



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Kulturelle Identität im Maghreb als  
entwicklungspolitischer Faktor“

Verfasserin

Ingrid Heidlmayr

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Dr. Hakan Gürses

## ***Danksagung***

Ich möchte mich in dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich bei der Anfertigung der Diplomarbeit unterstützt haben.

Ganz besonders bedanken möchte ich mich bei meinem Betreuer Dr. Hakan Gürses für seine Bemühungen, Vorschläge und ausführliches Feedback.

Ein großes Dankeschön geht auch an Karin, Kerstin, Marina und Frau Dr. Elgrid Kaiser, die mir eine große Hilfe bei der Schreibaarbeit waren und mich durch Korrekturlesen, Verbesserungsvorschläge und themenbezogene Diskussionen unterstützt haben.

Außerdem möchte ich mich bei meiner Familie, Freunden und meinem Freund Abdelilah, die mir sowohl während des Studiums, wie auch während der Durchführung der Diplomarbeit zur Seite gestanden sind, bedanken.

# ***Inhaltsverzeichnis***

|                                                                                                         |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. Einleitung .....</b>                                                                              | <b>5</b>  |
| 1.1. Kontextualisierung des Themas in der Internationalen Entwicklung .....                             | 5         |
| 1.2. Fragestellung/Hypothese .....                                                                      | 6         |
| 1.3. Methodik und theoretische Einbettung .....                                                         | 6         |
| 1.4. Aufbau der Arbeit .....                                                                            | 7         |
| <b>2. Kultur und Entwicklung .....</b>                                                                  | <b>8</b>  |
| 2.1. Der Kulturbegriff .....                                                                            | 8         |
| 2.2. Kulturelle Entwicklung .....                                                                       | 12        |
| 2.3. Kultur in den Entwicklungstheorien .....                                                           | 15        |
| 2.3.1. Kultur als endo- und exogener Faktor in den Entwicklungstheorien .....                           | 16        |
| 2.4. Kultur in der Entwicklungszusammenarbeit .....                                                     | 18        |
| 2.4.1. Lokale und Nationale Kultur und Identität in der EZA .....                                       | 19        |
| 2.4.2. Kulturelle Differenz in der Entwicklungszusammenarbeit .....                                     | 23        |
| 2.5. Kultur als Identität .....                                                                         | 23        |
| 2.6. Kultur als Differenz .....                                                                         | 26        |
| 2.7. Interkulturalität .....                                                                            | 28        |
| 2.8. Multikulturalität .....                                                                            | 29        |
| 2.9. Transkulturalität .....                                                                            | 29        |
| 2.10. Hybridität .....                                                                                  | 30        |
| <b>3. Konstruktion kultureller Identität in Anbetracht des<br/>Orientalismuskurses .....</b>            | <b>31</b> |
| 3.1. Orientalismus .....                                                                                | 31        |
| 3.1.1. Kritik am Orientalismus von Edward Said .....                                                    | 35        |
| 3.2. Orient .....                                                                                       | 36        |
| 3.2.1. Der Orient als imaginäres Konstrukt .....                                                        | 39        |
| 3.3. Okzident .....                                                                                     | 40        |
| 3.4. Okzident versus Orient .....                                                                       | 41        |
| 3.5. Das Eigene und das Fremde .....                                                                    | 44        |
| 3.6. Identität von Kultur im Orientalismus .....                                                        | 47        |
| 3.7. Stereotype Identität und Identität als Fremdzuschreibung .....                                     | 49        |
| <b>4. Kulturelle Identität im Maghreb .....</b>                                                         | <b>52</b> |
| 4.1. Der Maghreb .....                                                                                  | 52        |
| 4.2. Historische Gegebenheiten .....                                                                    | 53        |
| 4.2.1. Geschichte des Maghreb bis zur französischen Kolonialisierung .....                              | 55        |
| 4.2.2. Historische Entwicklungen in Algerien seit der französischen Kolonialisierung<br>bis heute ..... | 56        |
| 4.2.3. Historische Entwicklungen seit dem französischen Protektorat bis heute in<br>Marokko .....       | 59        |
| 4.2.4. Verhältnis zwischen Marokko und Algerien .....                                                   | 61        |
| 4.3. Kulturelle Identität und plurale Identitäten in Marokko und Algerien. ....                         | 62        |
| 4.4. Ein ethnischer Komplex .....                                                                       | 63        |
| 4.4.1. Die Berber: Amazighen und Kabylen .....                                                          | 64        |
| 4.5. Sprachliche Identität in Marokko und Algerien .....                                                | 70        |

