

Religiöse Überbietung

Elemente zur soziologischen Bestimmung einer Sonderform religiöser Konkurrenzkämpfe im Feld des Islam

Youssef Dennaoui

Beitrag zur Veranstaltung »Religiosität und Religion(en) zwischen Polarisierung und sozialem Zusammenhalt« der Sektion Religionssoziologie

Einleitung¹

In diesem Beitrag wird argumentiert, die internen religiösen wie nichtreligiösen Konkurrenzkämpfe als das entscheidende Element der gegenwärtigen religiösen Situation des Islam zu begreifen, für deren Untersuchung eine *gesellschaftstheoretische* Orientierung notwendig ist. Nicht „der“ Islam als homogener religiöser Sinnblock, sondern die subtilen und mitunter widersprüchlichen religiösen wie nichtreligiösen Konkurrenzkämpfe und die sich daraus ergebenden Themen und Debatten entlang neuartiger gesellschaftlicher Konflikt- und Machtstrukturen sind dabei stärker ins Zentrum der Analyse zu rücken (Dennaoui 2020). Vor diesem Hintergrund bietet sich die soziologische Feldtheorie und das Konzept des Feldes an (Bourdieu und Wacquant 2017; Bourdieu 2011), um Konkurrenzkämpfe um den Islam (und die Muslime) zu beschreiben, ohne von einem essentialistischen Islambegriff auszugehen. Feldtheoretisch geraten dadurch nicht nur zentrale Akteure des orthodoxen Poles im Islam (Traditionalisten, Reformkräfte) in den Blick, sondern auch die mit ihm rivalisierenden islamistischen und salafistischen Gegenpole. Das Ergebnis ist das Bild einer multipolaren Feldstruktur, die unterschiedliche Perspektiven auf „den“ Islam in seiner Relationalität und Konfliktivität erlaubt. Die Pole unterscheiden sich darin nicht nur hinsichtlich ihrer religiösen Deutungen und Interessen (materielle wie symbolische), sondern auch im Hinblick auf ihre Konkurrenzstrategien, die sie entwickeln, um im religiösen Konfliktfall die eigene Islamdeutung im Feld gegen den Widerstand anderer durchzusetzen: gewalttätige Unterdrückung, gegenseitige Rezeption, Kompromisse oder gegenseitige Überbietungen (Weber 2005, S. 39f.; Bourdieu 2011, S. 25 und S. 55). Zu den letzteren hielt Mohammed Arkoun bereits in den 1990er Jahren fest:

„États et Sociétés se livrent ainsi à une *surenchère mimétique* sur le contrôle d'un islam imaginé fonctionnant comme le seul *capital symbolique disponible* après le rejet des mo-

¹ Ich möchte den Organisator/-innen und Teilnehmer/-innen der Veranstaltung der Sektion Religionssoziologie auf dem DGS-Kongress in Bielefeld für anregende Diskussionen herzlich danken. Mein Dank gilt insbesondere auch Patrick Becker und Knut Wormstädt für wertvolle Rückmeldungen sowie Kevin Gillich für zahlreiche Kommentare und das Korrekturlesen des Manuskripts.

dèles occidentaux. Mais aucun des protagonistes n'accède, en fait, à une connaissance historique et théologique du capital symbolique ainsi disputé ; la surenchère mimétique conduit, au contraire, à une déperdition de sens, à une transformation des *signes-symboles* (ayat) religieux légués dans le Coran et l'Expérience de Médine en simples *signaux* ou slogans idéologiques" (Arkoun 2007, S. 179).

Interessant an Arkouns Beobachtungen ist das feldtheoretische Instrumentarium, das er verwendet, um die Situation des religiösen Feldes des nationalstaatlichen Islam zu bestimmen und ihre Konkurrenzkämpfe als „mimetische Überbietungskämpfe“ um die religiöse Kontrollmacht eines „imaginierten Islam“ zu beschreiben. Allerdings werden diese bei ihm begrifflich nicht näher präzisiert: Er stellte zwar fest, dass der Überbietungskampf um den Islam und die Muslime multiple Transformationen am Islam vornimmt und ihn dadurch verwandelt (Arkoun 2018; Arkoun und Maila 2003), aber eine soziologisch gehaltvolle Überbietungskategorie oder gar eine Überbietungstheorie, die den Blick auf die Besonderheiten religiöser Konkurrenz- und Machtkämpfe im Feld des Islam lenkt, steht noch aus. Es lohnt sich deshalb, Arkouns Überbietungsthesen aus dem feldtheoretischen Analyserahmen erneut zu reflektieren und nach einer für den Islam passenden Konzeption von religiösen Konkurrenzkämpfen zu fragen. Dabei werde ich wie folgt vorgehen: In einem ersten Schritt wird das Feldkonzept als Analyserahmen von religiösen Konkurrenzen, Deutungsmachtkämpfen und -konflikten konzipiert. Hierbei wird das Phänomen „religiöse Überbietung“ als eine Sonderform von religiösen Konkurrenzen bestimmt. Danach werden Beispiele von religiösen Konflikten aus dem Feld des Islam in Marokko herangezogen, um die multiplen Verwendungsweisen von Überbietungsstrategien in ihrem Kontext relational zu rekonstruieren. Das Ziel dieser theoretisch wie empirisch geleiteten ersten Reflexion besteht darin, Elemente einer soziologisch gehaltvollen Überbietungskategorie zu gewinnen, um auf subtile Formen religiöser Konkurrenzkämpfe im Feld des Islam hinzuweisen und auf ihre möglichen Folgen (Polarisierung, Radikalisierung) hin zu befragen.

