeuten. Als das zusammenhängende Modell einer gesellschaftlichen Transformation kann sie nicht betrachtet werden.⁵³

Zwei Entwicklungen erscheinen mir für fast alle Teilgruppen der Besucher von Sidi Harazem und Moulay Jacoub von besonderer Relevanz: zum einen die abnehmende Bedeutung des religiösen Elements zugunsten des sozialen oder ökonomischen im Rahmen traditioneller Tourismusformen und zum anderen die Tatsache, daß sich viele der genannten Veränderungen in Konflikten zwischen den Generationen innerhalb der Großfamilien widerspiegeln.

Daß sich im Rahmen des sozialen Wandels auch die bisher gültige Relation zwischen sozialer, ökonomischer und religiöser Funktion der mawasim verschiebt, läßt sich an verschiedenen Beispielen zeigen. Eine Ursache dafür können externe Faktoren, wie die Anpassung der Veranstaltungen an die Bedürfnisse ausländischer

Touristen, sein, wie es LANG (1992: 189f.) am Beispiel des Heiratsmarktes der Berber in Imilchil zeigt. Hier ist das religiöse Element bereits völlig verschwunden, das Grab des Heiligen bleibt geschlossen, das traditionelle Zeremoniell wird von Paaren nachgestellt, die dafür finanziell entschädigt werden, an der Organisation wirkt das staatliche Tourismusministerium mit, und die folkloristischen Darbietungen besorgen professionelle Künstler. Mag dieses Beispiel in seiner Ausprägung auch nicht den Regelfall darstellen, so läßt sich die Tendenz doch auch bei anderen mawasim aufzeigen: Im „Matin du Sahara“ vom 26. Juni 1988 beispielsweise hebt ein Hotelfachmann die hervorragende Eignung der Kerzenprozession von Salé als touristisches Spektakel hervor (LANG 1992: 181). Nicht immer müssen die Veränderungen mit dem Tourismus von Ausländern nach Marokko in Verbindung stehen, wie BERRIANE (1992: 99f.) am Beispiel der abnehmenden Bedeutung der religiösen Komponente des mawasim von Moulay Abdallah bei El Jadida zeigt. In der Tatsache, daß dort bereits eine Bewachung des Mausoleums eingerichtet werden mußte, da es – nach Aussagen eines Polizeioffiziers – zu Auseinandersetzungen zwischen Grabbesuchern und scherifen auf der einen Seite und „betrunkenen und bekifften Stadtröwys“ (LANG 1992: 188) auf der anderen kam, kommt der Prozeß einer zunehmenden Profanisierung, eines Wandels von religiös-sakralem zu materiell-profanem Charakter (LANG 1992: 185; BERRIANE 1992: 99) der mawasim deutlich zum Ausdruck. „Von innen“ kommende Tendenzen zur Veränderung und die Anpassung an die Bedürfnisse von Touristen laufen parallel ab und können sich gegenseitig verstärken.

Nichts deutet darauf hin, daß dieser Prozeß der Profanisierung auf die soziale Institution der mawasim beschränkt bliebe. Ähnliche Probleme wie die von Lang (s.o.) beschriebenen ergaben sich auch in Moulay Jacob: Anfang der 90er Jahre stand auf dem Hügel der Lalla Chafia direkt neben dem marabout ein kleines Restaurant, in dem bald auch Alkohol erhältlich war. Nachdem es immer wieder Konflikte zwischen betrunkenen Jugendlichen und Maraboutbesuchern gegeben hatte, mußte das Gebäude wieder abgerissen werden. Profanisierung bezieht sich in erster Linie auf die Auffassungen bezüglich der Rolle von Heiligen und auf die an Heiligengräber gebundenen Verhaltensnormen. Einzel- und Familienwallfahrten zu marabouts sind deshalb genauso betroffen wie mawasim. In seiner Fallstudie zur Bedeutung eines Regionalheiligen in der Nähe von Taza stellt MARCUS „an increasing awareness that sainthood is questionable“ (1985: 466) fest und faßt die sich verändernde Rolle des Heiligen für die Konstitution der tribalen Gesellschaft prägnant mit den Worten zusammen: „Saints may still be sources of revenue, but they are no longer sources of power“ (MARCUS 1985: 464). Und in eine ähnliche Richtung argumentiert REYSOO bei der Untersuchung der Rolle der Heiligengräber in der Region von Salé, wenn sie eine Sequenz aus einem Interview mit einem 24jährigen Marokkaner wiedergibt:

„La visite de la koubba est plus important pour les femmes que pour les hommes parce que les femmes ont une mentalité sentimentale due à leur ignorance totale de ce qui se passe dans la vie actuelle. Par contre, l'homme est un peu conscient, car il converse avec son fils ou sa fille instruits“ (1991: 67).

In diesem Zitat wird die besondere Rolle der zunehmenden Bildung für die nachlassende sakrale Funktion der Heiligen betont. Diese muß deshalb nicht zwingend eine Tendenz zur generellen Profanisierung widerspiegeln, sondern kann zumindest teilweise als Resultat einer Gewichtsverschiebung zwischen volksislamischen und hochislamischen Glaubensinhalten verstanden werden. Der Einfluß der Bildung bleibt nicht auf die Städte beschränkt, sondern wirkt auf Umwegen auch in tribalen Regionen. Zum zunehmenden Zweifel einer ländlichen Gesellschaft an die besondere Verbindung ihres Heiligen zu Allah schreibt MARCUS (1985: 455): „...this skepticism is also the product of other powerful ideological forces originating outside the tribe“. In die Dorfgemeinschaft werden die neuen Ansichten vor allem über Studenten gebracht, die mehrmals im Jahr ihr Heimatdorf besuchen. Bei aller Verschiedenheit scheint den genannten Beispielen doch eines gemeinsam: Nicht der Besuch von mawasim und marabouts geht zurück, sondern der volksreligiöse Hintergrund verliert an Bedeutung, und damit ändern sich die Intention der Besuche und die Handlungsmuster an den Wallfahrtsorten. Mit den Interessen des marokkanischen Königshauses befindet sich diese Entwicklung durchaus im Einklang (GEERTZ 1988: 154).

Wenn zu den neueren Entwicklungen in der marokkanischen Gesellschaft der Trend zur Kleinfamilie gehört (PINSON 1992: 48f., 204f.) und die Küste als neuentdecktes Ziel für Badeurlaube mit der ganzen Familie eine zentrale Rolle einnimmt (BERRIANE 1992: 313f.), dann ist es offensichtlich, daß sich neue Verhaltensmuster nicht ohne Konflikte zwischen Alt und Jung innerhalb der Familien abspielen können. Dem sich verändernden Rollenverständnis der Frauen und der abnehmenden Bereitschaft, sich mit der traditionellen Rolle abzufinden, kommt im Rahmen dieser Konflikte eine besondere Bedeutung zu. Sie ist auch Voraussetzung dafür, daß die gemeinsamen Badeurlaube überhaupt denkbar werden. Selten jedoch kommt es zu offenen Konflikten, sondern im allgemeinen müssen „Lösungen“ gefunden werden, die für beide Seiten akzeptabel sind. Im eng reglementierten Lebensraum der Medinen werden diese Probleme anders als in der anonymen Neustadt besonders akut, da hier kaum Freiräume für neue Verhaltensweisen existieren. Von den Jugendlichen wird die soziale Kontrolle der Medina, die sich in institutionalisierter Form in der häufig erwähnten Sittenpolizei wiederfindet, als drückende Last empfunden. Aus diesem Dilemma bieten Wallfahrtsorte und mawasim einen Ausweg, bei dem keine der beiden Seiten das Gesicht verliert.

Der Besuch eines Wallfahrtsortes ist nicht nur seit langer Zeit gesellschaftlich verankert und bedarf als solcher keiner weiteren Legitimation, sondern Orte und Besuche sind den Eltern aus der eigenen Kindheit auch bekannt und vertraut. Diese Tatsache erscheint persistent ohne Rücksicht darauf, daß die Eltern durchaus Kenntnis von dem sich verändernden Charakter der Wallfahrtsorte besitzen. Reysoo gibt diesen Sachverhalt mit anderen Worten wieder:

„A mon avis, il faut comprendre que si l'on tolère le déplacement des femmes au hammam et au sanctuaire, c'est bien parce que l'on reconnaît un caractère sacré à ces deux institutions“ (REYSOO 1991: 62).

Für die Jugendlichen dagegen bietet sich die Möglichkeit, diese Orte mit einer ganz anderen Bedeutung zu belegen als die Elterngeneration und sich von deren Handlungsmustern vollständig zu befreien. Für sie sind Sidi Harazem und Moulay Jacob vor allem Orte, an denen die soziale Kontrolle der Medina temporär aufgehoben sein kann und die deswegen die Möglichkeit zu sozial nicht legitimen Handlungsmustern – wie dem Treffen mit Freund oder Freundin – bieten. Die logische Folge der nachlassenden Akzeptanz traditioneller Normen ist die Flucht vor der sozialen Kontrolle der Medinen. In diesem Sinn scheint es gerechtfertigt, vor allem Sidi Harazem als einen neuen funktionalen Ergänzungsraum zur Medina zu betrachten, der als Freiraum den veränderten Ansprüchen der jüngeren Generation Rechnung tragen kann. Wenn MONTAGNE bereits 1924 an mehreren Stellen daraufhinweist (1924: 102, 105, 106), daß es Männern kaum möglich war, ihren Frauen den Besuch eines mausim zu verwehren, so scheint ähnliches heute in abgeschwächter Form für Eltern zu gelten, deren Töchter einen Ausflug zu einem Wallfahrtsort unternehmen wollen.

In einer Situation, in der das traditionelle Normensystem zwar erschüttert ist, sich andererseits aber eine Vielzahl von Handlungsmustern noch erhalten haben, geraten diese leicht unter Legitimationsdruck von außen. Eine junge Frau, die darunter leidet, nicht schwanger zu werden, wird auch einen Gang zur Lalla Chafia als letztes Mittel nicht unversucht lassen, selbst dann, wenn sie im allgemeinen längst nicht mehr an die Wunderheilkraft des marabouts glaubt. Wenn sie diesen Gang nicht alleine und ungesehen unternimmt, muß sie sich eine Art Rechtfertigung vor Freundinnen oder Verwandten einfallen lassen. In dieser Situation kommt es oft zu einer „Umdeutung“ von Traditionen, die an beiden Orten vor allem bei jüngeren Besuchern oft angetroffen wurde: Der Gang zur Lalla Chafia macht deshalb schwanger, weil man normalerweise bewegungsarm in städtischer Umgebung lebt, der Aufstieg aber gesund ist und die Durchblutung fördert. In bezug auf die Mahlzeit, die obligatorisch an einem Wallfahrtsort eingenommen wird, da sie nach traditioneller Vorstellung baraka enthält, ist heute oft zu hören, daß die gesunde Wirkung auf die besondere Aufnahmebereitschaft des Körpers nach einem Bad im heißen Wasser beruhe. In Sidi Harazem schien für viele Jugendliche ein kurzer Besuch an der Quelle und ein Becher Wasser unbedingt zum Aufenthalt zu gehören, wurde jedoch als „zufälliges Vorbeikommen“ wie eine Nebensächlichkeit dargestellt. Diese und ähnliche Beispiele sind Ausdruck für die ambivalente Position vieler Jugendlicher, für die Wallfahrtsorte zwar „nicht mehr“ religiös-traditionellen aber „noch nicht“ völlig modern-profanen Charakter besitzen.

3.2 Typisierung der Nachfrage in Sidi Harazem und Moulay Jacob

Die aufgeführten historischen und aktuellen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Freizeitverhaltens in Sidi Harazem und Moulay Jacob wurden zwar zum überwiegenden Teil durch Umfragen vor Ort oder aus Quellentexten

gewonnen, ihre konkreten Wechselwirkungen und Verbindungen zu den Besuchern der Orte blieb aber bisher weitgehend außer acht. Im folgenden soll anhand von Fallbeispielen gezeigt werden, ob und wie sich diese Rahmenbedingungen in den Handlungsmustern der Nachfrager tatsächlich niederschlagen. Es handelt sich bei ihnen also um ideale Typen empirischer Sozialforschung im Sinne Webers, die jedoch nicht aus der Summe der Interviews als reine Handlungstypen hypothetisch *konstruiert* wurden, sondern, um sie anschaulicher und in einen konkreten biographischen Kontext eingebunden zu halten, als besonders relevante Beispiele *ausgewählt* wurden.⁵⁴ Das bedingt, daß in ihnen zwar die meisten, aber nicht alle als typisch erscheinenden Muster zum Ausdruck kommen. An einigen Stellen wurden deshalb Beispiele aus anderen Interviews mitangeführt, um fehlende Aspekte zu ergänzen.

3.2.1 Gemeinschaftsunternehmung im Wandel: Familie Allou aus Sidi Alall Bahroui

Familie Allou stellt eine typische marokkanische Großfamilie aus dem ländlichen Raum dar. Der Vater Mbarak ist 64 Jahre alt und hat neun Kinder, von denen zwei im Ausland leben. Mbarak hat in Sidi Alall Bahroui, 30 km östlich von Rabat, einen Metzgerhanut besessen, den jetzt sein Sohn Said betreibt. Heute kümmert sich Mbarak vor allem noch um landwirtschaftliche Arbeiten und um die Imkerei, kann jedoch wegen seiner starken Rheumaschmerzen nicht mehr sehr viel arbeiten. Einen Großteil des Geldes für den Haushalt verdient der 23jährige Sohn Hakem, der mit dem Pick-up seines Vaters Transportdienste jeglicher Art übernimmt. Bis Mitte der 50er Jahre hat Mbarak in seinem Geburtsort in der Nähe von El Jadida gelebt.

Mbarak ist tief religiös und verkörpert ein traditionelles marokkanisches Familienoberhaupt. Obwohl auch seine Kinder auf dem Land aufgewachsen sind, können sie sich in einigen Bereichen nicht mehr mit den Verhaltensregeln ihres Vaters identifizieren. Auflehnung wird jedoch meist nur in Gesprächen untereinander deutlich, nur selten kommt es auch zum offenen Streit mit dem Vater. Seine Tochter Fatiha, die zur Zeit von ihrem Mann getrennt ist und wieder bei den Eltern wohnt, wirft ihm insgeheim vor, durch die frühe Verheiratung schuld an ihrer Ehekrise und dem vorzeitigen Schulabbruch zu sein, und unterstützt ihre jüngere Schwester Latifa darin, sich der bevorstehenden Verheiratung zu widersetzen. Sie weiß jedoch, daß ihr Vater sich letztendlich durchsetzen wird. Einzig Fatima hat sich dem Willen Mbaraks widersetzt und einen Deutschen geheiratet. Sie lebt heute in Hamburg. Hakem ist bereits einmal geschieden und leidet darunter, sich noch keine vom Vater unabhängige Existenz aufgebaut zu haben und immer nur dessen Aufträge ausführen zu müssen.

Mbarak kennt Sidi Harazem und Moulay Jacoub von frühester Kindheit an, als er noch in der Region El Jadida lebte. Zur Entstehung des Ortes erzählt er in äußerst detaillierter Form die Geschichte, in der Moulay Jacoub sich mit Moulay Ismail trifft (vgl. Kap. 3.1.1.1). In der Gleichsetzung der beiden Männer kommt die herausragende

Bedeutung Moulay Jacobs für Mbarak zum Ausdruck. Die Legende belegt darüber hinaus, daß der Ort und detaillierte Versionen seiner Entstehungsgeschichte weit über die Grenzen der Region Fes bekannt waren. Mbaraks Version begründet nicht nur die Heiligkeit des Ortes, sie nimmt auch eventuelle Zweifel an Moulay Jacobs Fähigkeit, baraka weiterzugeben, vorweg und liefert den Gegenbeweis. Unmittelbar an die Entstehung der heißen Quelle anknüpfend, werden auch die sechs einzelnen Heilquellen noch in direkten Zusammenhang mit dem Leben und Wirken Moulay Jacobs gesetzt. Selbst der noch heute bekannte Ritus, mit einem Mund voll Wasser zur Lalla Chafia hinaufzusteigen, wird durch den Kontext der Entstehungslegende mythisch überhöht. Für Mbaraks Tochter ist besonders die Rolle der Lalla Chafia beeindruckend, da diese als Frau unbedeutender Herkunft „einen so berühmten Sohn besaß und selbst bereits zu Lebzeiten höchste Achtung genoß“. Selbstverständlich sind in Mbaraks Familie auch mehrere Belege für die Heilkraft der Quelle aus dem engeren Freundeskreis bekannt. Seine Tochter Fatiha erzählt ein Beispiel:

„Eine Schwester meines Mannes, die heute bereits gestorben ist, hatte eine schlimme Hautkrankheit an den Armen. Alles war offen bis zu den Ellenbogen weil es sehr gejuckt hat und sie immer gekratzt hat, so daß sie nicht einmal mehr ihr Baby in den Armen halten konnte. Sie war bei vielen Ärzten in Rabat und in Kenitra, aber nichts hat ihr geholfen. Daraufhin ist sie nach Moulay Jacob gegangen und ist nur drei oder vier Tage dort geblieben und als sie zurückgekommen ist, war sie gesund. Das stimmt, das ist wahr, sie hat sieben Wochen bei uns gewohnt.“

Die Tradition, nach Moulay Jacob zu fahren, reicht bei Mbarak bis in die Kindheit zurück. Er erinnert sich noch, daß er das erste Mal seinen Großvater auf die Reise begleiten durfte, als er ungefähr zehn Jahre alt war. Seitdem ist die Fahrt zu einem festen Bestandteil seines Lebens geworden, der früher seine Bedeutung nicht nur im Besuch selbst besaß, sondern auch in der Organisation, der aufwendigen Anreise, dem Aufenthalt und der Rückfahrt:

„Zuerst einmal gab es jemanden, der im Dorf und auf dem souk bekannt gemacht hat, daß beabsichtigt wird, nach Moulay Jacob zu gehen. Er hat die Reise organisiert und auf dem souk allen davon erzählt. Wenn man mit auf den mausim wollte, mußte man sich an dem vereinbarten Tag zu Sonnenaufgang an einem bestimmten Platz treffen, man ist immer in der Gruppe und mit Tieren gereist, [...] aus jeder Familie des Dorfes drei oder fünf Personen und unter der Gruppe waren auch Frauen, um sich um den Haushalt zu kümmern. Es hat vier oder fünf Tage gedauert, bis man dort war, da es eine große Gruppe war, und die Reise war sehr anstrengend, und wir waren oft müde und mußten eine Rast einlegen, um zu essen. Abends wurde an den Übernachtungsplätzen gesungen und getanzt, und es waren Leute dabei, die verschiedene Geschichten erzählten [... ..]. Als wir noch mit den Tieren gereist sind, da haben wir jedesmal, wenn wir an einem wali vorbeigekommen sind, einen Augenblick Pause gemacht, um auch an der baraka dieses Heiligen teilhaben zu können, und das haben wir auf dem Rückweg genauso gemacht, da sich diese walis auf dem Weg befanden. Und als wir dann in Moulay Jacob angekommen sind, sind wir dort drei oder vier Tage oder sogar eine ganze Woche geblieben. Derjenige, der mit der Organisation der Reise beschäftigt war, hat sich auch um die Rückreise gekümmert. Auf der Rückreise haben wir meist länger

gebraucht als auf dem Hinweg, denn alle waren bereits müde, und wir hatten nicht mehr das wichtige Ziel vor Augen wie auf dem Hinweg.“

Für Mbarak gehörte die Reise nach Moulay Jacob neben anderen religiösen Festen zu den wichtigsten Ereignissen im Jahresablauf. An anderer Stelle sagt er, „die Fahrt war ein absolut festes Ereignis, so wie ich heute automatisch jedes Jahr die Versicherung für mein Auto bezahlen muß“. Der Zeitpunkt wurde normalerweise auf den Sommer gelegt, wenn die Erntearbeiten zum größten Teil erledigt waren. Es handelte sich nicht um eine zufällige Gemeinschaftsunternehmung Gleichgesinnter, sondern es bestanden in der Gemeinschaft fest verankerte soziale Mechanismen und Institutionen, die den Ablauf regelten. Dazu gehörte der Organisator der Reise, der den Zeitpunkt festsetzte ebenso wie die abendlichen Tänze und das Geschichtenerzählen. Die hier beschriebene Form der Fahrt nach Moulay Jacob war immer ein gemeinsames Ereignis einer größeren Gruppe, für das Mbarak sogar das Wort „mausim“ benutzt, obwohl Zeitpunkt und Dauer nicht „allgemein“ bekannt und festgesetzt waren, sondern nur für seine engere Heimatregion um El Jadida galten. Mbarak betont, daß auch aus anderen Regionen gemeinsame Fahrten nach Moulay Jacob stattfanden, jedoch zu anderen Zeitpunkten. Zum Charakter einer Pilgerfahrt gehörte es, daß auf dem Weg nach Moulay Jacob verschiedene andere Heiligengräber besucht wurden, „um auch an deren baraka teilhaben zu können“. Obwohl es sich bei dem von Mbarak beschriebenen Ereignis eigentlich nicht um einen mausim im engeren Sinn handelt, kommt die den mausim charakterisierende Dreierheit „pèlerinage-foire-fête“ auch bei den Gruppenpilgerfahrten zum Ausdruck.

Neben diesen gemeinsamen Fahrten nach Moulay Jacob kennt Mbarak allerdings auch die individuelle Pilgerfahrt:

„Nach Moulay Jacob wurden sowohl mawasim als auch ziyarat unternommen. Oft war es so, daß man mit einer Gruppe nach Moulay Jacob gegangen ist und ein bestimmtes Anliegen hatte, und man hat Moulay Jacob ein Opfer oder ein Geschenk versprochen, wenn das Anliegen in Erfüllung ginge.⁵³ Und wenn es dann tatsächlich in Erfüllung gegangen ist, dann hat man eine ziyara nach Moulay Jacob durchgeführt, um sein Versprechen einzulösen [...]. Die ziyarat fanden sehr unregelmäßig statt, manchmal zwei- oder dreimal pro Jahr, aber das war sehr verschieden. Das hing davon ab, ob man gesund war oder ob man sich krank gefühlt hat.“

Auch an seinem jetzigen Wohnort Sidi Alall Bahraoui kennt Mbarak viele Familien, die genau wie er jedes Jahr mindestens einmal nach Moulay Jacob fahren. Kommt man aus Moulay Jacob zurück, so wird selbstverständlich erwartet, daß man den Nachbarn und den nächsten Verwandten kleinere Geschenke mitbringt, um sie an der baraka des Moulay Jacob teilhaben zu lassen. Fatiha bezeichnet diese Sitte als einen „Zwang, zu dem man verpflichtet ist“ und von dem die umfangreiche Souvenirhändlerbranche am Ort profitiert.

Im Gegensatz zu Moulay Jacob lernt Mbarak Sidi Harazem erst in den 50er Jahren kennen, als seine Frau krank wird und er mit ihr dorthin fährt. Von vornherein spielt Sidi Harazem nicht die gleiche Rolle wie Moulay Jacob, und über das Leben

des Sidi Harazem sowie die Entstehung des Ortes weiß er fast nichts, außer daß „Sidi Harazem sich nach außen benommen hat wie ein Verrückter, aber im Inneren auch ein großer Heiliger war. Als er gestorben war, ist plötzlich neben seinem Grab eine Quelle entstanden“. In der Familie wird es jedoch bald zur Gewohnheit, bei jedem Aufenthalt in Moulay Jacob auch Sidi Harazem zu besuchen. Die Erklärung dafür ist nicht mehr religiöser Natur, sondern profan-wissenschaftlich: „Ein berühmter Wissenschaftler hat festgestellt, daß das Wasser von Moulay Jacob vor allem gegen äußere Krankheiten hilft, das Wasser von Sidi Harazem dagegen gegen innere. Wenn man also ganz gesund werden will, dann muß man beide Orte besuchen.“ Zwar gehört für ihn auch in Sidi Harazem der Besuch des marabouts selbstverständlich zu jedem Aufenthalt und muß erfolgen, bevor man das Wasser trinkt, aber dennoch ist er dorthin auch schon mit Freunden zur „Erholung und zum Spaß“ gefahren, was in dieser Form von Moulay Jacob undenkbar ist – Moulay Jacob ist kein Ort nur zur „Erholung und zum Spaß“.

Mit dem Umzug der Familie nach Sidi Alall Bahroui, der ungefähr zur Zeit der Unabhängigkeit stattfand, ändert sich der Charakter der Fahrten nach Moulay Jacob. Zum einen ist die Entfernung jetzt wesentlich geringer, zum anderen gibt es im Dorf inzwischen Autos, die man mit Fahrer für die Strecke mieten kann. Damit geht der Charakter einer Gruppenpilgerreise langsam verloren. Seit dem Umzug nach Sidi Allal Bahroui hat Mbarak auf dem Weg keine anderen Heiligengräber mehr besucht. Das Ereignis besteht jetzt maßgeblich aus dem Besuch des Ortes selbst, die vorangehende Organisation von An- und Abreise ist einfach geworden und verliert an Bedeutung. Deswegen gibt es jetzt auch keinen festen Zeitpunkt mehr, zu dem viele Familien des Ortes gemeinsam aufbrechen, sondern es finden sich nur noch zwei oder drei Familien zusammen, die das Auto gemeinsam mieten. Oft ist der Fahrer ein Freund oder Bekannter, der die Gelegenheit nutzt, mit seiner Familie an der Reise teilzunehmen. Anderenfalls wird der Zeitpunkt der Rückfahrt bereits vorher fest vereinbart, und der Fahrer kommt zum Abholen nach Moulay Jacob.

In dieser Form haben die Kinder von Mbarak den jährlichen Ausflug kennengelernt. Auch für sie ist er fester Bestandteil im Jahresablauf von frühester Kindheit an geworden, den sie von ihrem Vater überliefert bekommen haben: „Moulay Jacob ist ein fester Bestandteil im Leben meines Vaters, wenn er nicht dort war, dann fehlt ihm etwas. Und was seine Eltern mit ihm gemacht haben, das hat er später mit uns gemacht“, sagt seine Tochter Fatiha.

„Seit ich mich erinnern kann, sind wir immer nach Moulay Jacob gefahren, und an die Fahrten, als ich dann sieben oder acht Jahre alt war, erinnere ich mich noch. Damals hat meine Mutter noch gelebt, meine Schwestern waren dabei, wir haben den ganzen Hausrat mitgenommen, den Butangaskocher, manchmal haben wir auch nur dort Kohlen gekauft, wir haben Geschirr mitgenommen, Kleidung, Decken. Das war damals für alle noch sehr schwierig, da wir den Pick-up noch nicht hatten, wir waren auf andere angewiesen und mußten sehr viel tragen.“

Allerdings war für Fatiha das große Ereignis Moulay Jacob nie eine Gruppenpilgerreise, sondern von Anfang an eine Familienunternehmung, der in ihrer Be-

schreibung das religiöse Element bereits weitgehend fehlte, auch wenn sie die Pilgerriten in Moulay Jacob noch gemeinsam mit ihrem Vater praktiziert hat und an die baraka des Heiligen glaubt. Auch Tücher oder andere Geschenke, die man für die scherifische Familie am Grab des Moulay Jacob ließ, fehlten bei keiner Reise.

Eine weitere Veränderung vollzog sich mit der Anschaffung des eigenen Pick-up. Jetzt war man nicht mehr auf ein Auto mit Fahrer angewiesen, für das man eine zweite Familie suchen mußte, um sich den Fahrpreis zu teilen und mit dem die Rückfahrt abgesprochen werden mußte. Man war in bezug auf den Zeitpunkt der Reise flexibler geworden:

„Seit wir das Auto haben, ist alles sehr viel einfacher geworden, und man muß nicht so lange vorausplanen. Wir fahren auch nicht mehr unbedingt alle zusammen, vielleicht kann Besuch kommen, und jemand muß deshalb im Haus bleiben, oder die Kinder müssen in die Schule. Mein Vater fährt jetzt auch lieber als früher im Frühling, wenn das Klima angenehm ist und nicht so viele Leute in Moulay Jacob sind, vieles ist einfacher und billiger.“

Ungefähr ab Anfang der 80er Jahre war die Familie auch etwas wohlhabender geworden und nahm das Zelt und viele andere Teile des Hausrats nicht mehr mit, sondern suchte sich in Moulay Jacob oder Douar Skinhate eine private Unterkunft. Als dies immer schwieriger wurde, weil die Nachfrage nach Zimmern ungleich schneller stieg als das Angebot, beschloß Mbarak erstmals, nur mit einem Teil der Familie zu fahren und einige der Kinder zu Hause zu lassen. Er achtete jedoch streng darauf, daß es im darauffolgenden Jahr nicht die gleichen Familienmitglieder waren, die daheim bleiben mußten. Inzwischen hatte Mbarak auch im Douar Skinhate eine Familie kennengelernt, bei der er normalerweise wohnte. Mit dem Auto war es kein Problem mehr, in Sidi Harazem oder Douar Skinhate zu übernachten und tagsüber nach Moulay Jacob zu fahren. Ohnehin hatte sich die feste Großfamilie inzwischen aufgelöst, einige der Kinder waren verheiratet und lebten in anderen Städten oder im Ausland. Damit verschwand auch der Charakter einer festen Familienveranstaltung allmählich und wandelte sich einen Schritt weiter zu einer unverbindlichen Freizeitunternehmung, an der ein Teil der gerade im Haus anwesenden Familienmitglieder teilnehmen durfte. Für Mbarak hat die Fahrt allerdings noch immer einen wesentlich höheren Stellenwert als für seine Kinder. Zur Zeit meines Aufenthaltes bei der Familie war Mbarak in diesem Jahr noch nicht in Moulay Jacob gewesen, da er Wert darauf legte, die Fahrt gemeinsam mit seinem in Italien lebenden Sohn zu unternehmen, der seine Ankunft für die nächste Zeit angekündigt hatte. Den neueren Entwicklungen in Moulay Jacob wie dem Alkoholmißbrauch und der Prostitution steht Mbarak verständnislos gegenüber: „Wir haben früher von solchen Dingen nicht einmal gesprochen, da wir Angst vor der Strafe des Moulay Jacob hatten.“

Bei seinen Kindern lebt die Tradition in unterschiedlicher Weise fort. Fatiha und Hakem haben die Entstehungsgeschichte des Ortes von ihrem Vater das erste Mal während meines Interviews gehört. Für sie war die Fahrt eine selbstverständliche Angelegenheit, zu der die Riten am marabout gehörten, ohne daß sie sich je für den weiteren religiösen Hintergrund interessiert hätten. Seit Fatiha mit einem höheren

Angestellten des öffentlichen Dienstes verheiratet ist, der nicht an die baraka des Moulay Jacoub glaubt, war sie nur noch unregelmäßig dort, das letzte Mal vor fünf Jahren. Sie würde gerne wieder hinfahren, aber es fehlt ihr die Gelegenheit. Hakem dagegen fühlt sich von den traditionellen Vorschriften seines Vaters eingeengt. Die leere Whiskyflasche, die er dekorativ in seinem Zimmer stehen hat, versinnbildlicht den Gegensatz zur väterlichen Religiosität. Hakem geht öfter dann nach Moulay Jacoub, wenn er mit dem Auto in der Gegend von Fes zu tun hat. Dann ist er der Aufsicht des Vaters entzogen und kann sich in Moulay Jacoub anders benehmen als in Begleitung der Familie. Hakems Einstellung zu den Besuchen hat sich bereits weit von der Tradition entfernt und ähnelt der des Gelegenheitsarbeiters Redouan aus Fes (Kap. 3.2.3).

3.2.2 Kuraufenthalte: Der Berufssoldat Mohamed Ouardi aus Rabat

Mohamed Ouardi ist ca. 50 Jahre alt, Soldat eines unteren Dienstgrades in Rabat und lebt dort mit seiner Frau und seinen Kindern. Ende der 70er Jahre zeigten sich bei ihm erste Anzeichen einer Nierenerkrankung:

„Ich weiß nicht, wie ich diese Krankheit bekommen habe. Ich habe starke Schmerzen bekommen und bin in eine Apotheke gegangen und habe mir Medikamente gekauft, aber es hat nichts geholfen. Dann habe ich einen Ausschlag bekommen, und die Adern sind angeschwollen, und ich hatte Krämpfe in den Beinen. Ich bin dann zu einem Arzt gegangen, und der hat mir Penicillin verschrieben, aber nichts hat genutzt, weil bereits der ganze Genitalapparat krank war. Ich habe dann auch die traditionellen Heilmittel versucht, aber die Krankheit ist geblieben.“

Mohamed Ouardis Geschichte ist typisch für die Krankengeschichten vieler Kurgäste in Sidi Harazem und Moulay Jacoub. Am Anfang steht meist ein nicht genauer bekanntes Leiden mit verschiedensten Symptomen. Die meisten Kranken haben zuerst versucht, sich selbst Medikamente zu besorgen, und sind dann, als das nichts genutzt hat, zu einem Arzt gegangen. Es folgt eine lange Zeit der Besuche bei verschiedenen Ärzten und der Anwendung unterschiedlicher Therapien und Medikamente, die alle erfolglos bleiben. Oft werden, wie bei Mohamed Ouardi, auch die traditionellen Heilmethoden ausprobiert und zeigen keine Wirkung. Der Aufenthalt in Sidi Harazem oder Moulay Jacoub ist dann der letzte Ausweg. Einige haben bereits früher Heilerfolge dort erlebt und sind sich der Wirkung des Wassers ganz sicher, andere machen den Kuraufenthalt zum ersten Mal und stehen den Berichten skeptisch gegenüber. Jedoch zweifelt fast niemand die Heilkraft prinzipiell an.

Obwohl Mohamed Ouardi von der Existenz Sidi Harazems schon als Kind gehört hat und die Heilkraft des Wassers gegen Nierenkrankheiten kennt, steht bei ihm wie bei vielen anderen der Besuch dort nicht am Anfang der Krankheitsgeschichte. Die Hemmschwelle, den Aufwand und die Kosten der Reise auf sich zu nehmen, war bei ihm sogar größer, da er den Ort vor Ausbruch seiner Krankheit weder alleine noch in

Begleitung seiner Eltern jemals besucht hatte. Er kennt Moulay Jacoub nur aus Erzählungen und hält es für eine Ergänzung zu Sidi Harazem für reiche Leute: „Sie können sich zuerst in Moulay Jacoub stärken und dann ihre Krankheit in Sidi Harazem heilen.“ Erst in einer Situation der Verzweiflung, in der viele andere Mittel bereits versagt haben, genügt dann der Hinweis eines Freundes oder Bekannten, um Sidi Harazem tatsächlich aufzusuchen. Die Hoffnung auf Heilung resultiert oft daraus, daß die Freunde oder Bekannten von spektakulären Heilerfolgen ähnlich aussichtsloser Fälle berichten. Mohamed Ouardi hat sich entschlossen, nach Sidi Harazem zu fahren, als ihm ein alter Mann aus dem Bekanntenkreis von der Heilung eines kranken Metzgers erzählt:

„In unserem Viertel in Rabat gab es einen Metzger, der hatte eine unheilbare Krankheit. Er ist über einen Monat hier geblieben, hat jedoch keine Nierensteine verloren. Aber er hat Wasser aus Sidi Harazem mit nach Hause genommen und hat es dann in Rabat getrunken und hat nach acht Tagen viele Steine verloren, es ist sogar etwas Blut mitgekommen. Ihm geht es jetzt sehr gut.“

Mohamed Ouardi ist bisher immer alleine nach Sidi Harazem gekommen, da die Reise für die ganze Familie viel zu teuer ist. Für ihn handelt es sich um einen reinen Kuraufenthalt, und es gibt deshalb auch keinen Grund, seine Frau mitzunehmen, die völlig gesund ist. In Sidi Harazem schläft Mohamed Ouardi unter freiem Himmel, um Geld zu sparen, und kocht sich sein Essen selbst auf dem Gaskocher. Sein Tagesablauf ist relativ gleichförmig und ohne besondere Abwechslungen, da er weder Cafés noch das Schwimmbad besucht. Tagsüber trinkt er möglichst viel Wasser aus der Quelle und untersucht seinen Urin in der Glasflasche mit Gummiverschluß, an der jeder Kurgast in Sidi Harazem auf den ersten Blick zu erkennen ist. Er ist jetzt zum sechsten Mal hier, da sich seine Krankheit zwar jedesmal besserte, jedoch nicht ganz verschwand oder zu Hause in Rabat erneut zum Ausbruch kam:

„Ich bin das erste Mal 1984 hierhergekommen und habe in drei Tagen sehr viele Nierensteine verloren, erst nach 15 Tagen war der Urin wieder normal. Als ich wieder zu Hause war, bin ich nach einiger Zeit wieder krank geworden und nach einem Jahr das zweite Mal hierhergekommen und 25 Tage geblieben. Und ich habe wieder Steine im Urin gehabt. 18 Tage lang hatte ich jeden Morgen Steine im Urin. Als ich dann zum dritten Mal gekommen bin, hatte ich wieder Steine im Urin. Seit dieser Zeit bin ich einige Jahre nicht dagewesen. Aber jetzt habe ich gemerkt, daß ich wieder krank bin, und am Dienstag waren auch tatsächlich Steine im Urin, und meine Adern waren angeschwollen, daran waren die Medikamente aus der Apotheke schuld. Aber jetzt, nachdem ich das Wasser getrunken habe, fühle ich mich gut. Wirklich sehr gut. Für mich ist Sidi Harazem der beste Arzt, und ich habe wirklich viele Ärzte in Rabat aufgesucht und viel Geld bezahlt, aber niemand hat etwas gefunden, sie waren nicht so gut wie Sidi Harazem. Seit ich das erste Mal hier war, habe ich nie wieder einen Arzt aufgesucht. Sidi Harazem ist der beste Arzt, und er ist kostenlos.“

Die meisten Patienten, die Sidi Harazem einmal besucht haben, kommen gemäß dem Leitspruch SECRETS „à maladie chronique traitement chronique“ (1990: 95) wieder. Sie haben den Glauben an die konventionelle Medizin, die für viele Marokkaner zu teuer ist, verloren und kennen eine Vielzahl von Belegen für die überragen-

den Fähigkeiten des Wassers wie beispielsweise die Tatsache, daß kein Arzt der Welt Nierensteine ohne Operation entfernen könne oder daß das Heilwasser das einzige Medikament sei, welches keine Nebenwirkungen zeige. Darüber hinaus haben die meisten ihr eigenes System von Theorien und idealen Therapien gegen die Ursachen ihrer Krankheiten – oft in Zusammenhang mit verschiedenen Sexualpraktiken – entwickelt.