|        |                                                         |    |
|--------|---------------------------------------------------------|----|
| 4.5.1. | Berberisch – Tamazight/Kabylish .....                   | 73 |
| 4.5.2. | Standardarabisch .....                                  | 74 |
| 4.5.3. | Maghrebinische arabische Dialekte .....                 | 76 |
| 4.5.4. | Französisch .....                                       | 77 |
| 4.5.5. | Spanisch (nur Marokko) .....                            | 78 |
| 4.5.6. | Multilingualismus/Diglossie und Analphabetismus .....   | 79 |
| 4.6.   | Islamische Identität .....                              | 80 |
| 4.6.1. | Islamische Identität in Marokko .....                   | 81 |
| 4.6.2. | Islamische Identität in Algerien .....                  | 82 |
| 4.7.   | Die arabische Identität .....                           | 84 |
| 4.7.1. | Konstruktion der arabischen Identität in Algerien ..... | 84 |
| 4.7.2. | Konstruktion der arabischen Identität in Marokko .....  | 86 |
| 4.8.   | Maghrebinische Identität .....                          | 87 |
| 4.9.   | Nationale Identität .....                               | 89 |
| 4.9.1. | algerische Identität .....                              | 89 |
| 4.9.2. | marokkanische Identität .....                           | 90 |
| 4.10.  | Fremdzuschreibung .....                                 | 91 |

## **5. Kulturelle Entwicklung und kulturelle Identität als entwicklungspolitischer Faktor .....**

|      |                                              |     |
|------|----------------------------------------------|-----|
| 5.1. | Human Development Index .....                | 93  |
| 5.2. | Tradition und Religion .....                 | 94  |
| 5.3. | Analphabetismus .....                        | 96  |
| 5.4. | Sprache, Identität und Ethnizität .....      | 97  |
| 5.5. | Dualismus .....                              | 100 |
| 5.6. | Unterentwicklung und linguale Probleme ..... | 100 |

## **6. Conclusio .....**

## **7. Bibliographie .....**

|             |                                              |     |
|-------------|----------------------------------------------|-----|
| Anhang I:   | Interview mit Fatima Sadiqi .....            | 116 |
| Anhang II:  | Berberophone Gebiete des Maghreb .....       | 120 |
| Anhang III: | Große und Kleine Kabylei .....               | 121 |
| Anhang IV:  | Berberophone Sprachraum in der Kabylei ..... | 122 |
| Anhang V:   | Zusammenfassung .....                        | 123 |
| Anhang VI:  | Summary .....                                | 125 |
| Anhang VII: | Lebenslauf .....                             | 127 |

# ***1. Einleitung***

Das Thema dieser Diplomarbeit „Kulturelle Identität im Maghreb als entwicklungspolitischer Faktor“ bezieht sich einerseits auf einen konkreten kulturellen Raum, nämlich den Maghreb; andererseits setzt die konkrete Analyse der entwicklungspolitischen Relevanz von kultureller Identität einen generellen Überblick und Analyse voraus. Ich werde daher auf verschiedenen Ebenen näher an das Thema herangehen und diverse wissenschaftliche Bereiche zur Analyse der kulturellen Identität und ihrer entwicklungspolitischen Relevanz heranziehen, wie z. B. Geschichte, Linguistik, Philosophie und Sozialwissenschaften.

## ***1.1. Kontextualisierung des Themas in der Internationalen Entwicklung***

Kultur ist ein wichtiger Faktor in verschiedenen Entwicklungstheorien, aber wird häufig nur unter dem Aspekt der Differenz betrachtet. Als möglicher Ansatz und Methode in der Entwicklungszusammenarbeit gilt der interkulturelle Dialog. Kultur ist neben sozioökonomischen, politischen oder umweltbedingten Faktoren ein wesentlicher Bestandteil der EZA. In einigen theoretischen Ansätzen ist kulturelle Entwicklung ein wesentliches Element des Entwicklungsfortschrittes. Da Kultur eine Basis und das Fundament für gesellschaftliche Strukturen bildet, ist sie einem ständigen Wandel unterworfen. So wie sich Kultur verändert und unter Fremdeinflüssen verändert wird, sind auch die gesellschaftlichen Veränderungen immer mehr mit dem Phänomen der Globalisierung und des kulturellen Pluralismus verbunden. Häufig wird von Politikern, oppositionellen Parteien, Regierungschefs, Institutionen und Organisationen die kulturelle Identität als ausschlaggebend für soziale und wirtschaftliche Entwicklung betont. Die kulturelle Identität ist daher nicht ein rein gesellschaftliches Merkmal, welches im Entwicklungsprozess ein bedeutender Faktor ist, sondern auch ein verbindendes Element zwischen Bevölkerungsgruppen oder Ländern, welches zu politischen und nationalistischen Zwecken instrumentalisiert werden kann.