Das religiöse Feld als Ort von Deutungsmachtkonflikten² und Überbietungskämpfen

Das Konzept des religiösen Feldes hat Pierre Bourdieu im Zuge seiner intensiven Beschäftigung mit der Religionssoziologie Max Webers (Weber 2005, 2009) entworfen und theoretisch wie empirisch in zahlreichen soziologischen Studien fundiert (Bourdieu 2011; Bongaerts 2008; Witte 2014). Das Feld als analytisches Konzept stellte für ihn eine Möglichkeit dar, die historische Genese sozialer Strukturen und Institutionen als Folge von materiellen Konkurrenz- und Machtkämpfen zu beschreiben und zu analysieren, ohne ihre symbolische Dimension zu vernachlässigen. Im Allgemeinen besteht ein Feld aus Relationen zwischen strukturellen Positionen, die objektiv mit diskursiven Stellungnahmen von Akteuren zusammenfallen (Müller 2014; Witte 2017). Die diskursive Vermittlung zwischen den beiden Ebenen (Positionen/Stellungnahmen) erfolgt in den zahlreichen Feldern des Sozialen allerdings unterschiedlich. Je-

² Ich spreche hier von „Deutungsmacht“, um den Blick auf jene Form von Macht zu lenken, die ihre Wirkung nicht primär auf der Ebene materieller Interessen entfaltet, sondern auf der Ebene des religiösen Wissens angesiedelt ist und deren Sinn vor allem in der Möglichkeit besteht, ideelle Kompetenzen und diskursive Ressourcen einzusetzen, um eine kohärente religiöse Weltsicht zu formulieren, diese für die eigene Anhängerschaft in ihrer sozialen Position aufzubereiten und gegen konkurrierende Positionen zu verteidigen. Zu einer umfassenden Diskussion des Konzepts der Deutungsmacht vgl. Schulz 2006, S. 69; Witte 2017; Stoellger 2014; Stoellger und Kumlehn 2016. Religiöse Deutungsmachtkämpfe verhalten sich dabei wie einfache Konkurrenz- und Machtkämpfe und können jederzeit in religiöse Spannungen und Konflikte umschlagen (Deutungsmachtkonflikte). Ausführlicher hierzu Dennaoui 2022.

doch sind es stets die Akteure, die, kraft ihrer habituellen Dispositionen, Interessen, Kapitalien und Strategien, das soziale Netz des Feldes als Kampfarena aufspannen und dynamisieren. Felder sind demnach:

„Arenen der Produktion, der Zirkulation, der Aneignung und des Tausches von Gütern, Dienstleistungen, Wissen oder Status, ebenso wie die konkurrierenden Positionen, die von Akteuren in ihrem Ringen um die Akkumulation, den Tausch und die Monopolisierung dieser unterschiedlichen Kapitalformen eingenommen werden“ (Swartz 2012, S. 166).

Im religiösen Feld sind die Akteure religiöse Professionelle sowie Laienfraktionen, die untereinander in sozialer und sachlicher Hinsicht keine homogene Gruppe bilden. Zwischen ihnen herrschen geregelte wie unregelte Konkurrenz- und Machtkämpfe um das *Monopol* auf die Deutung und Verwaltung der Heilsgüter und -botschaften, das auf der einen Seite zur legitimen Ausübung *religiöser Macht* und auf der anderen zur sachkundigen Bedienung religiöser Bedürfnisse der Laienfraktionen befähigt. Der Erfolg und vor allem die Macht einer religiösen Heils- und Glaubensdeutung entscheidet sich maßgeblich daran, ob es den Spezialisten gelingt, auf die Glaubensbedürfnisse ihrer Adressaten auf angemessene Weise zu reagieren und dadurch „dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltansicht der Laien zu nehmen, in dem sie ihnen einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt“ (Bourdieu 2011, S. 17, Hervorhebung im Original). Zentrale Voraussetzung dafür bildet die religiöse Arbeit, welche „mit institutioneller und nicht-institutioneller Macht ausgestattete Produzenten und spezialisierte Wortführer verrichten, um mittels eines bestimmten Typs von *Praxis* oder *Diskurs* auf eine besondere Kategorie von Bedürfnissen zu antworten, die bestimmten sozialen Gruppen eigen sind“ (Bourdieu 2011, S. 37, Hervorhebung von Y.D.). Die von ihnen erbrachten religiösen Leistungen können sowohl diskursiv (bspw. theologische Deutungen) als auch praktisch (bspw. religiöse Dienste) auf diese religiösen Bedarfe und Interessen reagieren, die im Feld in vielfältiger sozialer Form (Herrscher, Beherrschte) vorkommen und stets Gegenstand von religiösen Feldkämpfen bleiben, denn die religiösen Interessen sind nach Bourdieu „nicht als primäre, dem Feld vorausgesetzte zu denken, sondern als geformt in den Praktiken und Kämpfen des Feldes“ (Wienold und Schäfer 2012, S. 70) zu begreifen. Die sozial und politisch umkämpfte Konstitution religiöser Interessen der unterschiedlichen Laienfraktionen und ihrer Befriedigung durch religiöse Experten bildet bei Bourdieu daher die Ausgangslage seiner Analysen des religiösen Feldes.³ Damit wird bei ihm eine rein semiologische Lesart religiöser Konkurrenzkämpfe vermieden, weil „die inhaltliche Gestaltung der Heilsbotschaften an die unterschiedlichen Interessengruppen und ihre Kämpfe rückgebunden wird“ (Bongaerts 2008, S. 97). Verlauf und Ausgang der religiösen Konkurrenzkämpfe hängt wiederum maßgeblich vom religiösen Kapital (religiöses Wissen, Status, Kompetenzen usw.) der Experten ab, das Bourdieu als die Grundlage religiöser Macht schlechthin zu begreifen sucht:

„Das religiöse Kapital, über das die unterschiedlichen religiösen Instanzen, Akteure oder Institutionen, im Konkurrenzkampf um das Monopol über die Verwaltung der Heilsgüter und der legitimen Ausübung der religiösen Macht verfügen, ist entscheidend für die Natur, die Form und die Durchsetzungskraft der Strategien, welche diese Instanzen in den Dienst der Befriedigung ihrer religiösen Interessen stellen können, sowie für die Funktionen, die sie innerhalb der Teilung der religiösen Arbeit übernehmen“ (Bourdieu 2011, S. 62).

³ Feldanalytisch hat er dies in seiner Studie „Die Heilige Familie: Der französische Episkopat im Feld der Macht“ exemplarisch dargelegt (vgl. hierzu Bourdieu 2011, S. 92–224). Die Analyse der Beziehungen des religiösen Feldes zum Feld der Macht (gesellschaftlichen Kräfte, Verhältnis zu anderen Feldern wie Politik, Recht und Staat) bilden bei Bourdieu den ersten Schritt seiner empirischen Vorgehensweise.