Wenn auch für Mohamed Ouardi die religiöse Bedeutung von Sidi Harazem relativ nebensächlich ist, da er in seiner Kindheit den Ort nie in Zusammenhang mit religiösen Handlungsmustern seiner Eltern kennengelernt hat, so ist sie dennoch nicht völlig belanglos. Er hat den marabout zwar besucht, jedoch während dieses Aufenthaltes nur einmal und erst am vierten Tag. Mohamed Ouardi betont, daß er dort zu Allah um Heilung von seiner Krankheit gebetet habe und nicht zu Sidi Harazem. Seine Erklärung für die Heilkraft ist profan-wissenschaftlich und zeugt von einer gewissen Kenntnis der chemischen Zusammensetzung des Wassers. Verschiedene Substanzen sind seiner Meinung nach darin enthalten, von denen das Quecksilber für die Heilkraft entscheidend ist. Deswegen kann jeder, der den marabout nicht besucht oder auch jeder Ungläubige genauso geheilt werden. Allerdings ist er skeptisch eingestellt gegenüber vielen technischen Vorgängen in Zusammenhang mit dem Quellwasser. So muß es unbedingt direkt an der Quelle getrunken werden, um seine volle Heilkraft zu entfalten, und darf nicht transportiert werden. Zwar nimmt er selbst nach jedem Besuch mindestens zehn Liter Wasser von der Quelle mit nach Rabat und erhitzt es dort vor Genuß vorsichtig in einem Wasserbad auf Originaltemperatur, um die maximale Wirkung zu erzielen, ist sich jedoch im klaren darüber, daß es damit die Heilkraft von direkt an der Quelle getrunkenem Wasser nicht erreicht. In Moulay Jacoub besteht die gleiche Skepsis gegenüber einem Bad im renovierten traditionellen Schwimmbecken. Oft ist dort zu hören, daß nach den vielen neuen Quellbohrungen und dem Verlegen von Rohrleitungen die Quelle nicht mehr dieselbe Heilkraft besitze wie früher. Den Begriff ziyara würde Mohammed Ouardi in Zusammenhang mit seinen Besuchen in Sidi Harazem niemals verwenden.

3.2.3 Naherholung Jugendlicher: Der Gelegenheitsarbeiter Redouan aus Fes

Der 21jährige Redouan Jacoubi ist in Fes geboren und dort auch zur Schule gegangen. Da sein Vater mit seinem Bruder seit 25 Jahren in Paris lebt, hat Redouan ihn nicht oft gesehen. Von Anfang an wurde er von seinen Eltern wenig beaufsichtigt, hielt sich viel in Cafés auf und besuchte die Schule nur selten, weswegen er bis heute kein Französisch spricht. Bereits mit zwölf Jahren hat er die Schule endgültig verlassen und eine Arbeit bei einem Automechaniker begonnen, jedoch auch diese ohne ein Abschlußzertifikat wieder abgebrochen. Bis heute hat er immer wieder verschiedene Gelegenheitsarbeiten angenommen, lange Zeit einen kleinen mobilen

Verkaufsstand für Süßigkeiten besessen oder mit einem Muli Getränke in Fes el-Bali ausgeliefert. Dazwischen lagen wiederholt Phasen längerer Arbeitslosigkeit, in denen er zum Teil von dem Geld, das sein Vater und sein Bruder aus Frankreich überwiesen, leben konnte. Zur Zeit verkauft er im Straßengeschäft verschiedene Artikel für eine kanadische Gesellschaft auf Kommissionsbasis. Da er von jedem verkauften Artikel nur 6-8 % des Verkaufspreises behalten darf, liegt sein Tagesverdienst auch hier nur zwischen 25 und 50 DH täglich, und Redouan geht nach anfänglicher Begeisterung über die Karriereaussichten nur mehr unregelmäßig zur Arbeit.⁵⁶ Auch Redouans Freunde aus dem Viertel El Keddane um Bab Ftouh sind zum größten Teil arbeitslos.

Redouan erinnert sich, Moulay Jacoub ungefähr im Alter von sieben Jahren zum ersten Mal besucht zu haben. Damals war ein ebenfalls in Frankreich arbeitender Onkel vorübergehend in Marokko, und man konnte mit dessen Auto zum Thermalbad fahren. Die Verwandten wollten vor allem spazierengehen, das Bad besuchen und sich den Ort ansehen, den sie von früher her kannten. Religiöse Motive wie der Besuch des marabouts oder der Lalla Chafia spielten damals keine Rolle. Kurz darauf begleitete Redouan jedoch seine Großmutter nach Moulay Jacoub, die fest an die baraka des Heiligen, vor allem aber an die der Lalla Chafia glaubte. Für Redouan war das die erste Begegnung mit einem volksislamischen Wallfahrtsort in seiner religiösen Dimension. Danach besuchte er neben Moulay Jacoub auch mit seinem Vater noch andere Wallfahrtsorte und lernte deren Bedeutung und die an sie gebundenen Riten kennen. Wenn er von diesen Orten erzählt, dann ist er vor allem von der unglaublichen Heilkraft des Wassers fasziniert, die Heiligen oder deren baraka spielen für ihn keine Rolle. Noch immer begleitet er seine Mutter mehrmals im Jahr nach Moulay Jacoub: „Ich begleite immer wieder meine Mutter dorthin, aber ich besuche Moulay Jacoub auch mit der Familie aber nie mit Freunden, das ist Tradition. In anderen Familien ist das bereits etwas offener“.

Während Moulay Jacoub für ihn in eine – nur zum Teil noch religiöse – Familientradition eingebunden ist, kann er sich an einen genauen Zeitpunkt, an dem er zum ersten Mal von Sidi Harazem gehört hat, nicht mehr erinnern. In seiner Erinnerung steht Sidi Harazem von Anfang an in Verbindung mit den verschiedenen Badeplätzen am Oued Sebou. Seit er dorthin alleine zum Baden fährt, besucht er auch Sidi Harazem. Er war jedoch auch mit seinem Vater und der ganzen Familie mit dem Zelt mehrere Tage dort. Religiöse Bezugspunkte gibt es für ihn keine, und für die an den Ort geknüpften Handlungsmuster spielt die Vermittlung durch die Familie keine entscheidende Rolle.

Da Redouan keiner festen Beschäftigung nachgeht, hat er viel freie Zeit, die er auf der Straße oder in Cafés verbringt. Er besucht fast ausschließlich die Cafés der französischen Neustadt, da sie im Stil moderner sind als die meisten Cafés von Fes el-Bali. In seiner ganzen Werthaltung spielt das „Moderne“ und „Westliche“ eine wichtige Rolle, was auch in der Faszination für bestimmte Erholungsorte zum Ausdruck kommt. Dayet Aaoua steht für ihn an erster Stelle, und er erwähnt ausdrück-

lich den „internationalen“ Charakter: „Dort sind auch Italiener, Franzosen und Deutsche...“. Fes el-Bali ist ihm zu eng und altmodisch. Daneben schwärmt er vom europäisch geprägten Ifrane und dem Strand von Saidia bei Oujda. Diese Orte bilden für ihn eine Traumwelt, von der er selbst weit entfernt und deren Besuch ihm nur wenige Male im Jahr möglich ist. Sidi Harazem dagegen verkörpert in seiner „Modernität“ eine Kombination von Dayet Aaoua, Ifrane und Saidia in unmittelbarer Nähe, die er sich leisten kann. Zu dem Lebensgefühl, das ihm der Ort vermittelt, gehören ausdrücklich die Tanzvorführungen, die er sich auch im Winter, wenn das Schwimmbad geschlossen ist, gerne ansieht. In den Merkmalen Modernität, Anonymität und „sich etwas vorführen lassen anstatt selbst zu bedienen“ ist die Art der Zerstreuung in Sidi Harazem der zweiten wichtigen Freizeitgestaltung vieler Jugendlicher von Bab Ftouh, den wöchentlichen Kinobesuchen, sehr ähnlich.

Neben der Möglichkeit, in Sidi Harazem einen Teil seiner Wunschkonzepte erleben zu können, spielt für Redouan die Anonymität, das Untertauchen in der Masse, das in der Medina von Fes el-Bali unmöglich ist, eine wichtige Rolle:

„Ich mag Sidi Harazem lieber als Moulay Jacoub, weil es ein Ort ist, um spazierenzugehen und mit Freunden etwas zu unternehmen, man kann machen, was man will, es gibt ein Hotel und Restaurants, es gibt Musik. Moulay Jacoub ist etwas klein und eng [... ..]. In der Medina sind viele, die einen kennen, man wird dauernd beobachtet und die Leute beginnen, übereinen zu reden. Aber in Sidi Harazem ist niemand, den man kennt und man kann sich anders verhalten. Man kann sich offener verhalten in Sidi Harazem, man ist freier. An dem Ort, wo man wohnt, muß man immer auch Angst haben, weil viele einen kennen. Sidi Harazem ist ein offener Ort, damit ist nicht nur der Ort gemeint, sondern auch die Atmosphäre.“

Da Redouan kaum Geld verdient und eine Familie nicht ernähren könnte, gibt es für ihn keine Aussicht, bald eine Frau zu finden. Dennoch hat er vergleichsweise viel Kontakt zu gleichaltrigen Mädchen, weswegen ihm seine Freunde oft scherzhaft drohen, ihn bei der Sittenpolizei anzuzeigen. Diese häufigen Gespräche über die Sittenpolizei sind Ausdruck für die Furcht vor sozialer Kontrolle und sozialen Sanktionen in der Medina von Fes el-Bali. Um sich mit einem Mädchen zu verabreden, gibt es für Redouan in der Umgebung von Fes nur zwei Orte: Ain Chkeff mit dem Restaurant/Nachtclub „Diamant Vert“ und Sidi Harazem. Aus drei Gründen jedoch ist Sidi Harazem wesentlich besser geeignet als Ain Chkeff: einerseits weil es billiger ist, andererseits weil es dort ein gemischtgeschlechtliches Schwimmbad gibt, in dem man weniger auffällt als in einem Lokal, aber hauptsächlich deswegen, weil die Eltern ein Mädchen viel eher nach Sidi Harazem als nach Ain Chkeff gehen lassen, ein Ort, der in Fes bei vielen Familien einen schlechten Ruf hat. Die Tatsache, daß die meisten Eltern Sidi Harazem selbst kennen, – zum Teil noch in Verbindung mit mawasim und ziyarat –, trägt dazu bei, daß ein Besuch dort bis zu einem gewissen Grad der Legitimationspflicht enthoben ist, auch wenn sich der Ort und die Intention des Besuchs inzwischen stark geändert haben. Für die Jugendlichen von Fes resultiert die Anziehungskraft von Sidi Harazem maßgeblich daraus, daß die Medina ein Spiegel ist – wie es ein Feser Sprichwort besagt –, dem sie entfliehen wollen.

Wenn Redouan jetzt noch nach Moulay Jacoub fährt, dann nur, um Familienmitglieder zu begleiten. Wenn er krank wäre, würde er jedoch auch alleine hinfahren, da er von der Heilkraft des Wassers überzeugt ist. Nach Sidi Harazem geht er, um das Schwimmbad zu besuchen und sich dort mit Freunden oder Mädchen zu treffen und die Atmosphäre des Ortes zu genießen. Während er den marabout von Sidi Harazem dabei nie besucht, trinkt er auf dem Rückweg meist einen Becher Wasser in der Trinkhalle, an der er sowieso vorbeikommt. Er hat keinen Bezug zu den religiösen Bräuchen in Verbindung mit Heiligengräbern, da ihm diese nie vermittelt wurden. Dagegen sind viele andere Jugendliche, vor allem mit höherer Schulbildung, mit diesem Verständnis zwar noch aufgewachsen, haben sich jedoch dann davon gelöst. Ein Beispiel dafür ist Ali Bouasria, der in der Neustadt von Fes wohnt.

Ali hat sein Jurastudium in Fes fast beendet und strebt einen Beruf in der staatlichen Finanzverwaltung an. Sein Vater war höherer Angestellter im öffentlichen Dienst und hat mit seinem Sohn Moulay Jacoub des öfteren besucht. Er ist streng religiös im volksislamischen Sinn und hat Ali auch den Glauben an die baraka des Moulay Jacoub und das Wissen um die Riten am Grab vermittelt. Durch Schulbildung und in eigener Auseinandersetzung entfernte sich Ali jedoch von dem Glauben seines Vaters, den er als „Aberglauben des Volkes“ bezeichnet. Alis Religiosität ist wesentlich intellektuell-reflektierter als die seines Vaters, jedoch nicht weniger überzeugt. Für ihn gibt es weder Heilige, die als Mittler zwischen Allah und den Menschen fungieren könnten, noch djinnen, die er als aussagestarke Bilder, Symbole und Metaphern des Propheten interpretiert. Oft hat er versucht, seinem Vater den Glauben an die baraka des Moulay Jacoub auszureden, was ihm jedoch nie gelungen ist. „Wenn wir über diese Dinge reden, dann kommt es immer zu einer Auseinandersetzung“, sagt er. Diese Kluft zwischen den religiösen Auffassungen der verschiedenen Generationen innerhalb der Familien, für die die Schulbildung maßgeblich mit verantwortlich ist, trifft man häufig an. Viele interviewte Jugendliche berichten von Diskussionen mit ihren Vätern oder davon, daß sie über Heiligenverehrung anders denken als diese, eine Diskussion jedoch nicht möglich ist. Selten ist die Begründung dafür so reflektiert wie bei Ali, wesentlich häufiger verlaufen die stereotypen Argumentationsmuster: „es gibt keine Heiligen, das haben wir in der Schule gelernt“ contra: „es gibt Heilige und baraka, das beweisen die Wunderheilungen“, ohne daß diese Überzeugungen in kritischer Reflexion mit dem Gelernten entstanden sind. Sie zeugen jedoch von einer Gewichtsverschiebung weg von volksislamischen Glaubensauffassungen hin zur hochislamischen Religiosität.

3.2.4 Die besondere Rolle der T.M.E.

1987 kamen fast 700 000 im Ausland arbeitende Marokkaner nach Marokko zurück, um ihre Familien oder Verwandte zu besuchen, die überwiegende Mehrzahl von ihnen in den Monaten Juli und August. Die seit 1968 mit kurzen Unterbrechungen kontinuierlich ansteigende Zahl dieser Einreisen ist nicht nur auf die steigende

Zahl der im Ausland beschäftigten Marokkaner zurückzuführen, sondern auch auf eine stark gestiegene Besuchshäufigkeit (BERRIANE 1992: 145f.). Sie stellen eine Gruppe dar, die in vielfältiger Weise ökonomischen und sozialen Einfluß auf ihr Herkunftsland ausübt und in Marokko zusammenfassend als T.M.E., Travailleurs Marocains à l'Étranger, bezeichnet wird. Zumindest in den Sommermonaten spielen sie als Touristen auch in Sidi Harazem und Moulay Jacoub eine zahlenmäßig bedeutende Rolle.