Weder Professionelle noch Laien sind bei Bourdieu als Homogene oder statische Gruppe begriffen. Vielmehr besteht das religiöse Feld aus einer Vielzahl von professionellen Akteuren und Laienfraktionen (Gläubige), die untereinander in objektiven dynamischen Konkurrenzbeziehungen stehen. Dabei sind „Experten wie auch Gläubige in einem permanenten Kampf um Geltung und Anerkennung, Distinktion und Grenzziehung, Kritik und Konkurrenz, Sakralisierung und Desakralisierung verwickelt“ (Karstein 2019, S. 498). Auf der Seite der Experten stehen sich die etablierte Institution (Orthodoxie) und kritische Herausforderer (Heterodoxie) gegenüber, die bei Bourdieu, im Anschluss an Max Weber, als „Priester“ und „Prophet“ bzw. „Magier“ idealtypisch konstruiert sind. Sie stellen auf diese Weise *Pole* und *Gegenpole* für unterschiedliche religiöse Stellungnahmen und Interessen dar. Während für den Propheten „Hierarchien und Kompetenzabgrenzungen“ fremd bleiben, zeichnet sich der bürokratische Verwaltungsapparat der Priesterschaft „als Körperschaft speziell ausgebildeter Kultusbeamter“ (Bourdieu 2011, S. 18) aus und ist durch diese Eigenschaft gegenüber dem Propheten im Vorteil, der nur Erfolg haben kann, wenn es ihm gelingt, seinen institutionellen Nachteil durch die Bildung einer eigenen Gemeinde auszugleichen und dadurch die eigene Botschaft sozial zu verankern. Die Deutungsmacht des Propheten besteht zudem in der Kompetenz, die religiöse Ordnung der Situation sozial und symbolisch so zu *überhöhen* und ein Gegenangebot zu formulieren, dass dieses für die unterschiedlichen Laienfraktionen als Keim künftiger Religiosität attraktiv erscheint. Das erklärt wiederum, warum der prophetische Diskurs mit einer Reihe von Techniken arbeitet, wie: Mehrdeutigkeiten, Anspielungen, Auslassungen und Euphemismen, um sämtliche Erwartungen und die spezifischen religiösen Interessen eines großen Publikums (Herrscher wie Beherrschte gleichermaßen) zu bedienen. Die außeralltägliche Erscheinung des Propheten und seine Fähigkeit, bestehende Praktiken religiös umzudeuten, bringt zwar diesen in eine bessere Konkurrenzposition gegenüber der Institution, aber der Ausgang der Konkurrenzkämpfe wird nicht nur durch die symbolische Attraktivität der neuen ethischen Botschaft bestimmt, sondern durch weitere Faktoren, wie zahlmäßige Stärke oder interne Mobilisierungsfähigkeit einer eigenen Gefolgschaft.

Gegen die Anfechtungsstrategie des Propheten reagiert die Institution zunächst rein institutionell. Ihre Überlegenheit bleibt durch ihren Institutionalisierungsvorsprung bestehen, der ihr erlaubt, die religiös institutionalisierte Ordnung gegen heterodoxe Angriffe zu verteidigen und den Laien, die für die Institution im Deutungsmachtkampf als das unbekannte und unsichere Element fungieren, religiös entgegenzukommen und sie auf diese Weise „religiös zu lenken“ (Bourdieu 2011, S. 26), ohne die symbolische Einheitlichkeit, Kohärenz und Distinktion ihrer religiösen Botschaft aufzugeben. Die Institution steht nicht nur für das Monopol auf die Verwaltung des religiösen Kapitals, sondern auch für die Gewährleistung seiner kontinuierlichen Geltung und vor allem für „die Wahrung und Wiederherstellung des symbolischen Marktes auf dem es gültig ist“ (Bourdieu 2011, S. 65). Dies geschieht indem sie ständig jene Gruppe von Laien, die für die Geltung und Zirkulation der Botschaft notwendig sind, an sie bindet, sie diszipliniert, kontrolliert und von ihrem Gegenteil unterscheidet und religiös aufwertet oder indem sie sich die heterodoxe Botschaft aneignet und sie auf ihre Weise institutionalisiert. Das Scheitern bei der institutionellen Bindung der Laien hat in der Regel Einbußen in Bezug auf das eigene religiöse Kapital und die eigene Autorität zur Folge und führt zu Deutungsmachtverschiebungen auf der Ebene der religiösen Kräfteverhältnisse im Feld (ausführlicher dazu Dennaoui 2022).

Münden religiöse Konkurrenzen in religiöse Konflikte, so muss sich das religiöse Kapital im religiösen „Ernstfall“ (Assmann 2017, S. 119) bewähren und ist deshalb in religiösen Auseinandersetzungen sowohl Mittel als auch Ziel, Waffe und umkämpftes Objekt zugleich (Bourdieu und Wacquant 2017, S. 128). Sein Umfang und seine Formen sowie seine inhaltliche Qualität entscheiden am Ende über „die Durchsetzungskraft der Strategien“, die von den Protagonisten eingesetzt werden, um den religiösen Konflikt friedlich für sich zu entscheiden, wenn die religiöse Konkurrenz nicht vorher gewalttätig ausgeschaltet wird. Wird der Konflikt friedlich und in religiöser Weise ausgetragen, so kann das nach Bourdieu im

Anschluss an Max Weber (Weber 2005, S. 39f.) auf vielfältige Weise geschehen: Zugeständnis, Kompromiss, Einverleibung und religiöse Überbietung (Bourdieu 2011, S. 25 und S. 55). Letztere wird von ihm wie von Weber im Sinne religiöser Überschreitung bzw. Überhöhung verwendet. Bourdieu zufolge tendieren religiöse Konflikte in Krisensituationen zu besonderen *Verschärfungen* oder sogar zu *extremistischen* Überschreitungen gegenüber der etablierten Institution, die ihren Ausdruck bspw. darin finden, sich auf die „Suche nach einer direkten Gottese Erfahrung“ (Bourdieu 2011, S. 74) zu machen und dadurch die religiöse Botschaft in ihrer institutionellen Praxis *fundamental* herausfordern.

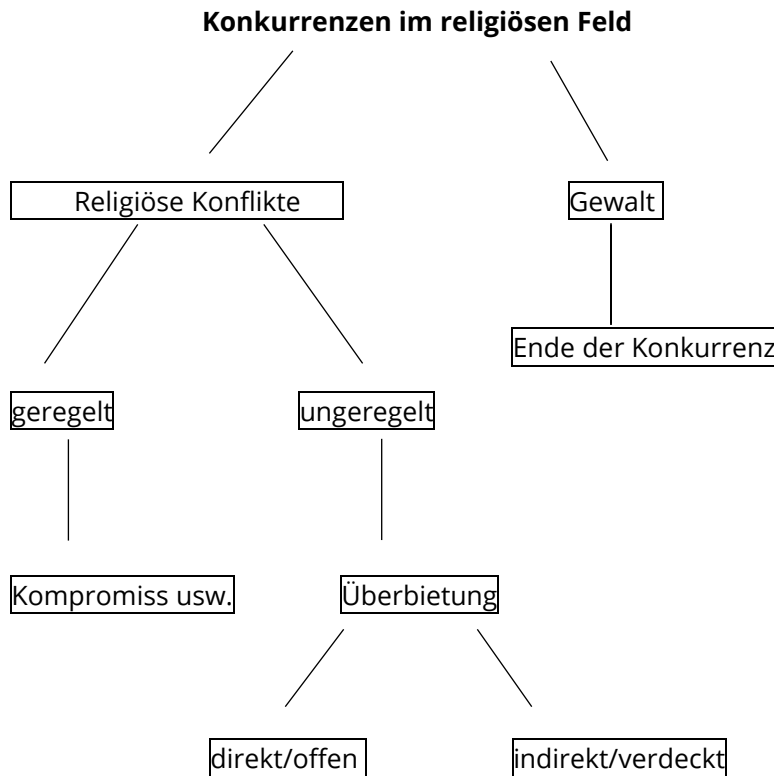


Abb. 1: Austragungsformen religiöser Konkurrenzen und Konflikte im Anschluss an Weber, Bourdieu und Simmel. Eigene Darstellung in schematischer (nicht inhaltlicher) Anlehnung an Thomas Kern und Insa Pruiskens (2018, S. 32).

Obwohl Bourdieu das Überbietungskonzept im Anschluss an Weber als selbsterklärend verwendet und weitgehend unreflektiert lässt, so sind meines Erachtens in seiner feldanalytischen Vorgehensweise viele Hinweise enthalten, die bei der theoretischen Bestimmung von religiöser Überbietung, als eine Sonderform religiöser Konkurrenzen, hilfreich sind. Überbietungsdiskurse und -praktiken stellen demnach nicht den Regelfall, sondern unregelmäßige Strategien religiöser Konkurrenzen dar, die in Krisensituationen und Konfliktzeiten verstärkt auftreten. Sie kommen zudem bei heterodoxen Kräften vermehrt vor, die nur eine Chance auf Erfolg haben, wenn es ihnen gelingt, die etablierte religiöse Ordnung zu überbieten, ohne die religiöse Tradition vollständig zu verlassen. Der Überbietungsangriff ist deshalb primär auf das tradierte religiöse Kapital der Institution ausgerichtet, das ihr die religiöse Macht verleiht. Überbietung als Konkurrenzstrategie bietet aber auch für die Institution ein Instrument, um den Konkurrenzkampf nach den Erfordernissen der Situation auf unregelmäßige Strategien umzustellen und damit dem Gegner mit seinen eigenen Waffen zu begegnen.

Wegen ihrer Steigerungslogik können Überbietungshandlungen deshalb zu den strategischen Mitteln religiöser Konfliktverschärfung gezählt werden. Werden religiöse Konflikte durch Überbietungsstrategien zur Eskalation gebracht, so ist davon auszugehen, dass diese trotzdem unter der Schwelle gewaltförmiger Lösungen bleiben, also nur in religiöser Sprache und sonstigen religiösen Praktiken ausgetragen werden (Siehe Abb. 1).⁴ Sie können auf einer höheren Ebene sachlich „verhandelt“ (theologische Distinktionskonflikte unter Experten), sozial delegiert (Laienkonflikte) oder einfach zeitlich in die Zukunft verlagert werden (offene Konflikte). Es entstehen auf diese Weise Konfliktkontexte, in denen Überbietungskämpfe unterschiedlich ausgetragen werden, mit unterschiedlichen Dynamiken, Logiken und Verlaufsformen. Ohne Kontexteinbettung sind religiöse Überbietungsereignisse deshalb nicht zu begreifen.

Religiöse Überbietungskontexte im Feld des Islam am Beispiel Marokko: Erste Befunde und Analysen⁵

Das religiöse Feld des Islam in Marokko kann als multipolar bezeichnet werden. Die *zentralen Pole* sind: staatszentrierter Islam (Traditionalismus und säkulare Kräfte), Islamismus/politischer Islam, Salafismus. Auch innerhalb der jeweiligen Pole bestehen interne Polkämpfe. Zwischen und innerhalb der jeweiligen Pole bestehen also je nach Situation und Thematik unterschiedliche, geregelte wie ungeregelte, religiöse Konkurrenz- und Deutungsmachtkämpfe um den Islam und die Muslime, die meines Erachtens als stabiles Element im Feld zu bezeichnen sind. Eine Besonderheit des religiösen Feldes des Islam in Marokko besteht in der Überlagerung von staatlichen Prozessen der Retraditionalisierung⁶ und der Modernisierung, die sich in ihren Dynamiken der Bewahrung und Veränderung ständig überschneiden und Gegenreaktionen unterschiedlichster Art hervorrufen (Islamismus, Salafismus usw.). Diese Besonderheit wird vor allem von der zentralen religiösen Institution des Landes verkörpert: *Imarat al-Mouminin*. Sie verbindet auf eigenständige Weise islamische Auffassungen der Legitimität von Herrschaft (Monarch als Nachfahre des Propheten Mohammed) mit lokalen traditionellen Herrschaftstraditionen (*al-Makhzen*) sowie modernen Verwaltungs- und Organisationsstrukturen.⁷ Der Monarch ist also „commandeur des croyants, descendant du Prophète et chef d'une organisation bicéphale composée d'un makhzen traditionnel et d'une administration moderne“ (Tozy 1999, S. 40). Die Einrichtung des *Imarat al-Mouminin* bestimmt indes nicht direkt über religiöse und religionspolitische Fragen, sondern sie hatte zu unterschiedlichen Zeiten religiöse Spezialistengruppen (*Ulama/Fuqaha*), die u.a. für die Produktion von religiösem Wissen und religiösen Autoritätsstrukturen zuständig waren und in dieser Funktion eine relative Autonomie gegenüber den Herrschenden für sich in Anspruch nehmen konnten, ohne ganz der Gefahr ihrer Instrumentalisierung zu entgehen (Geertz 1995; Eickelman 1985).