Noch immer ist es der größte Wunsch vieler junger Marokkaner, einen Arbeitsplatz im europäischen Ausland und eine Ausreisemöglichkeit zu finden. Wem dies gelungen ist, der kommt meist im Vergleich zu seinen „daheimgebliebenen“ Verwandten zu einem gewissen Reichtum und wird von arbeitslosen Jugendlichen mit Neid betrachtet. Die T.M.E. ihrerseits entsprechen dieser Erwartungshaltung weitgehend und versuchen, ihren neuen Reichtum auch zu zeigen und eine Art mondäneren Lebensstil zu demonstrieren. Dafür sind Medinen oder kleine Dörfer denkbar ungeeignet, eine Familienfahrt im eigenen, neu erworbenen PKW bietet sich dagegen geradezu an. Auch für diese Art von Familienausflügen stellen Sidi Harazem oder Moulay Jacoub ein ausgezeichnetes Ziel dar, da sie zum einen nicht die Gefühle der älteren Generation verletzen, wie dies bei einer Fahrt an einen öffentlichen Badestrand der Fall wäre, zum anderen aber die Möglichkeit bieten, sich frei und ungezwungen zu verhalten. Nicht selten entsteht der Eindruck, als brächten die T.M.E. nicht nur neuen Wohlstand, sondern auch ein neues Selbstbewußtsein auf den westlicheren Lebensstil mit, das sie demonstrativ zur Schau stellen. Modische, oft knappe Bekleidung und eine Zigarette bei Frauen stellen typische Merkmale für diese Einstellung dar. Für sie spielt die religiöse Vergangenheit der Orte kaum eine Rolle, sondern gerade die futuristische Architektur des neuen Sidi Harazem bietet die Möglichkeit, die eigene Progressivität darin zu demonstrieren, daß man sich in diesen Bauten ostentativ „wie zu Hause fühlt“. Wenn „voir et être vu“ im allgemeinen die Besucher von mawasim und marabouts charakterisiert, dann gilt dieses Leitmotiv für die T.M.E. in besonderem Maß. Neben diesen Kurzbesuchern gaben auch einige T.M.E. an, es in der Enge und unter dem Zwang traditioneller Lebensweise in den Medina-Wohnungen „überhaupt nicht mehr aushalten zu können“, und sie wohnten während der gesamten Zeit ihres Besuchs in Sidi Harazem.

Zu dieser mehr „nach außen“ gewandten Besuchsintention kommt eine „nach innen“ gewandte. Viele der interviewten T.M.E. erzählten von Besuchen in Sidi Harazem oder Moulay Jacoub in ihrer Kindheit, und für viele von ihnen gehörten diese Besuche zu den einschneidendsten Abwechslungen im Jahresablauf. In der kurzen Zeit des Jahres, in der man heute aus der fremden Umgebung in die Heimat zurückkommt, werden gerade die Orte wieder gerne besucht, mit denen man besondere Erinnerungen aus seiner Jugend verknüpft. Jetzt allerdings kann man sich all die Annehmlichkeiten leisten, die man selbst früher nur neidvoll bei anderen mit ansehen mußte: Anreise mit dem eigenen Auto, bewachter Parkplatz und Autowäsche, gehobene Unterkunft und eine Tasse Café in der Hotelbar zu den Tanzvorführungen

in Sidi Harazem. Viele der im Ausland lebenden Marokkaner kommen nach Sidi Harazem oder Moulay Jacoub, um für kurze Zeit die Erinnerungen der eigenen Kindheit aufleben zu lassen und diese gleichzeitig mit den Annehmlichkeiten des neuen Lebensstils zu verbinden.

Die besondere Rolle der T.M.E. besteht darin, daß sie in ihrer Vorbildwirkung weit stärkeren Einfluß ausüben als eine sich ähnlich verhaltende Gruppe französischer Touristen: zum einen von vornherein wegen ihres Reichtums und sozialen Aufstiegs mit Neid und Bewunderung betrachtet, zum anderen der marokkanischen Gesellschaft nicht fremd gegenüberstehend wie Europäer, befinden sie sich in einer Art Sonderstellung. Zugleich inner- und außerhalb der Gesellschaft sind sie dafür prädestiniert, als Innovatoren neuer Verhaltensweisen akzeptiert zu werden und mit diesen prägend auf ihre Umgebung einzuwirken. Bezeichnend dafür ist, daß auch Redouan (vgl. Kap. 3.3.3) seinen ersten längeren Aufenthalt in Sidi Harazem mit seinem in Frankreich lebenden Onkel und dessen Familie verbrachte.

4 Zusammenfassung: Zehn Thesen zum Transformationsprozeß

Vergleicht man die Literatur über Wallfahrtsorte und Pilgerwesen in Entwicklungsländern (z. B. BASSET 1920; BHARDWAJ/RINSCHEDI 1988; CHADEFAUD 1988; DERMENGHEM 1954; EICKELMAN 1976; GRÖTZBACH 1981; KROLL O.J.; LANG 1992; MARCUS 1985; MONTAGNE 1924; REYSOO 1991; RINSCHEDI/SIEVERS 1985; RINSCHEDI 1990; SECRET 1990; TYRAKOWSKI 1994; WESTERMARCK 1926, I/II), so scheinen sich selbst kulturübergreifend auf den ersten Blick einige gemeinsame Determinanten der Entwicklung herauszukristallisieren. Zu diesen gehören – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – die häufige Bindung der Orte an natürliche Erscheinungen, die seelische und körperliche Heilfunktion, der Gegensatz zwischen Volks- und Schriftglauben, die Rolle des Wallfahrtstourismus als stabilisierender Faktor in einer unstabilen, oft ethnisch vielfältigen Gesellschaft und die damit verbundene politische Instrumentalisierung der Orte, der aufkommende Gegensatz zwischen religiös motiviertem und profanem Tourismus sowie die aufgrund von gesellschaftlichen Veränderungen entstehende Entwicklungsdynamik, die behördlichen Handlungsbedarf erzeugt und sich in infrastrukturellen Problemen zeigt.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten scheint es mir nicht möglich, die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit ungeprüft als typische Trends für ganz Marokko interpretieren zu können. Zum einen läßt die Auswahl von nur zwei Untersuchungsorten keine Verallgemeinerung auf generelle Entwicklungen zu, zum anderen wurden die beiden Untersuchungsorte auch nicht unter dem Kriterium der Repräsentativität ausgewählt, sondern stellen Wallfahrtsziele von herausgehobener Bedeutung innerhalb Marokkos dar. Da Wallfahrtsorte bzw. das volksislamische Wallfahrtswesen jedoch einen

ganz bestimmten Platz im Rahmen des gesellschaftlichen Gesamtsystems einnehmen und mit spezifischer Bedeutung belegt wurden, ist es unwahrscheinlich, daß sich Veränderungen nur an einigen wenigen Orten abspielen, wenn dort die gleichen Akteure handeln, die am Prozeß der intersubjektiven Konstitution von Wirklichkeit auch anderswo teilnehmen. Dies gilt besonders insofern, als viele der neueren Entwicklungen keine Singularitäten darstellen, sondern in Verbindung zu fundamentalen Veränderungen der Gesamtgesellschaft gesehen werden müssen und deshalb in verschiedensten Lebensbereichen anzutreffen sind. Wenn in den folgenden Thesen versucht wird, die Ergebnisse der zwei Fallstudien in allgemeinerer Form zu formulieren, so sollen diese einen Beitrag zur Diskussion um neuere Entwicklungen an Wallfahrtsorten darstellen, dessen Übertragbarkeit auf andere Orte offen bleiben muß. Wurden Sidi Harazem und Moulay Jacoub bisher überwiegend als typische Wallfahrtsorte mit gemeinsamen Merkmalen betrachtet, so sollen im folgenden auch einige wichtige Unterschiede herausgearbeitet werden. Als Hintergrund für die Formulierung der Thesen dienten die eingangs (Kap. 1.1) aufgeworfenen Fragen und möglichen Entwicklungshypothesen.

1. Traditionsreiche Wallfahrtsorte eignen sich als nationale Symbole

Mit ihrer oft weit in die Geschichte zurückreichenden Bekanntheit und der weitgehend fehlenden kolonialen Überprägung verkörpern Wallfahrtsorte autochthon-marokkanische Kultur. Als solche sind sie geeignet, zu einheits- und identitätsstiftenden Nationalsymbolen instrumentalisiert zu werden, und ähneln in Marokko vom Typus her dem Mausoleum von Mohamed V. am historischen Hassan-Turm des Almohadenherrschers Yaqub al-Mansur in Rabat oder der neuen Moschee von Casablanca am westlichen Horizont der islamischen Welt (LANG 1992: 35f).⁵⁷ Das bedingt, daß an diesen Orten unter hohem finanziellen Aufwand und unter königlicher Schirmherrschaft frei von administrativen Einschränkungen „zukunftsweisende“ Prestigebauten errichtet werden, die in bezug auf die touristische Nachfrage ein qualitatives „Überangebot“ entstehen lassen. Die Herausbildung eines „Ergänzungsangebots“ des informellen Sektors oder in Form von Privatinitiativen (Zimmervermietung) ist damit vorprogrammiert, wird von den Behörden jedoch häufig als störend empfunden. Der König selbst unterstreicht die Bedeutung dadurch, daß er eigene Grundstücke besitzt, immer wieder selbst präsent ist und Neubauten einweihet.⁵⁸

Daß nachkoloniale Aktivitäten der Planungsseite ausschließlich auf den profanen Charakter von Sidi Harazem und Moulay Jacoub abzielen und den marabouts eine unbedeutende Nebenrolle zuweisen, steht in einem gewissen Gegensatz zu der verbreiteten These, daß das marokkanische Königshaus eine ausgesprochene Förderung und Wiederbelebung des maraboutismus betreibe (LANG 1992: 195). Ob die untersuchten Orte in dieser Hinsicht Sonderfälle darstellen, ob es einen qualitativ unterschiedlichen planerischen Umgang zwischen mawasim und Wallfahrtsorten

gibt oder ob eine religiös motivierte Stützung der königlichen Autorität gegenüber einer profanen, auf „nationale“ Identität abzielenden Intention bewußt in den Hintergrund gestellt wird, muß offen bleiben.

2. Einzelpersonen prägen die Entwicklung der Orte

Die Eignung als nationale Symbole bewirkt, daß eine Orientierung an den faktisch vorhandenen Notwendigkeiten hinter den Wunsch zurücktritt, mit Neubauten neue Standards zu setzen. Nachfrageuntersuchungen oder eine vorausdenkende Raumplanung fehlen fast völlig. In dieser Situation gewinnen Einzelpersonen (Planer/Architekten), deren Entwicklungskonzeptionen einmal prinzipiell den Zuschlag erhalten haben, relativ freie Hand und prägen nach ihren eigenen Vorstellungen die Ortsentwicklung. Da sie meist Oberschichten angehören oder Franzosen sind, ist in ihren Planungen der Stellenwert volksislamischer Tradition gering. Von Seiten des Angebots ist deshalb eine Profanisierung klar vorgegeben. Selbst wenn eine nachfrageorientierte Planung angestrebt würde, so erschiene die konkrete Umsetzung solange schwierig, wie Neubauten als zentral geplante Großprojekte durchgeführt würden, die einer eigendynamischen Entwicklung keinen Raum ließen. Daß diese tatsächlich einsetzen könnte, zeigt die Etablierung der privaten Zimmervermietung in Moulay Jacoub und Douar Skinhate auf einem teilweise erstaunlich hohen Niveau (BERRIANE 1992: 118).

3. Profanisierung charakterisiert auch die Nachfrage

Auch nachfrageseitig orientieren sich die Handlungsmuster immer weniger an religiösen Elementen. Dies ist zum einen auf eine Verschiebung von volks- zu hochislamischer Religiosität zurückzuführen, zum anderen auf verschiedene neue Entwicklungen allochthonen und autochthonen Ursprungs. Wenn der marabout eines Heiligen noch immer im räumlichen Zentrum der Orte steht, so ist er in funktionaler Perspektive nur noch ein Zentrum unter anderen. An Kurorten wird der Transformationsprozeß in der Entwicklung weg vom „Ritus“ hin zur medizinischen „Anwendung“ deutlich. Da mawasim, ziyarat und nzahat als traditionelle Vorläufer modernen Freizeitverhaltens schon immer eine „Ausnahmesituation“ darstellten, in der das ansonsten festgefügte Normensystem mit seinen vorgegebenen Geschlechterrollen und -räumen temporär außer Kraft gesetzt wurde, erscheint es nur konsequent, daß sich neue Verhaltensmuster an Wallfahrtsorten relativ leicht etablieren können. Charakteristisch für diesen Prozeß ist, daß die überregionale Anziehungskraft persistent bleibt, wohingegen sich die Bedeutung der Orte für die Besucher wandelt.⁵⁹ Technische Eingriffe und Umbauten werden oft als Begründung dafür herangezogen, daß das Thermalwasser seine Heilkraft inzwischen teilweise eingebüßt hat.

Wenn es neuerdings wieder Bestrebungen gibt, bereits in Vergessenheit geratene mawasim neu zu etablieren – wie beispielsweise in Sidi Harazem – so muß das weder in Widerspruch zur Profanisierungsthese des Angebots stehen, noch muß es auf eine religiös motivierte Nachfrage hindeuten. In Sidi Harazem denken die Verantwortlichen heute vor allem an das ökonomische Potential der Veranstaltungen und hoffen auf zunehmende Bekanntheit und höhere Frequenzierung das ganze Jahr über.

4. Wallfahrtsorte sind Kristallisationspunkte neuen Freizeitverhaltens

Aus abendländischer Perspektive besteht die Gefahr, Profanisierung nur als bedauerlichen „Verlust von ...“ zu sehen. Profanisierung bedeutet wesentlich aber auch das „Freiwerden für...“ von Orten, die bisher an streng festgelegte Vorstellungen gebunden waren. Neue raum-zeitliche Handlungsmuster und -typen wie beispielsweise die Nutzung eines Wallfahrtsortes als Naherholungszentrum⁶⁰ mit einem gemischtgeschlechtlichen Freibad werden erst durch die Auflockerung traditioneller Handlungsnormierung ermöglicht. Gleichzeitig erleichtert die historische Bedeutung der Orte das Praktizieren eines neuen Freizeitverhaltens, da sie eine weit geringere Entfernung von den etablierten Sitten voraussetzt als ein Badeurlaub am Strand. Typisch für die Neuentwicklungen ist, daß sie nicht anknüpfungslos und übergestülpt erscheinen (wie in Marokko etwa der Bau eines Golfplatzes bei Ouarzazate), sondern in einer Aufnahme und Veränderung traditioneller Formen bestehen. Zumindest für eine Übergangsphase erweisen sich Traditionalität und Moderne nicht als exklusive Konzepte (GRÖTZBACH 1981: 18f.).

5. Historische Bedeutung und naturräumliche Umgebung spielen trotz massiver planerischer Eingriffe eine wichtige Rolle

Trotz massiver Umgestaltung der Orte im Rahmen von Neubaumaßnahmen spielen historische „Vorgaben“ eine wichtige Rolle und erweisen sich als relativ persistent. Behördliche Zielvorstellungen, die in die Planung Eingang finden, treffen auf diese Vorgaben und modifizieren die Entwicklung, können jedoch selbst dann keine plötzliche und vollständige Umorientierung bewirken, wenn sie mit tiefgehenden Eingriffen in die an den Orten gewachsenen Strukturen verbunden sind. Gleiches gilt auch für die naturräumlichen Voraussetzungen, die für die Anziehungskraft eine wichtige Rolle spielen.

In Sidi Harazem entstand der gegenüber Moulay Jacoub profanere Charakter nicht nur aufgrund der Umsiedlung der Bewohner und des Komplettumbaus, sondern bereits früher aus den Tatsachen, daß Sidi Harazem mehr Schrift- als Volksheiliger war, daß er einen wichtigeren marabout in Andjra besitzt und daß der Oasencharakter des Ortes einen Tourismus des Sommerfrischetyps induzierte sowie eine Eignung für städtische Naherholung bedingt, die in Moulay Jacoub fehlt. Andererseits konnte

sich in Sidi Harazem nur ein stark spezialisierter Kurtourismus entwickeln, wohingegen Moulay Jacoub in Fortsetzung der Tradition der sechs Heilquellen ein breites Spektrum an therapeutischen Anwendungen bietet.

6. Autochthone Ursprünge sind für das heute anzutreffende Freizeitverhalten wichtig

Die Frage nach autochthonem oder allochthonem Charakter des Freizeitverhaltens kann sicher nicht im Sinn eines eindeutigen „Entweder – Oder“ beantwortet werden. Es läßt sich jedoch feststellen, daß es in mawasim, ziyarat, nzahat und Heilbadbesuchen Vorläuferformen gibt, die leicht in modernes Freizeitverhalten transformierbare Handlungsmuster beinhalten. Darüber hinaus finden in Marokko interne Veränderungen der Rahmenbedingungen statt, die einer Transformation auch ohne abendländische Vorbildfunktion Vorschub leisten. Der mausim war räumlich und zeitlich gebunden; es bedarf jedoch nur eines relativ kleinen Schritts des sozialen Wandels, um mausim-Verhalten zu beliebigen Zeiten zu praktizieren, und eines weiteren Schritts, um auch die räumliche Bindung zu lösen und dieses Verhalten an Orten zu praktizieren, die entweder früher einmal mawasim besaßen oder einfach als „geeignet“ erscheinen. Daß diese Interpretation nicht nur auf Analogien fußt, sondern auch von der Bevölkerung so empfunden wird, zeigt sich beispielsweise darin, daß der makkadem des marabout von Sidi Harazem heute selbst sagt: „Früher hatten wir einen mausim im Frühjahr, aber heute ist im Sommer drei Monate lang mausim.“ Abgesehen von dem über die T.M.E. importierten Verhaltensweisen gab es kaum direkte Hinweise auf eine Vorbildfunktion abendländischen Freizeitverhaltens.

7. Das Besucherpublikum setzt sich aus vier charakteristischen Gruppen zusammen

Das Besucherpublikum an den Orten ist äußerst heterogen, und der Versuch, es in vier Kerngruppen zu unterteilen, schließt nicht aus, daß sämtliche Misch- und Übergangsformen, die sich aus Charakteristika unterschiedlicher Gruppen zusammensetzen, anzutreffen sind. Grob vereinfacht lassen sich die Besucher um folgende Leitmotive gruppieren:

- Familienaufenthalte, die aus der mausim-Tradition hervorgegangen sind; bei ihnen kann der Profanisierungsprozeß unterschiedlich weit fortgeschritten sein, und die religiöse Intention als Leitmotiv verschmilzt mit der eines Sommerfrischeaufenthalts im „Grünen“.
- Kurbesucher, die sich oft alleine an den Orten aufhalten und für die das Wasser meist die große Hoffnung auf Heilung darstellt.

- Jugendliche, die der sozialen Kontrolle der Medinen oder ihrer Familien entfliehen wollen.
- Im Ausland lebende Marokkaner, die am besten mit dem Leitsatz „voir et être vu“ beschrieben sind.