⁴ Die Gewaltoption gilt generell als eine außerhalb der Konkurrenz liegende Konfliktlösungsstrategie. Sowohl Max Weber als auch Georg Simmel betonen den friedlichen Charakter der Konkurrenz: Konkurrenz wird deshalb bei Weber „als formal friedliche Bewerbung um eigene Verfügungsgewalt über Chancen geführt [...], die auch andere begehren“ (Weber 2014, S. 27). Und für Simmel gilt „Wer den Gegner unmittelbar beschädigt oder aus dem Weg räumt, konkurriert insofern nicht mehr mit ihm“ (Simmel 1983, S. 174). Ob religiöse Überbietungsprozesse in die Gewalt führen, bleibt allerdings eine empirische Frage, der ich im Rahmen eines vom BMBF-geförderten Projektes mit dem Titel: „Religiöse Deutungsmachtkonflikte und Überbietungskämpfe im globalen Feld des Salafismus“ nachgehe.

⁵ Für diesen Beitrag wurde auf die Transliteration arabischer Begriffe verzichtet.

⁶ Im sunnitischen Islam Marokkos wird auf religionsrechtlicher Ebene traditionell der malekitischen Rechtsschule der Vorzug gegeben; auf der Ebene der dogmatischen Ausrichtung des Glaubens (*Aqida*) wird die ascharitische Lehre als maßvoll (*Wasatiyya*) angesehen, während auf der Ebene der religiösen Praxis der Einfluss der Sufi-Praktiken (*Tasawwuf*) in großen Teilen Marokkos prägend und offiziell anerkannt ist.

⁷ Zum Begriff „*al-Makhzen*“ im marokkanischen Kontext vgl. nur Laroui 1977, S. 8ff.

Diese machtvolle Position des *Amir al-Mouminin* (Führer der Gläubigen) wurde in den Verfassungen Marokkos seit 1962 verfassungsrechtlich kontinuierlich verfestigt. Neben den politischen Aufgaben als oberster Vertreter des Staates hat der Monarch in seiner Eigenschaft als *Amir al-Mouminin* weitreichende Aufgaben und Kompetenzen, die religiös und politisch unterschiedlich beschrieben und legitimiert werden. Aus dieser Doppelfunktion erwächst eine ganz besondere Herrschaftsposition, die das Religiöse mit dem Politischen verfassungsrechtlich im Monarchen *ad personam* verbindet, sie jedoch auf staatspolitischer Ebene institutionell trennt und ausdifferenziert. Diese verfassungsrechtlich konstruierte Einheit von religiöser und politischer Macht erweist sich stets als problemlösend und konfliktgenerierend zugleich. Problemlösend, weil sie den unterschiedlichen Laienfraktionen ein religiöses Angebot macht, das sich durch historische und religiöse Kontinuitäten auszeichnet, keine Legitimitätsdefizite aufweist und deshalb zur Monopolbildung religiöser Anliegen berechtigt zu sein scheint. Konfliktgenerierend wiederum, weil das religiöse Monopol des *Imarat al-Mouminin* auf politischer Ebene eingesetzt wird, um mit religiös orientierten Oppositionellen zu interagieren. Dabei verfügt die zentrale religiöse Institution über alle denkbaren institutionellen und strategischen Handlungsoptionen: Sie kann ihre wechselnden Gegner (Islamisten, Salafisten und zeitweise auch Kommunisten) einfach repressiv unterdrücken und dadurch aus dem religiösen Wettbewerb verdrängen, diese instrumentalisieren, gegeneinander ausspielen oder ihre Positionen zu ihren eigenen machen. Dagegen scheint die Überbietungsoption eine beliebte Strategie der im Konkurrenzkampf strukturell unterlegenen Gruppen zu sein, wie die folgenden Beispiele zeigen:

Abdessalam Yassine (1928–2012) ist der Begründer der „Vereinigung für Gerechtigkeit und Wohltätigkeit“ (1987), die als die einflussreichste islamistische Organisation in Marokko gilt. Der Beginn der Konfrontation zwischen Yassine und dem Staat lässt sich mit dem offenen Brief datieren, den Yassine bereits im Jahr 1974 an König Hassan II persönlich richtete. Der Brief mit dem Titel „*Al-islam aw at-tufan*“ (Der Islam oder die Sintflut) wurde als ein frontaler Angriff auf die religiöse Autorität der *Imarat-al-Mouminin* registriert. Den Anlass für das Verfassen des Briefes leitete Yassine aus seiner Pflicht als Muslim ab, dem Herrscher *Nasiha* zu erteilen, also den gutgemeinten Ratschlag.⁸ Yassine schildert in dem Brief in einer religiösen und politisierten Sprache den ungerechten Zustand, in dem sich das Land befindet und beschreibt ihn als „*Fitna*“ (interne Spaltung der Gemeinschaft der Muslime) und „*Jahiliyya*“ (Zustand der Unwissenheit) (Yassine 2000, S. 41), dem nur die Wiederherstellung der gerechten islamischen Herrschaft – mit der islamischen Scharia als Fundament – ein Ende setzen kann. Er stellt sogar den islamischen Glauben des Monarchen in Frage und fordert ihn ausdrücklich zur „*Tauba*“ (reumütige Rückkehr zu Gott) auf (Yassine 2000, S. 50). Yassine positioniert sich dabei als eine Instanz, die zwischen den wahren- und durch ihre Taten vom Islam abgefallenen Muslimen trennen kann (Yassine 2000, S. 104). Religiöse Autoritäten des Landes (*Ulama*) macht er dafür verantwortlich, dass der Islam auf eine verfälschte und unbrauchbare Art und Weise verbreitet wird. Salafistischen Predigern, die zu diesem Zeitpunkt in der Stadt Marrakech, in der auch Yassine lebte, bereits aktiv waren und mit denen er in Verbindung stand, wirft er vor, mit ihrer Betonung von Detailfragen des Glaubens und ihrer Ablehnung der anerkannten Rechtschulen, die Muslime zu verwirren und für weitere Spaltungen zwischen ihnen zu sorgen. Säkulare (kommunistische und liberale) Organisationen und Parteien werden als Wortführer des Unglaubens (*Ilhad*) bezeichnet und in dem Brief als Hauptverantwortliche für den Niedergang des Islam in Schulen und Universitäten ausgemacht. Mit diesem öffentlichen, religiös begründeten Angriff definiert Yassine das gesamte Zentrum der religiösen Macht und große Teile der politischen Elite aus der Sphäre des Glaubens heraus (Yassine 2000, S. 72f.) und stellt ihr seine Vision einer gerechten und legitimen

⁸ „*Nasiha*“ und Kritik („*Naqd*“) sind nicht identisch. „*Nasiha*“ bildet eine Voraussetzung für moralische Rechtschaffenheit („*Istiqaama*“) und wird in der Regel nicht öffentlich erteilt. Dagegen ist „*Naqd*“ (Kritik) auf die öffentliche Kontroverse und Gegenrede angelegt. Die religiöse Pflicht zur „*Nasiha*“ kann jedoch moralisch-politisch aufgeladen werden, wie Asad am Beispiel der Debatten in Saudi-Arabien zeigt (Asad 1997, S. 212).

islamischen Ordnung entgegen (Yassine 2000, S. 93ff.), die angibt, im Koran die ultimative Orientierung für religiöse, spirituelle, politische, soziale und individuelle Probleme der Menschen zu erkennen. Yassines Islamvorstellung wird am Ende des Briefes in zehn Leitprinzipien zusammengefasst, die er als die Grundlage der prophetischen Methodik (*al-Minhaj an-nabawi*) zur Erlangung von Gerechtigkeit (*Adl*) und Wohltätigkeit (*Ihsan*) begreift und auf diese Weise zur Erneuerung des Islam (*Tajdid al-Islam*) aufruft (Yassine 2000, S. 132). Federführend darin sollten jene religiös fromm Gelehrten (*Ulama*) sein, die ihre Aufgabe als eine Fortsetzung der Arbeit des Propheten begreifen und ihre „leuchtende Energie“ (*Taqa Noraniyya*) aus dem Befolgen koranischer Offenbarung beziehen.

Yassine glaubt an die Kraft und Wirkung der „symbolische[n] Energie“ (Bourdieu 2011, S. 66) seiner Botschaft, die er als etwas Spirituelles empfindet und die ihm die Fähigkeit zu verleihen scheint, die etablierte religiöse Ordnung zu „entnaturalisieren“ (Bourdieu 2011) und dadurch als willkürlich vorzuführen (Bourdieu 2011, S. 68). Dadurch erscheint die religiöse Institution des *Imarat al-Mouminin* nicht mehr länger als unantastbar, wie es in der marokkanischen Verfassung von 1971 noch stand. Der Angriff von Yassine zielte vor allem darauf, die Person des Monarchen zu desakralisieren und vom Islam zu entkoppeln (Zeghal 2005, S. 111). Damit untermauert er seinen Anspruch auf die kompetente und außerinstitutionalisierte Ausübung religiöser Deutungsmacht. Er tut es aber so, dass er das prophetische Modell, das dem Monarchen als Legitimierung seiner religiösen Macht dient, nicht anzweifelt, sondern dieses auch zur Grundlage seines eigenen Deutungsmachtanspruches macht und es dadurch seiner Singularität beraubt. Die „Dialektik der Distinktion“ (Bourdieu 2011, S. 70), die Bourdieu als zentrales Merkmal von Konkurrenzpraktiken in höheren theologischen Kreisen hervorhebt, wird hier durch eine Dialektik der Imitation erweitert. Durch die mimetische Konstruktion einer parallelen Sakralität zielt die Konkurrenzstrategie Yassines darauf, das religionspolitische Monopol des Monarchen über den Islam und die Islamizität des *Imarat al-Mouminin* in Frage zu stellen und dabei die Authentizität seines Angebotes aus den gleichen religiösen Symboltraditionen, sakralen Abstammungslinien und Heiligen Texten *überbietend* neu zusammensetzen und für die eigene Anhängerschaft als etwas Reines und Authentisches zu präsentieren (Zeghal 2005, S. 111). Hier lässt sich meines Erachtens von einer „mimetischen Überbietung“ (Arkoun 2007, S. 179) sprechen, weil sie die religiösen Institutionen Marokkos nicht neu erfindet, sondern diese nachahmungsförmig bestätigt, jedoch alternativ vorführt, wie sie idealerweise sein sollten.

Als Reaktion auf Yassines Überbietungsangriff auf das religiöse Kapital des *Imarat al-Mouminin* und in Folge weiterer religiöser Spannungen im globalen Kontext des Islam⁹ wurden in Marokko erste religiöse und politische Reformen eingeleitet. Die Errichtung eines „*Conseil supérieur des Oulémas*“ (1982), das hier sowohl gegen die internen islamistischen Herausforderer als auch gegen den externen religiösen Einfluss (Wahhabismus, Schiitische Aktivitäten aus Iran nach der Revolution) eine ideologische Gegenfront bilden sollte, erweist sich im Laufe der 1980er Jahre wegen der langen Marginalisierung und symbolischen Degradierung der traditionellen Gelehrten als unzureichend und angesichts der zunehmenden Attraktivität islamistischer und salafistischer Akteure als ungenügend und unzeitgemäß. Als die repressiven (Gefängnis, Psychiatrie, Hausarrest usw.) und auch präventiven Maßnahmen (religiöse Reform von 1981) nicht halfen, wurden die salafistischen Gegner Yassines gegen ihn mobilisiert.¹⁰ Salafistischen Akteuren, die bis dahin als unorganisiert galten, wurden infolgedessen große Spielräume und

⁹ Die Jahre zwischen 1979 und 1981 wurden durch vier zentrale Ereignisse markiert: Die Ermordung des damaligen ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat durch Mitglieder der Muslimbruderschaft (1981), die islamisch-schiitische Revolution im Iran (1979), der terroristische Angriff radikal-salafistischer Gruppen um Guhaiman al-Utaibi auf das höchste islamische Heiligtum in Mekka in Saudi-Arabien (1979) und der Einmarsch der damaligen Sowjetunion in Afghanistan (1979). Reinhard Schultze spricht zurecht von „Anni horribiles in der islamischen Welt: 1979–1989“ (Schulze 2016, S. 20).