Versucht man, die beiden Untersuchungsorte in Hinblick auf diese Besuchergruppen zu differenzieren, so zeigt sich, daß in Sidi Harazem alle vier Gruppen gleichermaßen vertreten und relativ leicht voneinander zu unterscheiden sind: Jugendliche, die sich fast ausschließlich im Schwimmbad aufhalten, Familien mit Picknickdecken und Butangaskocher, Besucher mit der typischen Glasflasche zur Nierensteinkontrolle und Touristen in moderner, westlicher Kleidung, die in den Hotelgärten flanieren. In Moulay Jacoub dagegen fehlt sowohl die Anziehungskraft eines Freibades als auch der Reiz von ausgedehnten Grünanlagen, weswegen Jugendliche, die dort anzutreffen sind, nur zu einem geringeren Teil ärmeren Schichten aus Fes zuzurechnen sind, sondern vielmehr aus mittelständischen Bevölkerungsteilen aus Rabat oder Casablanca stammen. Aus Fes hingegen kommen oft Einzelpersonen mittleren Alters für nur einen Nachmittag, die etwas für ihre Gesundheit tun wollen, ohne an einer konkreten Krankheit zu leiden. Verschmilzt in Sidi Harazem der Charakter eines Familienaufenthaltes mehr mit der Intention, Erholung im Grünen zu suchen, so geht er in Moulay Jacoub eher mit Kurverhalten und Bäderbesuchen einher. T.M.E. sind in beiden Orten gleichermaßen anzutreffen.

8. Wallfahrtsorte sind funktionale Ergänzungsräume zu den Medinen

Die in den Wallfahrtsorten stattfindenden Entwicklungen sind nur vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Veränderungen und der Rahmenbedingungen in den Medinen verständlich. In diesen ist die Bausubstanz inzwischen so weit verdichtet, daß die traditionellen Familienaufenthalte in den innerstädtischen Gartenanlagen heute nicht mehr möglich sind. Gleichzeitig ist die Mobilität gestiegen, so daß entferntere Grünanlagen in den städtischen Naherholungsbereich gerückt sind. Neben dem Verlust traditioneller nzaha-Flächen für Familien bietet die Enge und soziale Kontrolle der Medina keine Freiräume, die den Bedürfnissen der jüngeren Generation entsprechen. Als Ersatz für verlorengegangene Stadtgärten und als anonyme Freiräume für Jugendliche werden Wallfahrtszentren Ergänzungsräume zu den Medinen, wie sie in Marokko auch um andere große Städte, die keine entsprechenden Orte in unmittelbarer Umgebung besitzen, seit einiger Zeit gürtelförmig neu entstehen.⁶¹ Gegenüber diesen besitzen sie jedoch für Jugendliche den Vorteil, daß Besuche wegen der traditionellen Bekanntheit weitgehend des elterlichen Legitimationszwanges enthoben sind. Wenn GELLNER der Meinung ist, daß es aufgrund der gesellschaftlichen Konstellation in der traditionellen islamischen Gesellschaft einen „Zwang“ zum Aufkommen des Sufismus gab und diesen als „Opium für das Volk“ (1992: 126f.) bezeichnet, so gibt es in der momentanen Situation für

bestimmte Schichten einen „Zwang“ zur Herausbildung von neuen Freiräumen, die für Jugendliche zwar nicht mehr in religiöser, dafür aber in ökonomisch-sozialer Hinsicht „Opium“ sind, da sie Fluchtmöglichkeiten aus dem oft als bedrückend empfundenen Alltag bieten.

9. Gegensätze prägen die Orte

Da die Distanzierung von volksislamischer Tradition bei breiten Teilen der Bevölkerung später einsetzt und langsamer verläuft als bei den planenden Oberschichten, beginnt sich eine „Schere“ zu öffnen, die sich in unterschiedlichen Bedürfnissen, Verhaltensmustern und Raumstrukturen beider Gruppen niederschlägt. Während für Familienbesuche zwischen religiöser Intention und profanem Erholungsbedürfnis sowie für die Mehrzahl der Kurgäste die neu geschaffene Infrastruktur kaum eine Rolle spielt, begründet sie einen Teil der Anziehungskraft für Jugendliche und für die T.M.E. Weitreichende Gegensätze bestehen aber nicht nur zwischen Angebot und Nachfrage, sondern auch innerhalb der Gruppe der „Besucher“, beispielsweise zwischen Naherholungsaufenthalten städtischer Jugendlicher und traditionellen ziyarat. Sie sind Ausdruck einer gesellschaftlichen Umbruchsituation, in der zum Teil stark divergierende Prozesse nebeneinander bestehen können, und würden selbst für Behörden, die eine nachfrageorientierte Verbesserung der momentanen Situation anstreben, eine sinnvolle Planung erschweren.

10. „Kompromißcharakter“ macht einen wichtigen Teil der Anziehungskraft aus

Was unter 9) als „Gegensätze“ beschrieben wurde, begründet aus einer anderen Perspektive einen Teil der Anziehungskraft. Für Familien, die heute finanziell in der Lage sind, gemeinsam einen mehrtägigen Urlaub zu verbringen, ist es oft noch undenkbar, zusammen mit der älteren Generation an einen Küstenbadeort zu fahren. Wallfahrtsorte dagegen verletzen nicht die traditionellen Normen, sind billiger als französisch geprägte Sommerfrischeorte in den Bergen (Ifrane) und besitzen ihre Attraktivität gerade darin, daß sie Verhaltensmuster entsprechend unterschiedlichsten Bedürfnissen erlauben. Sie stellen damit eine ideale, Generationen übergreifende Kompromißlösung für ärmere und mehr traditionell lebende Familien dar. Das Spektrum der gebotenen Möglichkeiten vergrößert sich dadurch, daß die direkte Taxiverbindung zwischen Moulay Jacob und Sidi Harazem den problemlosen Besuch beider Orte erlaubt und diese von den Gästen oft als ideale Ergänzung zueinander betrachtet werden. Gerade eine Reise aus einer entfernteren Gegend führt heute oft nicht nach Sidi Harazem *oder* Moulay Jacob, sondern meist nach Sidi Harazem *und* Moulay Jacob.

Anmerkungen

- 1) Beispielhaft zeigt der Artikel von R. TRAUB (1994) im Spiegel, wie dieses Image bis heute aufrechterhalten wird: Juan Goytisolo, dessen „Rang in der vordersten Reihe zeitgenössischer Schriftsteller unbestritten ist“, lebt in einem Haus in Marrakesch, der „schönsten Stadt der Welt“, „im Gewirr der Altstadtgassen fast unauffindbar“, „wenige Schritte vom legendären Platz Dschamaa el-Fna“ entfernt. Wer diesen Platz einmal gesehen hat, auf dem sich „orientalischer Zauber“, „der Trance-Rhythmus der Berber-Trommeln“, die „gelassene Anmut der Schlangenbeschwörer“ und das „Murmeln der Kartenlegerin“ zu einem „Sinnesrausch phantastischer Wirklichkeit“ vereinen, „den müssen alle anderen Plätze langweilen“.
- 2) 1994 erreichten die Nettoausgaben der Deutschen für Auslandsreisen nach einer vorläufigen Hochrechnung die Rekordmarke von 50 Mrd. DM. Deutschland steht damit deutlich vor Japan an erster Stelle (*Deutsche Bundesbank* 1995: 53).
- 3) Beispiele für eine derartige Einschätzung bei verschiedenen Autoren gibt BERRIANE (1992: 12).
- 4) WIRTH spricht in Zusammenhang mit dem Nahbereich des Menschen davon, daß dieser *Bedeutung* erhält, also nicht mehr wertneutral ist, und zitiert den Soziologen Bahrdt mit den Worten „Umwelt ist niemals dem Ich völlig selbständig gegenübergestellt, sondern stets in seiner Relevanz für ein Subjekt gegeben. Mit Relevanz ist hier gemeint: Dauerhafte *Bedeutsamkeit für typische Verhaltensweisen* [Hervorh. d. Verf.] des Lebewesens und dementsprechend Selektivität, Perspektivität und Strukturierung der Gegebenheiten dieses Sachverhalts...“ (1979: 287). Auch für GEERTZ steht die Suche nach der Bedeutung gesellschaftlicher Ausdrucksformen im Mittelpunkt der „deutenden Theorie von Kultur“ (1983: 9).
- 5) Während die segmentäre Gesellschaftsorganisation bei kaum einer Arbeit über die Gesellschaft in ländlichen Räumen Marokkos unerwähnt bleibt, wird sie bei ESCALLIER (1981), der von einer stratifizierten Gesellschaft im städtischen Raum ausgeht und versucht, diese zu klassifizieren, kaum mehr berücksichtigt. In diesem Kontext wird auch hier der Schichtbegriff verwendet. Zu sozialen Aspekten des Übergangs von ländlicher zu urbaner Gesellschaft in Marokko vgl. BENTAHAR (o. J.).
- 6) Diesem Definitionsprozeß ist letztlich auch die Frage unterworfen, was überhaupt als touristisches „Angebot“ interpretiert wird. Die oft anzutreffende Zweiteilung freizeitgeographischer Fragestellungen in das Analyseraster „Angebot“ und „Nachfrage“ wird schwierig, wenn davon ausgegangen wird, daß gruppenintern völlig verschiedene Auffassungen von „Angebot“ existieren.
- 7) Auch für die Präferenzen des internationalen Tourismus spielt das „Image“ eines Ortes, welches oft wenig mit der Realität zu tun hat, eine entscheidende Rolle. So wird verständlich, daß Marrakech auf dem Programm einer Rundreise in Marokko nie fehlen darf, da der Veranstalter diese Reise sonst nicht verkaufen kann (POPP 1993: 88) oder daß die wenigen leicht zugänglichen Sanddünen Marokkos am Erg Chebbi von fast allen Touristen aufgesucht werden, da man „nicht in der Wüste war, wenn man keinen Sand gesehen hat“.
- 8) LANG (1992: 67) zitiert Fatima Mernissi mit den Worten: „Die Frauen, verschleiert und in den Moscheen ihrer Herren nur geduldet, suchen sich ihren Ausweg im Abseits – sie machen sich auf zu den Heiligtümern, wo die ‚Höheren Mächte‘ sich zugänglicher zeigen, wo die Geister in den Sprachen des Volkes reden und sich auch den Geringsten zuwenden.“
- 9) Im Gegensatz dazu stellt SECRET (1990: 101), dessen chemische Analysen in den meisten Fällen mit neueren Untersuchungen gut übereinstimmen, fest, bakteriologische Wasseruntersuchungen

in Fes hätten gezeigt, daß von den Bewohnern des Ortes keine Verschmutzungsgefahr für das Wasser ausgegangen sei.

- 10) In der Terminologie der marokkanischen Statistik als V.V.T. (Village de Vacance Touristique) im Gegensatz zur R.T. (Résidence Touristique) ausgewiesen. Gleiches gilt für die Bungalowsiedlung in Moulay Jacoub.
- 11) In Fig. 24 muß BERRIANE (1992: 119) ein Fehler unterlaufen sein, da bei ihm die Bungalows östlich der Gartenanlage eingezeichnet sind.
- 12) Zur Verwendung von Begriffen sozialer Schichtung vgl. BERRIANE (1992: 186) und ESCALLIER (1981: 342). Daß soziale Schichtung ursprünglich auch im städtischen Raum nicht das zentrale gesellschaftliche Organisationsmerkmal war, zeigt ECKERT (1970) in seinem „Versuch der Rekonstruktion der Sozialstrukturen“.
- 13) Zur Klassifizierung von Cafés und Garküchen vgl. F. MEYER (1992). Die Kategorisierung ist jedoch weder in Sidi Harazem noch in Moulay Jacoub anwendbar, da Änderungen, z.B. die Erweiterung eines traditionellen Cafés zu einem Restaurant oft von den Behörden „übersehen“ werden und die Lizenzen ungeändert bleiben. Die einzelnen Betriebe gleichen sich in ihrem Charakter und in der Anpassung an die Wünsche der Touristen weitgehend, was jedoch mit der offiziellen Zuordnung häufig nicht übereinstimmt.
- 14) Dieses Konzept eines grünen Gürtels, welches im Pariser Architektenbüro Pinseau entstand – demselben Büro, welches in Casablanca die nach der Haram-Moschee in Mekka zweitgrößte Moschee der islamischen Welt plante – und ursprünglich für westliche Industriestädte entwickelt wurde, ist in seiner Übertragung auf Städte der sogenannten Dritten Welt, die unter einem extremen demographischen Druck stehen, äußerst kritisch zu beurteilen. Nach Bekanntwerden dieser neuen Planung setzte in Fes eine Differenzierung der Bodenpreise innerhalb und außerhalb des Gürtels ein, wodurch ein Anreiz für Bodenspekulation entstand, da das Terrain der zukünftigen Stadt jetzt durch den Gürtel als limitiert galt. In Fes wurde das Problem dadurch noch verschärft, daß eine in der Planung bereits fertige neue Siedlung für 30000 Bewohner in Ain Chkeff von den Behörden in Rabat abgelehnt wurde, da sie nicht in der Rahmenplanung vorgesehen war. Somit ist für die Wohnraumproblematik weiterhin keine Lösung in Sicht – mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Bodenpreise. Für eine Stadt in Hügellage wie Fes stellt sich ohnehin die Frage, ob Städteplanung nicht stärker an vorgegebenen Linien und damit axial orientiert sein muß, als auf eine homogene, konzentrische Entwicklung um den Stadtkern abzielen.
- 15) Gesamtkosten für Thermalbad, Hotelanlage mit Appartements, Umgehungsstraße und kleinere Arbeiten am Abwassersystem des Ortes nach Angaben des Architekten J. P. Ichter.
- 16) Obwohl Ichter symbolistische Konzeptionen in der Architektur als zu intellektuelle Konstrukte ablehnt, wird in der Rundkuppel oft die Aufnahme traditioneller qubba-Bauweise und in den Dächern des Hauptbaus die Nachahmung einer Moschee gesehen.
- 17) Die in diesem Artikel erwähnte Städtepartnerschaft mit Luchon kam nach einer Intervention des Königs nicht zustande, da dieser Aix-les-Bains den Vorzug gab.
- 18) Der Angebotspreis für sechs Kurbehandlungen beträgt beispielsweise je nach Art der Anwendung zwischen 1400 und 1600 DH.
- 19) Zwischen einfachen Hotels und privaten Unterkünften kann nicht scharf unterschieden werden, da es in Moulay Jacoub einige Gebäude gibt, die fast ausschließlich Zimmer an Touristen vermieten, sich jedoch selbst aus steuerlichen Gründen nicht als Hotel bezeichnen. In Abb. 7 wurden nur solche Zimmer aufgenommen, die für Kurzaufenthalte vergeben werden, Langzeitvermietungen wurden außer acht gelassen. Die Karte basiert auf einer

eigenen Erhebung, da es keine Erfassung der privaten Unterkünfte in Moulay Jacob gibt. Obwohl vermietbare Zimmer aus Angst vor Steuerzahlungen gern verschwiegen werden, dürfte meine Zählung der Realität sehr nahe kommen, da ich fast alle Gebäude besichtigen konnte. Um in Abb. 7 eine Verwechslung ein- und zweistelliger Ziffern zu vermeiden, wurden zweistellige Ziffern nicht verwendet und stattdessen bei mehr als neun Zimmern in einer Einheit die Summe aufgespalten und mit einem „+“ geschrieben (z.B. wurden 11 Zimmer in einer Einheit in Abb. 7 als „5+6“ ausgewiesen um eine Verwechslung mit zwei einzelnen Zimmern in zwei Einheiten auszuschließen).

- 20) 1984 waren 63 % der in Moulay Jacob wohnenden Haushaltsvorstände nicht dort geboren (EL FIAD 1984: 73).
- 21) Konkret bedeutet das, daß in den extremsten Fällen Angaben, die aus verschiedenen Quellen besorgt werden konnten, um bis zu 30 % differieren. Kontrollen durch Vergleiche zwischen Angebots-, Nachfrage- und Auslastungszahlen, Hotelübernachtungen und Besuchen der Bäder sowie zwischen den von mir verwendeten Zahlen von 1992 mit den älteren Erhebungen BERRIANES (1992: 111f.) ergeben jedoch insgesamt ein in sich erstaunlich kohärentes Bild. Leider war es nicht möglich, die Entwicklungen an den beiden Orten über einen längeren Zeitraum zu dokumentieren, da Erhebungsmodus, Zuordnung zu verschiedenen Präfekturen und die Zusammenfassung von Einzelstatistiken zur Gesamtstatistik geändert wurden und eine Vergleichbarkeit älterer und neuerer Daten deshalb nicht mehr gewährleistet ist.
- 22) BERRIANE (1992) subsumiert sämtliche Besucher sowohl von Sidi Harazem als auch von Moulay Jacob unter diesem Begriff.
- 23) BERRIANE (1992: 122) und EL FIAD (1984: 129f.) kommen zwar auf denselben Wert, Berriane hält ihn jedoch aufgrund des Erhebungsmodus für zu gering.
- 24) BERRIANE (1992: 121) geht sogar soweit zu behaupten, daß die monatliche Verteilung der Übernachtungszahlen im Detail „n’obéit à aucune régularité“.
- 25) Allerdings wurden von den vier medizinischen Abteilungen des Bades bisher nur zwei in Betrieb genommen.
- 26) Der umstrittene Begriff „Volksislam“ wird hier für die in der Gesellschaft praktizierten und vor allem mündlich tradierten Glaubensformen verwendet und soll die zum Teil bestehenden Widersprüche zum „Hochislam“ als der auf Schriftinterpretation beruhenden Lehre der städtisch-gebildeten ulama ausdrücken.
- 27) Ergänzend dazu, jedoch nicht mit derselben Verbreitung, wird der *daur* oft eigens aufgeführt. Unter *daur* versteht man den zyklischen Besuch einer Vielzahl echter oder fiktiver Heiligengräber in einer festgesetzten Reihenfolge, oft aber speziell die Wallfahrt von Vertretern von 13 Bruderschaften (*zawaya*) zwischen dem 21. März und dem 28. April im Gedenken an den Mythos der Bekehrung von sieben christlichen Berberstämmen der *Masmuda* (Mythos der Sieben *Regraga*) bzw. die Wallfahrt der Sieben Männer von Marrakech (KROLL O.J.: 30f.). In der hier relevanten Perspektive als Grundform traditionellen Freizeitverhaltens kann der *daur* unter die *mawasim* subsumiert werden.
- 28) Beide Begriffe wurden von den interviewten Personen zum Teil abweichend von diesen Definitionen verwendet (vgl. Kap. 4), was entweder auf ein lokal unterschiedliches Verständnis oder darauf hindeutet, daß sich die seit einiger Zeit praktizierten Besuchsformen in die traditionelle Terminologie nur mehr schwer einordnen lassen.
- 29) Auch das nachträgliche Voranstellen des Titels „Moulay“ vor den Namen Jacob kann als Akt der Islamisation interpretiert werden (BASSET 1920: 110); das bekannteste Beispiel einer Übernahme vorislamischer Heiligtümer dürfte die Kaaba in Mekka darstellen.

Anmerkungen

- 30) Leider finden sich in diesem Dokument keine Informationen über die Entstehungsgeschichten der Quellen und darüber, ob an allen Orten auch Gräber eines Moulay Jacob existieren. Nach SECRET (1990: 81) wird gerade der Name Jacob oft für Orte verwendet, an denen sich djinnen aufhalten, ohne daß eine Verbindung zu einer Person hergestellt sein muß.
- 31) Die These von der „Maraboutkrise“ findet weithin Anerkennung; gleichwohl bezweifelt GELLNER (1992: 121f.) die Belege für deren Existenz.
- 32) Die Frage, inwieweit innerhalb der religiösen Funktion der Ersatz für die Pilgerfahrt nach Mekka eine besondere Rolle spielt, ist umstritten. Ich erhielt jedoch in keinem der Interviews auch nur einen entfernten Hinweis darauf.
- 33) LANG (1992: 132) kommt in einer hypothetischen Rechnung auf 4 Millionen Marokkaner, die im Jahr 1982 an einem mausim teilgenommen haben.
- 34) Im Gegensatz zu dem über das Französische eingebürgerten Verständnis als „Heiliger in Nordafrika im allgemeinen“ ist die enger gefaßte Bedeutung als „Heiliger ohne genealogische Verbindung zum Propheten (scherif)“ gemeint. Sowohl der Heilige selbst als auch das Grab können als marabout bezeichnet werden.
- 35) Bei dem in Moulay Jacob bekannten Heilkraut handelt es sich um eine Art der Gattung Sueda, einen Halophyten, der in Moulay Jacob „Chamia“ genannt wird. Für die Bestimmung danke ich Herrn PD Dr. U. Deil (Bayreuth).
- 36) Nach LANG (1991: 86) wird die Anredeform „Moulay“ besonders für die auch von Juden verehrten Heiligen verwendet, zu denen auch Moulay Jacob zählt.
- 37) „Das ist Khaulan, und seine Geschichte geht bis auf die Römer zurück“ – als Khaulan wird die Region um Sidi Harazem bezeichnet.
- 38) Die genaue mausim-Tradition von Moulay Jacob war leider nicht mehr zu rekonstruieren. Während die meisten Interviewten von einem mausim jährlich sprachen, berichteten andere, daß der gemeinsame Besuch des Ortes durch bestimmte Berberstämme zu festgelegter Zeit den Charakter eines echten mausim angenommen hätte. Auch SECRET (1990: 81) erwähnt diese Gruppenbesuche der Stämme, spricht aber von jährlich zwei mawasim, einem im Frühling und einem vor Beginn der Erntearbeiten. WESTERMARCK (1926/I: 176) nennt für Moulay Jacob einen Frühlingsmausim, der immer an einem Samstag stattfand.
- 39) Ob die Erwähnung durch Le Tourneau und Westermarck als Zeichen dafür gedeutet werden darf, daß es sich um einen wichtigen und in seinem Ablauf über fast 60 Jahre unveränderten Brauch des Lebens in Fes handelte, erscheint mir fraglich, da dieses Zeremoniell in Dürreperioden erstmals und am ausführlichsten bei AUBIN (1905: 377f.) beschrieben wird und dann in auffallend ähnlichen Formulierungen in verschiedenen anderen Quellen wieder auftaucht.
- 40) Beide hammams existieren noch heute als Hammam el-Awliya Sidi ben Abad und Hammam ez-Zibbala (Vgl. MEYER 1992: 367f.).
- 41) Denselben Eindruck bestätigte mir Dr. W. Wrage von seinen Besuchen um 1955.
- 42) Auch wenn mit „qobba outside Fez“ wahrscheinlich der marabout auf dem Friedhof vor Bab Ftouh gemeint ist, so wird doch klar, daß sich der entscheidende Ort für die Verehrung des Sidi Harazem in Andjra und nicht in Sidi Harazem befinden muß. In Übereinstimmung damit findet auch WESTERMARCK (1926) eine Vielzahl von Beispielen typischer Riten in Andjra, jedoch fast keine in Sidi Harazem.
- 43) Die Tatsache, daß gerade diese Elemente in Verbindung mit Sidi Harazem in Interviews häufig erwähnt wurden, weist darauf hin, daß die These GRÖTZBACHS (1981: 28) von der vorrangigen Bedeutung dieser Vorstellung in ariden Räumen nicht ausschließlich zu verstehen ist.

- 44) Norbert ELIAS' (171992) Analyse der französischen Geschichte des späten Mittelalters könnte für diesen Ausbreitungsprozeß als Erklärung dienen: Höfische Oberschichten entwickelten dort ständig neue, eigene Verhaltensweisen, um ihren status quo von den unteren Schichten abzugrenzen. Jene versuchen, durch Nachahmung dieses Verhaltens an Sozialprestige zu gewinnen und sich den Oberschichten anzunähern. Auf diese Weise diffundieren Verhaltensnormen von „oben“ nach „unten“. Mit Sicherheit treffen einige kulturspezifische Annahmen der Eliasschen Analyse auf Marokko nicht zu, für die Beantwortung der Frage nach autochthonem und allochthonem Charakter des Freizeitverhaltens wäre es jedoch entscheidend, ob, und wenn ja, welche sozialen Mechanismen zur Ausbreitung von Verhaltensmustern von Ober- auf Unterschichten wirksam sind.
- 45) Diese Zuordnung befindet sich in Übereinstimmung mit KOPP (1988: 26f.), der Badekuren ebenfalls unter der Überschrift „Traditionelle Formen des Erholungsverhaltens“ behandelt.
- 46) Leider wurde mir keine einzige systematische Untersuchung über das Verhältnis von traditionellem und modernem Heilungsverständnis in der marokkanischen Gesellschaft bekannt, aus der hervorginge, wann sich eine profane Kurpraxis parallel zur weiterbestehenden Heiligenverehrung zu etablieren beginnt.
- 47) *Wilaya de Fès* 1993: 5. Die genaue chemische Analyse ergibt neben einer Vielzahl von Mineralien auch eine Radioaktivität des Wassers von 0,92 mc und der austretenden Gase von 3,18 mc.
- 48) Sämtliche im folgenden aufgeführten Heilwirkungen stellen einen Bestandteil von im Volksmund überlieferten Kenntnissen dar und keine gesicherten medizinischen Therapien im modernen Verständnis. „Wissen“ in diesem Kontext meint also nur den in der Bevölkerung entstandenen Konsens über bestimmte Heilwirkungen. Zu den medizinischen Aspekten der Quellen vgl. die Dissertationen von EL OUATAOUI (1981) und BEN CHERIF OUEDGHIRI (1981).
- 49) Im Gegensatz dazu kennt SECRET nur fünf Quellen, die den Hang hinabfließen „comme les doigts ouverts d'une 'main de fatma'“ (1990: 83), nennt jedoch an anderer Stelle (1990: 90) auch die sechste „Quelle der Zähne“.
- 50) Diese Angaben beziehen sich wohl ebenso wie der Schüttungswert aus Tabelle 8 nur auf die drei unmittelbar um den marabout gelegenen Quellen. Unterhalb des Travertinplateaus befinden sich zwei weitere Quellen mit wesentlich höherer Schüttung, von denen eine kalt ist (BENCHERIF OUEDGHIRI 1981: 45f.).
- 51) Zu Akkulturationseffekten vgl. BIERWIRTH (1981/1985).
- 52) Vgl. BERRIANE (1992: 148f.). Meinem eigenen Eindruck nach kommt dem Kino eine besondere Bedeutung zu. Bei den Jugendlichen aus der Medina von Fes, die ich während meiner Aufenthalte kennenlernte, gehörte der Kinobesuch am Freitag zum obligatorischen Abendprogramm nach dem Besuch der Moschee. Meist ging man erst gegen 22 Uhr, nahm Essen und Trinken mit und schaute sich zum verbilligten Eintritt zwei Filme hintereinander an, weswegen die Vorstellungen bis 3 Uhr dauern konnten. Angeschaut wurde bevorzugt eine Kombination aus Kampfsport- und Liebesfilmen, die häufig aus Indien kommen, jedoch in einer westlich geprägten Oberschicht spielen und entsprechende Verhaltensklischees reproduzieren.
- 53) Den Versuch, für den gesamten Orient einige Rahmenbedingungen neuerer Entwicklung zusammenzufassen, unternimmt GELLNER (1992) auf der Basis einer Synthese der Arbeiten von Ibn Khaldun und David Hume. Er beschränkt sich dabei jedoch weitgehend auf die für die vorliegende Untersuchung zu allgemeine Makroebene staats-theoretischer und islamwissenschaftlicher Betrachtungen in der Polarität fundamentalistisch contra gemäßigt/säkularistisch und sozialradikal contra konservativ/traditionalistisch.

- 54) Während Weber selbst Wesen und Ziel idealer Typen relativ klar definiert, äußert er sich zum Prozeß und zum methodischen Vorgehen der Typenbildung kaum.
- 55) Die an einem Grab hinterlegten Geschenke erhalten normalerweise die Nachkommen des Heiligen oder eine scherifische Familie. Am Ort wurde mir mehrmals erzählt, daß vor langer Zeit ein Fassi das Kassenrecht von Mohamed V. übertragen bekommen habe, da es keine Nachkommen des Moulay Jacoub mehr gäbe. Dasselbe berichtet SECRET (1990: 84). Im langen und beschwerlichen Anmarsch sowie in den Geschenken kommt das zum Ausdruck, was TYRAKOWSKI (1994) als „kultische Ökonomie“ bezeichnet: Jede Art von Verausgabung stellt eine Investition dar, da sie baraka für die Zukunft bedeutet. Arbeit und Kult bedingen sich gegenseitig.
- 56) Es handelt sich dabei um ein Geschäft, das von kanadischen, italienischen und deutschen Firmen in fast allen marokkanischen Großstädten aufgebaut wurde. Diese Firmen sind meist mit nur einem nichtmarokkanischen Angestellten in der jeweiligen Stadt vertreten, der sich seine „Verkäufer“ aus dem informellen Sektor oder unter Schulkindern sucht und ihnen eine zweitägige Einführung gibt. Dazu gehört eine Verkäuferschulung, ein Abschlußfest aller in Marokko neu eingelernten Arbeiter im Hotel Sheraton in Casablanca und die Belohnung des besten Verkäufers des Jahres mit einer Reise nach Los Angeles. Redouan war zeitweise „Assistent“ des kanadischen Vertreters in Fes, begleitete diesen beim Abholen der Artikel in den Hafenstädten und weiß deshalb, daß der Einkaufspreis bei 30-40 % des Verkaufspreises liegt. Da der Verkauf auf Kommissionsbasis erfolgt, trägt die ausländische Firma kaum weitere Kosten oder Risiken.
- 57) Inwieweit diese Bauten ihre Identifikationsfunktion tatsächlich noch erfüllen, erscheint mir fraglich. Die hohen, zum Teil von der Bevölkerung direkt getragenen Kosten für den Bau der Moschee in Casablanca wurden in den Interviews ausnahmslos als „Verschwendung“ bezeichnet. Gleiches gilt für die mit großem Pomp (Laserlichtshows über der Medina) inszenierte Hochzeit einer Tochter des Königs, die zur Zeit meines Aufenthalts in Fes stattfand, und ebenso für das neue Thermalbad von Moulay Jacoub.
- 58) Gleiches berichtet KOPP vom jemenitischen Imam, der sich an verschiedenen Badeorten ein „palastähnliches ‘Ferienhaus’ im Stil der Hauptstadt“ (1988: 26) bauen ließ.
- 59) Vor dem Hintergrund dieser gewandelten Bedeutung trifft LANGS These, daß „der Erwerb der baraka des heiligen Ortspatrons [...] weiterhin an erster Stelle der Motivskala für die Teilnahme“ (1992: 197) an mawasim steht, auf Wallfahrtsorte wohl kaum zu.
- 60) Der Charakter einiger dieser neueren „Erholungsformen“ rechtfertigt es meiner Auffassung nach, inzwischen von „Naherholungszentren“ und echtem „Freizeitverhalten“ zu sprechen (vgl. GRÖTZBACH 1981: 10).
- 61) Mündliche Auskunft von Prof. Dr. M. Berriane.

Résumé: Dix thèses sur la procédure de transformation dans les centres de pèlerinage

En comparant la littérature sur les centres de pèlerinage dans les pays de Tiers Monde (p.e. BASSET 1920; BHARDWAJ/RINSCHÉDE 1988; CHADEFAUD 1988; DERMENGHEM 1954; EICKELMAN 1976; GRÖTZBACH 1981; KROLL O.J.; LANG 1992; MARCUS 1985; MONTAGNE 1924; REYSOO 1991; RINSCHÉDE/SIEVERS 1985; RINSCHÉDE 1990; SECRET 1990; TYRAKOWSKI 1994; WESTERMARCK 1926, I/II) et même en tenant compte des différentes civilisations, quelques dispositions communes du développement semblent se dessiner à première vue. En font partie la fréquente relation des lieux avec les phénomènes naturels, la fonction thérapeutique physique et psychologique, la divergence entre la foi dans l'Écriture sainte et la foi du peuple, le rôle des centres de pèlerinage comme facteur de stabilité dans une société instable et souvent composée de diverses ethnies et, lié à cela, l'instrumentalisation politique des centres, l'antagonisme naissant entre le tourisme religieux et le tourisme profane, et finalement la dynamique de développement causée par le changement social qui nécessite des mesures administratives et qui montre par ces différents problèmes une infrastructure insuffisante.

Malgré cette généralisation il ne me semble pas possible de pouvoir transférer les résultats de la présente recherche à tout le Maroc sans l'avoir plus approfondie. L'essai de ce résumé sous forme de dix thèses n'est par conséquent qu'une contribution à la discussion sur la procédure de transformation dans les centres de pèlerinage, dont la transmissibilité doit rester ouverte.

1. Les centres de pèlerinages traditionnels ont les qualités nécessaires pour devenir des symboles nationaux

Avec leur renommée remontant souvent très loin dans l'histoire, et la presque inexistante empreinte colonialiste, les centres de pèlerinage traditionnels incarnent la culture autochtone marocaine. Par cela ils ont donc les qualités requises pour être utilisés comme symboles nationaux établissant unité et identité. Cela signifie que l'on édifie dans ces lieux des constructions prestigieuses et tournées vers l'avenir aux coûts extrêmement élevés sous l'égide du roi et libre de toutes restrictions administratives. Ces constructions donnent naissance à un excédent qualitatif en comparaison à la demande touristique. La formation d'une offre complémentaire sous la forme du secteur informel et d'initiatives privées (location de chambres) est donc par cela préprogrammée, mais reste cependant souvent ressentie comme gênante par l'administration.*

*) Le fait que les activités post-coloniales de la planification visent à mettre en valeur les caractères profanes de Sidi Harazem et de Moulay Yacoub et à attribuer aux Marabouts un rôle secondaire dénué de signification, est en contradiction certaine avec la thèse souvent développée selon laquelle la maison royale marocaine mène une importante politique de soutien et de réanimation du maraboutisme (LANG 1992: 195). Si les lieux examinés représentent un cas exceptionnel de ce point de vue, si il existe une différence qualitative du comportement planifié entre les mawasim et les centres de pèlerinage ou si un soutien religieux de l'autorité royale est mis volontairement en arrière au profit d'une intention profane à la recherche d'une identité nationale, toutes ces questions doivent rester ouvertes.

2. Les individus marquent le développement des lieux

L'aptitude à être un symbole national a pour conséquence qu'une orientation selon les nécessités présentes factices doit s'effacer devant le souhait d'atteindre par les constructions nouvelles un nouveau standard de qualité. Les recherches sur la demande ou une planification anticipative sur l'espace sont quasiment inexistantes. Dans cette situation les individus (planificateurs/architectes) dont les conceptions du développement ont une fois obtenu l'adjudication, gagnent une liberté d'agir et donc marquent selon leur imagination personnelle le développement des villages. Parce qu'ils appartiennent pour la plupart à la bourgeoisie ou parce qu'ils sont français l'importance de la tradition populaire islamique a peu de valeur dans leur planification. Du côté de l'offre la question de profanisation est donc automatiquement posée.

3. La profanisation caractérise aussi la demande

Du côté de la demande également, les modèles d'action s'orientent de moins en moins selon les éléments religieux. L'origine de ceci s'explique en premier, par un glissement de la religiosité islamique populaire vers la foi en l'Écriture sainte, et en second par les développements différents des origines intérieures et extérieures. Si le marabout se trouve encore au centre de l'espace du village, il est ainsi dans une perspective fonctionnelle seulement un centre parmi d'autres. Dans les lieux de cure, le processus de transformation se montre clairement par le glissement du rite religieux vers la thérapie medicinale. Parce que les mawasim, ziyarat et nzahat en tant que précurseurs traditionnels d'un tourisme moderne ont toujours représenté une situation d'exception, dans laquelle le système de normes rigide avec sa différenciation entre le rôle et la place de la femme et le rôle et la place de l'homme avait temporairement perdu sa force, il semble donc logique que de nouveaux comportements-types dans les centres de pèlerinages puissent réussir relativement facilement à s'établir. La caractéristique de ce processus est que la force d'attraction au niveau nationale reste persistante alors qu'au contraire la signification des lieux change pour les visiteurs.