¹⁰ Yassine hat bereits in seinem Brief an den König den Salafismus als eine irreführende und radikale Lehre scharf kritisiert (Yassine 1974, S. 134f.). Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sich salafistische Akteure aus den unterschiedlichsten Strömungen leicht gegen Yassine mobilisieren ließen.

Entfaltungsmöglichkeiten eingeräumt. Die Unterstützung erfolgte in Form der Duldung der finanziellen Hilfen aus Saudi-Arabien, über die Genehmigung von eigenen Koranschulen und Moscheen, bis hin zur Verbreitung von zentralen Schriften wahhabitischer Gelehrter. Zentrale Figuren in diesem Kontext der 1980er Jahre waren Taqi ad-Din Al-Hilali (1893–1987) und sein Schüler Mohammed Al-Maghraoui (*1948). Während Al-Hilali noch in verdeckter Weise Stellung gegen Yassine bezog und sein Programm als einen Irrweg ansah, den Muslime vermeiden sollten (Lauzière 2016, S. 229f.), hat Al-Maghraoui, seine Kritik offen entfaltet und entlang der folgenden Themen weiter verschärft: Yassines vermeintliche Nähe zum schiitischen Islam, die sufistische Ausrichtung seiner Botschaft und die damit verbundenen „nicht-islamischen“ Neuerungen (*bida'a*) sowie seine Kritik an den religiös und politisch legitimierten Institutionen des Staates (Darif 2010, S. 120ff.). Damit übernahm Al-Maghraoui in seiner Konfrontation mit Yassine und seinen Anhängern die Rolle des ideologischen Scharfmachers, der in indirekter Stellvertretung dem Konkurrenzkampf im Überbietungsmodus gegen den Islamisten Yassine neue Konturen verlieh:

„Maghraoui arrive à la conclusion selon laquelle la pensée théologique d'Abdeslam Yassine n'a rien à voir avec l'Islam, puisque c'est une méthodologie soufie contraire à la méthodologie du prophète (Al Minhaj Annabaoui). Par conséquent, Maghraoui rejette Yassine et son association qui ne peuvent appartenir, selon lui, à l'Islam. Cependant, il est légitime de s'interroger si Maghraoui les rejette de l'Islam ou du salafisme ? en tout cas, cette ambiguïté sert les intérêts des salafistes qui combattent les Islamistes à la place des autorités“ (Darif 2010, S. 124).

Dem marokkanischen Soziologen Mohamed Tozy ist hier zuzustimmen, da er hier die Praxis einer *ideologischen Überbietung* des Staates beobachtete, welcher nicht nur in die eigene religiöse Politik investierte (Ausbildung von neuen Lehrkräften, Kontrolle von Moscheen usw.), sondern salafistisch-wahhabitische Prediger förderte, um einen gewissen ideologischen Ausgleich mit den Islamisten zu etablieren und je nach Bedarf durch ein *mehr vom Gleichen* zu überbieten. Die islamistische Herausforderung wurde auf diese Weise mit den Mitteln bekämpft, an denen sie sich selbst bediente. Sie verlangte vor allem „de préparer des réponses crédibles sur le plan religieux, voire de faire de la *surenchère idéologique* en prônant un islam rigoriste, et donc de soutenir et de responsabiliser les seuls acteurs capables de jouer ce rôle“ (Tozy 1989, S. 43). Und dies ist für Tozy nicht überraschend, denn: „Pour des raisons politiques, la monarchie a, dès l'indépendance, choisi de s'appuyer sur des forces sociales et culturelles conservatrices (le monde rural, les oulémas traditionalistes) et sur une conception ‚fondamentaliste‘ de la religion“ (Tozy 2009, S. 66). Die staatliche Religionspolitik greift also hier nicht nur auf institutionelle Ressourcen zurück, um ihrem Herausforderer Yassine und anderen islamistischen Kräften auf religiöse Weise entgegenzuwirken, sondern spielt die möglichen Herausforderer gegeneinander aus, um ein gewisses Gleichgewicht zwischen den unterschiedlichen Kräften zu etablieren und die Position der zentralen religiösen Institution als eine stabile Kraft des Ausgleiches und der Moderation zu inszenieren (Darif 2010, S. 99).¹¹

Feldtheoretisch ist die schnelle Verbreitung und Radikalisierung des Salafismus in Marokko seit den 1990er Jahren als eine *Nebenfolge* dieser religiösen und nichtreligiösen Überbietungskämpfe noch zu konzipieren, ohne die externen Einflussfaktoren (ideologische Expansionspläne Saudi-Arabiens nach 1979, Irakkrieg 1990/91 und die Folgen) aus dem Blick zu verlieren (ausführlicher dazu Dennaoui 2022). Die Strategie marokkanischer Salafisten der ersten Stunde bestand vor allem darin, im Schatten religiö-

¹¹ Historisch gesehen hat die religiöse Staatsmacht in Marokko ihre zahlreichen und wechselnden Gegner immer gegeneinander auszuspielen versucht, wie Clifford Geertz in seiner Studie über das religiöse Feld in Marokko aus dem Jahr 1968 schreibt: „Sultans collected anti-sufis around them as they collected sufis, anti-legists as they collected legists, reformers as they collected anti-reformers, playing them off against one another and attempting to keep them all centered on his, the Sultan's, person as the First Muslim of the country“ (Geertz 1995, S. 72).

ser Überbietungskämpfe zwischen dem Staat und den Islamisten des Landes eine eigene Position zu beziehen, die ihnen erlaubt, ihre religiöse Ideologie zu verbreiten und dabei eine Salafisierung von unten zu betreiben. Dies ist allerdings eine Strategie, die nicht aufgeht, ohne das ganze Arsenal theologischer und religionspraktischer, also auch körperlicher, Reinheits- und Distinktionszwänge auf die Spitze zu treiben, was am Ende eine penetrante Salafisierung ganzer Gesellschaftsbereiche und Öffentlichkeiten zur Folge hatte. Auf diese Weise konstruieren sie sich in verschiedenen Hinsichten als sichtbaren Gegenpol mit eigener Deutungsmacht, nicht nur zu Yassine und seiner Vereinigung, sondern im Laufe der Zeit auch zu den religiösen traditionellen Einrichtungen des Staates. Das Ergebnis war die Emergenz einer religiösen Weltsicht, die das eschatologische Modell einer „erretteten Gruppe“ propagiert und per Selbstdefinition auf Polarisierung – und unter Umständen auch Konfrontation – angelegt ist, wie die terroristischen Ereignisse von Casablanca 2003 gezeigt haben.