4. Les centres de pèlerinage sont des points de cristallisation de nouveaux comportements touristiques

Dans la perspective occidentale, le danger existe de ne voir la profanisation que comme une regrettable „perte de...“. La profanisation signifie pourtant aussi essentiellement le „devenir libre pour...“ de lieux, qui étaient jusqu'ici liés à des interprétations rigidement prédéfinies. De nouveaux modèles et types de comportement, dans l'espace et dans le temps, comme par exemple l'utilisation d'un centre de pèlerinage comme centre de repos, muni d'une piscine mixte, ne seront rendus possible en premier lieu que par l'assouplissement de cette traditionnelle standardisation des comportements. La signification historique des lieux facilite en même temps la pratique de nouveaux comportements de loisir, dans le sens où elle suppose une prise de distance par rapport aux usages établis moins importante qu'un séjour dans une station balnéaire. Ce qui est typique dans ces évolutions nouvelles, c'est qu'elles ne semblent pas être indifférente aux traditions, mais qu'elles se consistent par une insertion et un changement des formes traditionnelles.

5. L' importance de l' histoire et l' environnement naturel jouent un rôle très important malgré les interventions sévères de la planification.

Malgré une reconstruction massive des lieux dans le cadre de mesures de rénovation, les „restes“ historiques jouent un rôle très important, et se révèlent par ailleurs relativement perspicaces. Les prévisions administratives, qui trouvent une voix d' accès dans le plan, sont confrontés à ces „restes“ et modifient le trajet du développement, mais ils ne peuvent cependant pas d' eux-même effectuer des changements de direction brusque et complet, même si ceux-ci représentent des atteintes profondes aux structures qui sont nées et ont grandi dans les villages. Ceci est également valable dans le cadre des conditions de l' espace naturel, qui joue un très grand rôle dans la force d' attraction. Ainsi, le caractère profane de Sidi Harasem ainsi que le spectre plus large des applications thérapeutiques de Moulay Yacoub, ne devient compréhensible que dans le contexte religieux historique actuel.

6. Les origines autochtones ont de l' importance dans le comportement touristique que l' on rencontre de nos jours.

On ne peut certainement pas répondre à la question sur le caractère autochtone ou allochtone du comportement touristique dans le sens d' un simple et clair „d' un côté, de l' autre...“.

On peut cependant déjà remarquer que, dans les mawasim, ziyarat, nzahat et les visites des stations thermales, il y a des signes précurseurs, qui reflètent des comportements-types facilement adaptables au comportement touristique moderne. À partir de cela, on peut observer au Maroc des changements internes des conditions de base, qui favorisent une transformation, sans avoir besoin de suivre l' exemple occidental. Le mausim était défini dans le temps et dans l' espace; il n' a cependant fallu qu' un pas, relativement petit, dans les conditions de base de la société, pour pratiquer le comportement-mausim au moment de son choix, et encore un autre pas pour dissoudre cette définition dans l' espace et pour ensuite pratiquer ce comportement dans des lieux, qui ont soit été autrefois mawasin ou simplement qui sont apparus comme appropriés. Il apparaît clair, dans les appréciations des interviewés, que cette interprétation ne repose pas seulement sur des analogies, mais est aussi ressentie par la population.

7. Le public de visiteurs est composé de quatre groupes caractéristiques

Le public de visiteurs est extrêmement hétérogène, essayer de les distinguer en quatre importants groupes de base, n' exclut pas que l' on puisse trouver des formes de groupe de mélange ou de transition, qui reflètent les caractéristiques de plusieurs groupes de base. Les visiteurs peuvent être donc approximativement regroupés selon les leitmotifs suivants:

- des séjours en famille, qui sont le résultat de la tradition mausim; chez eux, le processus de profanisation peut être très différemment développé. Le caractère d' un séjour familial à Sidi Harazem est uni à l' intention de se mettre au vert, alors qu' à Moulay Yacoub, il est plus proche de la pratique thérapeutiques et des visites des piscines thermales.
- les visiteurs de courte durée, qui séjournent souvent seuls dans les lieux. Alors que ces derniers viennent à Sidi Harazem avec un mal concret, de son côté Moulay Yacoub n' est souvent visité que pour faire „quelque chose“ pour la santé.
- les jeunes, qui veulent ainsi fuir le contrôle social des médinas ou de leurs familles. A Sidi Harzem on trouve au plus des touristes d' un jour en provenance de Fès, alors que

- l' on rencontre à Moulay Yacoub plus souvent les enfants des riches familles de Casablanca ou de Rabat.
- les marocains vivant à l' étranger, que l' on peut au mieux définir par le leitmotiv: „voir et être vu“.

8. *Les centres de pèlerinage sont des lieux d' élargissement fonctionnel des medinas*

Les évolutions qui ont eu lieu dans les centres de pèlerinage ne sont compréhensibles que si on les observe avec en arrière plan les changements sociaux et les conditions de base dans les medinas. Dans ces dernières, la substance de construction est devenue entre-temps si épaisse, que les séjours familiaux traditionnels dans les jardins publics des villes ne sont de nos jours plus possibles. Dans le même temps, la mobilité est devenue plus grande, si bien que les espaces verts plus éloignés dans les quartiers de repos des villes sont devenus plus facilement accessibles.

Les centres de pèlerinage deviennent donc des espaces complémentaires aux medinas, comme remplacement des jardins municipaux perdus et comme espaces libres anonymes pour les jeunes. Ils ont l'avantage pour les jeunes, que les visites grâce à la renommée traditionnelle des centres sont délivrées du devoir de légitimation par rapport aux parents, et offrent des possibilités de fuir le quotidien souvent ressenti comme oppressant.

9. *Les contraires marquent les lieux*

Parce que la prise de distance par rapport à la tradition populaire pour une grande partie de la population se met en place plus tard et se déroule plus lentement que chez les classes supérieures planifiantes, un fossé commence à se creuser, qui se traduit dans les différents besoins, les types de comportement et les structures spatiales des deux groupes. Alors que pour les séjours familiaux, motivés par une intention religieuse mêlée à un besoin de repos profane, comme pour la majorité des hôtes de cure, la nouvelle infrastructure mise en place ne joue pas un très grand rôle, elle représente pour les jeunes et les T.M.E. (Travailleur Marocain à L' Etranger) une part importante de la force d' attraction. Les grands contrastes ne sont pas seulement présents entre l' offre et la demande mais aussi à l' intérieur même du groupe visiteur, comme par exemple le contraste entre les séjours de repos des jeunes citadins et les zirayat traditionnels. Ils sont l' expression de la situation de rupture sociale, dans laquelle des processus extrêmement divergents peuvent se dérouler parallèlement, et pourraient rendre difficile une planification significative, même pour une administration qui aspirerait 'une amélioration de la situation momentanée, basée sur les besoins de la demande.

10. *Le „caractère compromis“ constitue une grande partie de la force d' attraction*

Ce qui a été décrit comme les „contrastes“ dans le paragraphe 9, fonde, dans une autre perspective, une part de la force d' attraction. Pour les familles, qui peuvent aujourd' hui se permettre financièrement de prendre des vacances de plusieurs jours tous ensemble, il demeure cependant souvent impensable de partir dans une station balnéaire en compagnie de la vieille génération. Les centres de pèlerinage, au contraire, ne blessent pas ces normes traditionnelles, sont moins chers que les lieux frais à la montagne qui ont gardé l' empreinte laissée par les français (Ifrane), et tirent leur attractivité du fait qu' ils permettent des types de comportement conformes aux différents besoins. Ils représentent grâce à cela une solution, un compromis idéal concernant les générations de familles pauvres et plus traditionnelles.

Summary: Ten Hypotheses on the Transformation Process

A comparison of literature on pilgrimage and holy places in developing countries (e.g. BASSET 1920; BHARDWAJ/RINSCHEDI 1988; CHADEFAUD 1988; DERMENGHEM 1954; EICKELMAN 1976; GRÖTZBACH 1981; KROLL n. y.; LANG 1992; MARCUS 1985; MONTAGNE 1924; REYSOO 1991; RINSCHEDI/SIEVERS 1985; RINSCHEDI 1990; SECRET 1990; TYRAKOWSKI 1994; WESTERMARCK 1926 I/II) permits some intercultural common determinants concerning their development to be identified, even at first glance. Among them - this is not a comprehensive list - are: a close relationship between those places and natural phenomena; mental and physical curative functions; the contrast between popular belief and written belief; the part of pilgrimage tourism as a stabilising factor within an unstable, often ethnically diverse community, and - combined with this - the political instrumentalization of those places; the growing contrast between religiously and secularly motivated tourism as well as a dynamically developing process which has its basis in social changes, which creates a need for action on the part of the authorities and which displays itself in infrastructural problems.

In spite of all the characteristics they have in common, it seems to me impossible, without closer examination, to interpret the results of this study as typical trends for the whole country. Where, in what follows, however, the results of the case studies are presented as generalising theses, these theses are intended simply as a contribution to the discussion about modern developments at holy places and are not necessarily meant to be transferable to any and all locations.

1. Holy places which are rich in tradition are suitable as national symbols

With their fame reaching far back into history and given the considerable lack of colonial influence, holy places are manifestations of an autochthon-Moroccan culture. As such they are suitable as instrument for forming unity and national identity. For that reason prestige buildings - planned for the future - are constructed in such places with high financial expenditure, under royal patronage, and without any administrative restrictions. These buildings cause a qualitative surplus in the context of tourist demand. The development of supplementary supply in the informal sector or as private initiatives (rented accommodation) is a natural consequence, although public authorities often find them a nuisance.*

2. Individuals have a formative influence on the development of the locations

Suitability as a national symbol means that, instead of orientating towards actual present necessities, the wish to set new standards with new buildings takes priority. Surveys on

*) There is a certain contrast between the post-colonial activities on the part of the planning authorities, which are relevant only to the secular character of Sidi Harazem and Moulay Jacob and which allow the marabouts to perform only an unimportant, minor role, and the commonly held opinion that the Moroccan royal family greatly supports and reinforces the maraboutism. It is not certain whether the places surveyed are special cases, whether there is a qualitative difference in planning practice between mawasim and holy places, or whether the religious based support of the royal authorities is neglected in favour of the intention of aiming for secular, national identity.

demand or environmental planning are almost totally absent. In such a situation individuals (planners/architects), as soon as they have obtained the contract for their development concepts in principle, have a free hand and a formative influence on the development of the location in accordance with their own ideas. Usually they belong to the upper strata of society or they are French, and therefore popular Islamic tradition doesn't play an important part in their planning. That means that as far as supply is concerned, secularisation is inevitable.

3. Secularisation also characterises demand

With regard to demand, too, interaction patterns orientate ever less orientated towards religious elements. On the one hand this is due to a shifting from the popular Islamic to a high Islamic religion. On the other hand it is due to several new developments of allochtonic and autochtonic origin. If the marabout of a saint is still in the spatial centre of the places, it is, however, only one centre among others in the functional point of view. At health resorts the transformation process is clearly shown in the development away from the ritual towards medical treatment. As *mawasim*, *ziyarat* and *nzahat* as traditional predecessors of modern leisure time behaviour were always an exception situation, in which the otherwise strict social code with its given sex roles and sex spheres was temporarily set aside, it seems only logical that new interaction patterns could be easily established in holy places. Characteristic of this process is that the attraction remains persistent nation-wide, while the importance of the places changes with the perspective of the visitor.

4. Holy places are focal points of the new leisure time behaviour

From the western point of view there is danger in seeing secularisation only as the „loss of ...“. Secularisation, however, means basically also the „becoming free for ...“ of places that before were strictly limited to established ideas. New spatial and temporal interaction patterns such as using a place of pilgrimage as a suburban holiday resort with a „mixed“ outdoor swimming pool were possible in the first place through the relaxing of traditional behaviour standards. At the same time the historical importance of the places more easily allows a new type of leisure time behaviour, as it implies abandoning of established customs far less than a seaside holiday does. The new developments do not, for the most part, seem to be out of place or forced, but are in line with the reception and change of traditional forms.

5. Historical importance and natural setting play a major part in spite of planning influence

In spite of the major alterations at the locations resulting from the new building measures, historical restraints play an important part and prove to be very persistent. Official ideas on the part of the authorities which find their way into planning when faced with these constraints modify the development, but they are not able to cause a sudden and complete change if the change means substantial interference with the structures which have grown up around the location. The same applies to the natural background which plays a major part in the attractiveness of the location. Hence the secular character of Sidi Harazem as well as the broad spectrum of therapeutic treatment in Moulay Jacoub can be understood only in the light of the religious-historical context.

6. Autochton origin is important for present day leisure time behaviour

Surely there is no clear answer on the basis of „either-or“ to the question whether leisure time behaviour has an allochton or autochton character. However, earlier forms can be found in mawasim, ziyarat, nzahat and health resorts which show interaction patterns that can easily be transformed into modern leisure time behaviour. In addition to this, the internal framework is changing in Morocco, and the changes encourage transformation even without western example. The mausim was spatially and temporally fixed; however, only a very small social change is necessary, however, to loosen the spatial link and to enable its practice at places that had mawasim in former times or at places which just seem suitable. It is obvious from the opinion of the interviewees that this interpretation is based not only on analogies, but is also experienced by the population.

7. There are four characteristic groups among the visitors

The visiting public at these places is very mixed, and the attempt to form four major groups does not mean one cannot find mixtures or interim forms displaying characteristics of several different groups. All visitors may, roughly, be put into the following categories:

- Family holidaymakers, in keeping with the mausim-tradition; here the process of secularisation may have advanced to different levels. While in Sidi Harazem the character of a family holiday blends in more with the intention of relaxing in the countryside, in Moulay Jacob it goes along with health cures and spa visits.
- Spa visitors, enjoying a stay at those places on their own and for whom the water promises the greatest hope of successful treatment. One goes to Sidi Harazem when one has genuine complaints, while Moulay Jacob is visited to do „something“ for one's health.
- Young people escaping the social control of the medinae or of their families. Sidi Harazem is visited mainly by day trip from Fez, while in Moulay Jacob, where there is neither outdoor swimming pool nor large green spaces, children of richer families from Casablanca or Rabat can be found.
- Moroccans living abroad, whose presence can best be explained by the basic principle „voir et être vu“.

8. Holy places are functional spatial extensions of the medinae

The developments in the holy places can be understood only in connection with social changes and the framework of conditions in the medinae. In these places building is, in the meantime, too dense to allow the former traditional family holidays in urban gardens. At the same time mobility has increased causing distant green areas to become part of suburban recreation areas. As substitutes for lost city gardens and as anonymous free spaces for the younger generation, holy places are becoming supplementary areas to the medinae. Their advantage in this respect is the absence of paternal legitimisation forces - a result of the places being traditionally well known - as well as the possibility they afford to flee the often depressing experiences of every day life.

9. Contrasts form the places

As major parts of society distance themselves from popular Islam later and at a slower pace than do the planning upper classes, a division is developing. This can be seen in the different needs, behavioural patterns and physical distribution of the two groups. While the recently created infrastructure is less important for the majority of visitors and for family holidays hovering somewhere between religious intention and the profane wish for relaxation, this infrastructure is part of the attraction for younger people and the T.M.E (Travailleur Marocain à L' Etranger). Far reaching contrasts exist not only between supply and demand, but also within the "visitors" groups e.g. between the young people on suburban recreation trips from the towns and traditional ziyarat. They give expression to a situation of social change in which strongly diverging processes may exist alongside each other; even authorities trying to create a demand-orientated improvement are thus hindered with respect to sensible planning.

10. Compromising is a major part of the attraction

What have been described as ,contrasts" in 9., are part of the attraction when looked at in a different light. Families which can afford to spend a holiday lasting several days can't imagine driving to the seaside along with the older generation (of their own family). Holy places, however, don't infringe traditional norms, they are cheaper than characteristically French summer-resorts in the mountains (Ifrane), and they are especially attractive because they allow differing behaviour patterns in accordance with greatly differing needs. Holy places are, therefore an ideal, generation-spanning compromise for poorer and more tradition-minded families.

Verzeichnis der arabischen Begriffe

In Klammern wird die Transkription der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wiedergegeben.

baraka [<i>baraka</i>]	Segen(skraft), göttliche Gnade, die Dinge oder Menschen besitzen können und die auf andere Dinge oder Menschen übertragbar ist.
daur [<i>daur</i>]	Bezeichnung für den Wallfahrtszyklus der Sieben Regraga und der Sieben Männer von Marrakech. Oft allgemein für den zyklischen Besuch mehrerer Heiligengräber verwendet.
djinn/djinnen [<i>ǧinn/ǧunūn</i>]	Intelligente, von Menschen nicht wahrnehmbare Geisterwesen.
douar [<i>dā'ira</i>]	Ursprünglich eine kreisförmig angeordnete Gruppe von Zelten; heute verwendet für Dorf, Weiler, Gruppensiedlung.
habous [<i>hubs</i>]	Besitz einer religiösen Stiftung.
hammam [<i>ḥammām</i>]	Öffentliches Bad ohne Schwimmbecken.
hanut/hawanit [<i>hanūt/ḥawānīt</i>]	Aus nur einem Raum bestehender Laden.
haus [<i>haus</i>]	Vgl. qubba, jedoch aus vier gemauerten Wänden ohne Dach.
istihara [<i>istiḥāra</i>]	Übernachtung an einem heiligen Ort mit dem Ziel, im Traum eine Eingebung zu erhalten oder von einer Krankheit geheilt zu werden.
karkur [<i>karkūr</i>]	Haufen aufgetürmter Steine, unter die Stoffetzen, Haare oder Fingernägel gelegt werden, um die baraka eines Heiligen zu übertragen.
kissariya [<i>qaisāriya</i>]	Zentraler, meist absperrbarer Geschäftsbereich der Altstadt für hochwertige Waren.
koubba: Vgl. qubba.	
lalla [<i>lālā</i>]	Respektvolle Anredeform für Frauen.
marabout [<i>murābit</i>]	Bezeichnung, die sowohl für einen Heiligen nichtscherifischer Abstammung als auch für sein Grab verwendet wird.

mausim/mawasim [<i>mausim/mawāsīm</i>]	Jährliches Fest zum Gedenken an einen Heiligen.
mellah [<i>mallāḥ</i>]	Judenviertel.
mokkadem [<i>muqaddam</i>]	Aufseher über einen heiligen Ort oder ein Stadtviertel.
moulay [<i>mūl</i>]	Respektvolle Anredeform für Männer; „Meister“.
nzaha/nzahat [<i>nazha/nazahāt</i>]	Spaziergang, Picknick, Ausflug von Städten.
oued [<i>wādī</i>]	Fluß, Flußtal.
qubba [<i>qubba</i>]	Kuppelbau, Grabkuppel, Grabgebäude.
quaid [<i>qā'id</i>]	Dorfbürgermeister.
scherif [<i>šarīf</i>]	Person mit genealogischer Verbindung zum Propheten.
sidi [<i>sīdī</i>]	Respektvolle Anredeform für Männer; „Herr“.
souk [<i>sūq</i>]	Bezeichnung für periodische und permanente Märkte sowie kleinere Geschäftsstraßen.
sufi [<i>sūfī</i>]	Islamischer Mystiker, Mönch.
tawaf [<i>tawāf</i>]	Umschreitung, Rundgang. Häufiges Pilgerzeremoniell an heiligen Orten, z.B. auch der Kaaba in Mekka.
ulama [<i>ʿulamā'</i>]	Bezeichnung für Personen mit einem Studium religiöser Wissenschaften.
wali [<i>walīy</i>]	In Schriften häufig verwendete Bezeichnung für „Heiliger“.
zawiya/zawaya [<i>zāwīya/zawāyā</i>]	Sitz bzw. Zentrum einer religiösen Bruderschaft.
ziyara/ziyarat [<i>ziyāra/ziyārāt</i>]	Wallfahrt zu einem Heiligengrab, die nicht an einen alljährlichen Festtag gebunden ist.