Der Staat nahm diese dann zum Anlass, um das religiöse Feld nach seinen eigenen Vorstellungen umfassend zu renationalisieren (Tozy 2009), wahhabitische Koranschulen zu schließen und schließlich die gesamte Religionspolitik des Landes in den Dienst der Radikalisierungsbekämpfung zu stellen. Das bedeutet allerdings nicht, dass damit das Ende der multiplen Überbietungskämpfe eingeläutet wäre. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass die staatliche Remonopolisierung und Regulierung der Islampolitik – die den Islam selber politisieren muss, um konkurrierende Politisierungsweisen des Religiösen zu unterbinden – die Spielräume konkurrierender Organisationen politisch einschränkt oder rechtlich stärker bestimmt. Nicht-integrierbare, radikal-salafistische und islamistische Gruppierungen organisieren ihre Kritik und ihre alternativen Deutungen nunmehr von den Rändern des religiösen Feldes aus und verwenden unterschiedliche Ressourcen, um sich im religiösen Feld, sowohl gegenüber dem religiösen Gravitationszentrum (Monarchie) als auch untereinander, neu zu positionieren.

Literatur

- Arkoun, Mohammed. 2007. *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris: Grancher.
- Arkoun, Mohammed. 2018. *Quand l'Islam s'éveillera*. Paris: Albin Michel.
- Arkoun, Mohammed, und Joseph Maila. 2003. *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal*. Paris: Declée de Brouwer.
- Asad, Talal. 1997. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Assmann, Jan. 2017. *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus Verlag.
- Bongaerts, Gregor. 2008. *Verdrängungen des Ökonomischen. Bourdieus Theorie der Moderne*. Bielefeld: transcript-Verl.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Religion*. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, und Loïc J. D. Wacquant. 2017. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Darif, Mohamed. 2010. *Monarchie marocaine et acteurs religieux*. Casablanca: Afrique orient.
- Dennaoui, Youssef. 2020. Reflexiver Islam. Islamsoziologie als Kosmopolitisierungsforschung. In *Soziologische Phantasie und kosmopolitisches Gemeinwesen: Perspektiven einer Weiterführung der Soziologie Ulrich Becks*, Hrsg. Oliver Römer, Clemens Boehncke und Markus Holzinger, 237–271. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Dennaoui, Youssef. 2022. *Umkämpfte Religion. Deutungsmachtkonflikte und Überbietungskämpfe im religiösen Feld des Islam am Beispiel Marokko*. Working Paper Series, RWTH Aachen, 12/2022.
- Eickelman, Dale F. 1985: *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1995. *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press.

- Karstein, Uta. 2019. Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens. In *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Hrsg. Christel Gärtner und Gert Pickel, 493–500. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS.
- Laroui, Abdallah. 1977. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830–1912*. Paris: Maspero.
- Lauzière, Henri. 2016. *The making of Salafism. Islamic reform in the twentieth century*. New York: Columbia University Press.
- Müller, Hans-Peter. 2014. *Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schulz, Daniel. 2006. Theorien der Deutungsmacht. Ein Konzeptualisierungsversuch im Kontext des Rechts. In *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Hrsg. Hans Vorländer, 67–93. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Schulze, Reinhard. 2016. *Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Simmel, Georg. 1983. *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Berlin: Suhrkamp.
- Stoellger, Philipp, Hrsg. 2014. *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stoellger, Philipp, und Martina Kumlehn, Hrsg. 2016. *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*. Interpretation Interdisziplinär. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Swartz, David L. 2012. Grundzüge einer Feldanalyse der Politik nach Bourdieu. In *Feldanalyse als Forschungsprogramm*, Bd. 2, Hrsg. Stefan Bernhard und Christian Schmidt-Wellenburg, 163–194. Wiesbaden: Springer VS.
- Tozy, Mohamed. 1989. Islam et Etat au Maghreb. *Maghreb Machrek: monde arabe* 126:25–46.
- Tozy, Mohamed. 1999. *Monarchie et Islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Tozy, Mohamed. 2009. L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation. *Revue internationale de politique comparée* (1):63–81.
- Weber, Max. 2005. *Religiöse Gemeinschaften*. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, MWS I/22-2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max. 2009. *Herrschaft*. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß; Teilbd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max. 2014. *Soziologie*. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe. Band I/23: Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919–1920. Max Weber-Studienausgabe, I/23. 1. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wienold, Hanns, und Franka Schäfer. 2012. Glauben-Machen Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse religiöser Praxis nach Pierre Bourdieu. In *Doing Modernity – Doing Religion*, Hrsg. Anna Daniel, Franka Schäfer, Frank Hillebrandt und Hanns Wienold, 61–112. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Witte, Daniel. 2014. *Auf den Spuren der Klassiker. Pierre Bourdieus Feldtheorie und die Gründerväter der Soziologie*. Konstanz/München: UVK Verl.-Ges.
- Witte, Daniel. 2017. Die Deutung von der Macht her denken. Zwei konkurrierende Konzepte von „pouvoir symbolique“, oder Bourdieu und die Hermeneutik. In *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, Hrsg. Philipp Stoellger und Martina Kumlehn, 417– 454. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Yassine, Abdessalam. 2000. *Al-islam aw at-toufan* (1974). <https://siraj.net/ar/read?id=28> (Zuletzt zugegriffen: 11 Februar 2023).
- Zeghal, Malika. 2005. *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Paris: Découverte.