Literatur

- AKKARI, Ahmed. 1991. Thermalisme et tourisme de santé: concepts généraux et étude de cas de la station thermale de My-Yacoub. Unveröff. Memoire de fin d'études de 2^{ème} cycle. Tanger.
- AUBIN, Eugen. 1905. Das heutige Marokko. Berlin/Leipzig.
- BASSET, Henri. 1920. Le culte des grottes au Maroc. Alger.
- BECK, Ulrich. 1986. Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.
- BENCHERIFA, Abdellatif und Herbert POPP (Hg.). 1990. Le Maroc: espace et société: Actes du colloque maroco-allemand de Passau 1989 (=Passauer Mittelmeerstudien, Sonderreihe 1). Passau.
- BENDER, Rainer. 1994. Goa: Von der Hippiekultur zum Chartertourismus – Wandel und Widerstand in einem indischen Touristenziel. In: Geographische Rundschau 46 (1994), 6. S. 372-377.
- BENTAHAR, Mekki. o.J. L'organisation traditionnelle de l'espace. In: Bulletin économique et social du Maroc. Tanger. S. 103-114.
- BERRIANE, Mohamed. 1988a. Entwicklung und Struktur des Binnentourismus in Marokko. In: RITTER/MIELITZ. 1988. a.a.O. S. 59-91.
- Ders. 1988b. Une nouvelle fonction du centre-ville moderne marocain: Loisirs et convivialité. In: TROIN, Jean-François (Hrsg.). 1988. Elements sur les centre-villes dans le Monde Arabe (=URBAMA – Fascicule bilingue de Recherches n° 19). Tours. S. 205-215.
- Ders. 1992. Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc (Etude Géographique). Rabat.
- BHARDWAJ, Surinder M. und Gisbert RINSCHÉDE (Hg.). 1988. Pilgrimage in world religions: Presented to Prof. Dr. Angelika Sievers on the occasion of her 75th birthday (=Geographia Religionum, interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie, Bd. 4). Berlin.
- BIERWIRTH, Joachim. 1981. Tourismus als Faktor der Akkulturation in Tunesien. In: GRÖTZBACH. 1981. a.a.O. S. 139-158.
- Ders. 1985. Kulturgeographischer Wandel in städtischen Siedlungen des Sahel von Sousse/ Monastir (Tunesien): Ein Beitrag zur geographischen Akkulturationsforschung (=Arbeiten aus dem Fachgebiet Geographie der Katholischen Universität Eichstätt, Bd. 2). München.
- BOUDHIBA, Abdoulwahab. 1970. Der Hammam: Beitrag zu einer Psychoanalyse des Islam. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1970), S. 463-472.
- BOURDIEU, Pierre. 1993. Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.
- BOUSNINA, Mongi, MIOSSÉC, Jean-Mari und Henri PICHÉRAL. 1981. Réflexions rapides sur quelques rapports entre culture et espace géographique. In: L'Espace Géographique X (1981), 4. S. 275-280.
- BRIATTE, Robert. 1989. Paul Bowles: 2117 Tanger Socco. Paris.
- CHADEFAUD, Michel. 1988. Aux origines du tourisme dans les pays de l'Adour: Du mythe à l'espace: un essai de Géographie Historique. Pau.
- Commission technique. 1992. Aménagement du centre thermale de Moulay Jacob: Rapport (Unveröff. Gutachten). Fès.
- CROWTHER, Geoff und Hugh FINLAY. 1992. Morocco, Algeria and Tunisia: a travel survival kit. Hawthorn.

- CZAPEK, Frank-Michael. 1983. Binnenerholungsverkehr im türkischen Schwarzmeergebiet: Eine sozialgeographische Untersuchung (=Eichstätter Beiträge Bd. 6, Abt. Geographie). Regensburg.
- DERMENGHEM, Émile. 1954. Le culte des saints dans l'islam maghrébin (=L'espece humaine 10). Paris.
- Deutsche Bundesbank. 1995. Monatsbericht Januar 1995. Frankfurt.
- DOUTTÉ, Edmond. 1900. Notes sur l'Islâm maghribin: les Marabouts. Paris.
- DWYER, Daisy H. 1978. Women, sufism, and decision-making in Moroccan Islam. In: BECK, Lois und Nikki R. KEDDIE (Hg.). 1978. Women in the Muslim World. Cambridge/London. S. 585-598.
- ECKERT, Ekkehart H. 1970. Die Medina-Gesellschaft: Versuch einer Rekonstruktion der Sozialstrukturen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1970), 3. S. 473-500.
- EICKELMAN, Dale F. 1976. Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center (=Modern Middle East Series, No. 1). Austin/London.
- ELIADE, Mircea. ²1985. Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M.
- ELIAS, Norbert. ¹⁷1992. Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. I u. II. Frankfurt a. M.
- Encyclopaedia of Islam. 1987. E. J. Brill's first encyclopaedia of Islam, 1913-1936. Leiden.
- ESCALLIER, Robert. 1981. Citadins et espace urbain au Maroc (=Fascicule de recherches N° 8, 9). Tours.
- ESCHER, Anton und Eugen WIRTH. 1992. Die Medina von Fes: Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht (=Erlanger Geographische Arbeiten H. 53/Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft Bd. 39). Erlangen.
- FAATH, Sigrid. 1987. Marokko: Die innen- und außenpolitische Entwicklung seit der Unabhängigkeit (=Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts Nr. 31). Bd. 1: Kommentar, Bd. 2: Dokumentation. Hamburg.
- EL FIAD, Abdelhaq. 1984. Moulay Yacoub: station thermale marocaine: Etude géographique. (Unveröff. mémoire de maîtrise). Tour.
- Ders. 1990. Tourisme & Loisirs à Fès. Thèse pour l'obtention du Diplôme de Doctorat de l'Université de Tours (Géographie). 3 Bde. Tours.
- FLICK, UWE u.a. (Hg.). 1991. Handbuch qualitativer Sozialforschung. München.
- GAILLARD, Henri. 1905. Fès: Une ville de l'Islam. Paris.
- GEERTZ, Clifford. 1983. Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.
- Ders. 1988. Religiöse Entwicklungen im Islam: Beobachtet in Marokko und Indonesien. Frankfurt a. M.
- GELLNER, Ernest. 1969. Saints of the Atlas. London.
- Ders. 1992. Der Islam als Gesellschaftsordnung. München.
- GIRTLE, Roland. 1992. Methoden der qualitativen Sozialforschung: Anleitung zur Feldarbeit. Wien/Köln/Weimar.

- GRÖTZBACH, Erwin (Hg.). 1981. Freizeit und Erholung als Probleme der vergleichenden Kulturgeographie (=Eichstätter Beiträge Bd. 1, Abt. Geographie). Regensburg.
- Ders. 1994. Hindu-Heiligtümer als Pilgerziele im Hochhimalaya. In: *Erdkunde* 48 (1994), 3. S. 181-193.
- GÜSE, Ernst-Gerhard (Hg.). 1982. Die Tunisreise: Klee, Macke, Moilliet. Stuttgart.
- HAUBL, Rolf. 1991. Modelle psychoanalytischer Textinterpretation. In: FLICK u.a. (Hg.). 1991. a.a.O. S. 219-223.
- HAUPERT, Bernhard. 1991. Vom narrativen Interview zur biographischen Typenbildung: Ein Auswertungsverfahren, dargestellt am Beispiel eines Projekts zur Jugendarbeitslosigkeit. In: Detlef GARZ und Klaus KRAIMER (Hg.). 1991. *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen*. Opladen. S. 213-254.
- HELLE, Horst Jürgen. ²1992. *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*. Stuttgart.
- HELLER, Erdmute und Hassouna MOSBAHI. 1993. *Hinter den Schleiern des Islam: Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur*. München.
- HÖHFELD, Volker. 1988. Innovative Formen des türkischen Binnentourismus. In: RITTER/MIELITZ (Hg.). 1988. a.a.O. S. 39-57.
- HORNAUER, Christine und Carmella PFAFFENBACH. 1992. Wohnen in Fes el-Bali. In: ESCHER/WIRTH 1992. a.a.O. S. 100-131.
- ICHTER, Jean Paul. o.J. Moulay Jacob: Un exemple de cooperation bilaterale. In: *Matin du Sahara*.
- KHOURY, Adel T., HAGEMANN, Ludwig und Peter HEINE. 1991. *Islam-Lexikon*. 3 Bde. Freiburg/Basel/Wien.
- KOPP, Horst. 1988. Erholung und Fremdenverkehr im Nordjemen: Das Nebeneinander von traditionell-autochthonen und modern-allochthonen Formen. In: RITTER/MIELITZ. 1988. a.a.O. S. 23-37.
- KRIZEK, Vladimir. 1990. *Kulturgeschichte des Heilbades*. Leipzig.
- KROLL, Sibylle. o.J. Erscheinungsformen und Funktionen der Wallfahrt in Marokko unter besonderer Berücksichtigung der ziyara. Unveröff. Magisterarbeit. Köln.
- KULINAT, Klaus und Albrecht STEINECKE. 1984. *Geographie des Freizeit- und Fremdenverkehrs* (=Erträge der Forschung, Bd. 212). Darmstadt.
- KULINAT, Klaus. 1991. Fremdenverkehr in den Mittelmeerländern: Konkurrenten mit gemeinsamen Umweltproblemen. In: *Geographische Rundschau* 43 (1991), 7/8. S. 430-436.
- LAMNEK, Siegfried. ²1993. *Qualitative Sozialforschung*. Bd. 2: Methoden und Techniken. Weinheim.
- LANG, Hubert. 1992. *Der Heiligenkult in Marokko: Formen und Funktionen der Wallfahrten*. (=Passauer Mittelmeerstudien, Sonderreihe, Heft 3). Passau.
- LEO AFRICANUS, Johann. 1984. *Beschreibung Afrikas*. Herausgegeben von Karl SCHUBART-ENGEL-SCHALL. Leipzig.
- LE TOURNEAU, Roger. 1949. *Fès avant le protectorat: Etude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman* (=publications de l'institut des hautes études marocaines, t. XLV). Casablanca.
- Ders. 1965. *La vie quotidienne à Fès en 1900*. o.O.
- MARCUS, Michail A. 1985. 'The saint has been stolen': Sanctity and social change in a tribe of eastern Morocco. In: *American ethnologist* 12 (1985), 3. S. 455-467.

- MEYER, Frank. 1992. Café und Garküche in Fes el-Bali. In: ESCHER/WIRTH. 1992. a.a.O. S. 240-267, 366-368.
- Ministère du Tourisme, Division des aménagements et des équipements touristiques.* 1988. Etude d'aménagement d'une station thermale: Etude general sur le thermalisme au Maroc, Rapport (unveröff. Gutachten). o. O.
- Ministère du Tourisme, Division des études.* 1993. Le secteur touristique: Statistiques 1992. Rabat.
- MONTAGNE, Robert. 1924. Côtumes et légendes de la côte berbère du Maroc. In: Hespéris 4 (1924), 1. S. 101-116.
- MÜLLER-HOHENSTEIN, Klaus und Herbert POPP. 1990. Marokko: Ein islamisches Entwicklungsland mit kolonialer Vergangenheit. Stuttgart.
- EL OUATAOUI, Abdellatif. 1981. Thermalisme traditionnel à Moulay Yacoub: A propos d'une enquête menée auprès de 460 curistes. Thèse pour l'obtention du Doctorat en Médecine. Rabat.
- BEN CHERIF OUEDGHIRI, Mohammed. 1981. Thermalisme traditionnel à Sidi Harazem: A propos d'une enquête menée auprès de 208 curistes. Thèse pour l'obtention du Doctorat en Médecine. Rabat.
- PAASCH, Ulrich. 1994. Kalt und heiß in Muláko. In: *Die Zeit* Nr. 8 (1994). S. 59.
- PPAFFENBACH, Carmella. 1992. Bäckerei, Getreide- und Ölmühle in Fes el-Bali. In: ESCHER/WIRTH 1992. a.a.O. S. 151-172.
- PINSON, Daniel. 1992. Modèles d'Habitat et Contre-Types domestiques au Maroc (=URBAMA – Fascicule de Recherches n° 23). Tours.
- POPP, Herbert. 1993. Tendenzen der Tourismusentwicklung in den Maghrebländern. In: Ernst STRUCK (Hg.). Aktuelle Strukturen und Entwicklungen im Mittelmeerraum (=Passauer Kontaktstudium Erdkunde 3). Passau. S. 79-100.
- Ders. 1994. Das Bild der Königsstadt Fes (Marokko) in der deutschen Reiseführer-Literatur. In: Herbert POPP (Hrsg.). 1994. Das Bild der Mittelmeerländer in der Reiseführer-Literatur (=Passauer Mittelmeerstudien 5). Passau. S. 113-132.
- RAUH, Günther. 1979. Beobachtungen zum innertürkischen Fremdenverkehr in der Provinz Antalya (=Nürnberger wirtschafts- und sozialgeographische Arbeiten Bd. 30). Nürnberg.
- REICHERTZ, Jo. 1991. Objektive Hermeneutik. In: In: Uwe FLICK u.a. (Hg.). 1991. a.a.O. S. 223-228.
- REYSOO, Fenneke. 1991. Pèlerinage au Maroc: Fête, politique et échange dans l'Islam populaire (= Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie N° 10). Neuchâtel.
- RITTER, Wiegand und Gerd MIELITZ (Hrsg.). 1988. 2. Sitzung des Arbeitskreises „Freizeit- und Fremdenverkehrsgeographie“ in Nürnberg: Berichte und Materialien. Berlin.
- RITTER, Wiegand. 1979. Morgenländische Traditionen im Tourismus. In: RAUH. 1979. a.a.O. S. 113-125.
- RINSCHEDI, Gisbert und Angelika SIEVERS. 1985. Sozialgeographische Untersuchungen zum Pilgerphänomen. In: BÜTTNER, Manfred u.a. (Hg.). 1985. Grundfragen der Religionsgeographie: mit Fallstudien zum Pilgertourismus (=Geographia Religionum, interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie, Bd. 1). Berlin. S. 183-193.
- Ders. 1990. Religionstourismus. In: Geographische Rundschau 42 (1990), 1. S. 14-20.
- SCHULZE, Gerhard. 1993. Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M./New York.
- SECRET, Edmond. 1990. Les sept printemps de Fès: Des airs, des eaux, des lieux – Fès, capitale thermale. Amiens.

- SOPHER, David E. 1967. Geography of religions. Englewood Cliffs, N.J.
- Ders. 1973. Place and Location: Notes on the spatial patterning of culture. In: SCHNEIDER, Louis und Charles BONJEAN (Hg.). 1973. The idea of culture in the social Sciences. Cambridge. S. 101-117.
- Der Spiegel*. 42 (1988), 32. S. 78/79.
- Statistisches Bundesamt (Hg.). ³1995. Klassifikation der Wirtschaftszweige mit Erläuterungen: Ausgabe 1993. Stuttgart.
- STORBECK, Dietrich (Hg.). 1988. Moderner Tourismus: Tendenzen und Aussichten (=Materialien zur Fremdenverkehrsgeographie, Heft 17). Trier.
- TRAUB, Rainer. 1994. Januskopf mit Leib und Seele. In: *Der Spiegel* 33/1994. S. 151-154.
- TYRAKOWSKI, Konrad. 1994. Wallfahrer in Mexiko – eine Form traditionellen Fremdenverkehrs zwischen 'kultischer Ökonomie' und Tourismus. In: *Erkdunde* 48 (1994), 1. S. 60-74.
- WESTERMARCK, Edward. 1926. Ritual and belief in Morocco. Bd. I u. II. London.
- Wilaya de Fès*. 1993. Moulay Yacoub: La ville aux effets therapeutiques multiples (Unveröff. Gutachten). Fès.
- Wilaya de Fès*. o. J. Sidi Harazem: Plan d'aménagement – rapport justificatif. Fès.
- WIRTH, Eugen. 1976. Der Orientteppich und Europa: Ein Beitrag zu den vielfältigen Aspekten west-östlicher Kulturkontakte und Wirtschaftsbeziehungen (=Erlanger Geographische Arbeiten 37). Erlangen.
- Ders. 1979. Theoretische Geographie: Grundzüge einer Theoretischen Kulturgeographie (=Teubner Studienbücher Geographie). Stuttgart.
- Ders. 1992. The concept of the islamic city: Privacy in the islamic east versus public life in western culture. Tübingen.
- WOLF, Klaus und Peter JURCZEK. 1986. Geographie der Freizeit und des Tourismus (=UTB für Wissenschaft/Uni-Taschenbücher 1381). Stuttgart.
- ZNIBER, Mohamed F. 1987. L' architecture moderne. In: EL KASRI, Mustapha MM. und Hassan SQALLI (Hg.). 1987. La Grande Encyclopédie du Maroc; Culture, Arts et Traditions I. S. 220-234.