Trotz der Überbetonung von nationaler Identität in manchen Ländern, was ebenso zu Problemen führen kann wie der Identitätsverlust, ist die Berücksichtigung kultureller Aspekte für die gesellschaftliche Entwicklung eines Landes oder einer Region notwendig.

## ***1.2. Fragestellung/Hypothese***

Meine erste Forschungsfrage im Gesamtkontext bezieht sich auf die Konstruktion von Identität im epistemischen Orientalismuskurs. Durch die Differenzierung zwischen dem „Fremden“ und dem „Eigenen“ sowie dem „Orient“ und dem „Okzident“ wurde eine Grenze zwischen den Kulturen geschaffen. Wie wurden diese Orient- und Islambilder im historischen Kontext konstruiert? Wie sind sie heute noch vergegenwärtigt? Wie ist in der „Eigen-“ und „Fremdkultur“ Interkulturalität zu verorten? Dabei ist die kulturelle Identität im Orientalismus als Gegensatz zu dem „Anderen“ näher zu betrachten. Wann kann von Identität gesprochen werden? Welche Differenzen zeigen sie auf?

Dabei möchte ich näher auf die Faktoren Religion und Sprache in Bezug auf Identität eingehen.

Zweitens möchte ich den Diskurs im Gesamtkontext konkretisieren und Verknüpfungen mit der Internationalen Entwicklung herstellen. Dabei werde ich näher auf einen konkreten Raum in der arabischen-islamischen Welt, den Maghreb, eingehen. Meine Frage dazu lautet, wie kulturelle Identität im Maghreb als entwicklungspolitischer Faktor agiert? Wie haben sich Identitäten nach der Unabhängigkeit entwickelt? Welche Faktoren waren ausschlaggebend? Wie trägt heute die Identität von Kultur zur gesellschaftlichen Entwicklung bei? Wie auch im ersten Teil lege ich meinen Schwerpunkt auf religiöse und sprachliche Aspekte.

## ***1.3. Methodik und theoretische Einbettung***

Methodisch werde ich anhand der Diskursanalyse zu diesem Thema arbeiten. „Das allgemeine Ziel von Diskursanalyse ist es, ganze Diskursstränge (und/oder Verschränkungen mehrerer Diskursstränge) historisch und gegenwartsbezogen zu analysieren und kritisieren.“ (Jäger 2001: 171) Ziel ist es die Verflochtenheit der Diskursstränge auf verschiedenen Ebenen zu analysieren. Ich werde zu Beginn meiner Arbeit die Verknüpfungen zwischen dem kulturtheoretischen und philosophischen Diskurs der Interkulturalität und kulturellen Identität mit dem epistemischen Orientalismuskurs auf einer Metaebene analysieren. Dabei werde ich versuchen, auch Gedanken der arabischen und islamischen Philosophie aufzugreifen und mit einzubeziehen. Im weiteren Verlauf meiner Arbeit wird sich die Ebene des Diskurses auf eine Mesoebene verkleinern, und sich innerhalb des Orientalismus auf den Maghreb beschränken. Ich werde mich im Diskurs der kulturellen Identität auf den Maghreb

fokussieren und Verknüpfungen zu dem Forschungsfeld der Internationalen Entwicklung analysieren. Die grundlegenden Diskursstränge die ich in meiner Arbeit untersuchen werde, sind *kulturelle Identität*, *Orientalismus* und *Internationale Entwicklung*. Diese drei Diskursstränge sind in gewisser Weise miteinander verschränkt. Diese Verschränkung habe ich zu dem Diskursstrang der *kulturellen Identität im Maghreb als entwicklungspolitischer Faktor* zusammengefasst. Ziel meiner Arbeit ist es, diese Diskursstränge auf unterschiedlichen Ebenen zu analysieren und deren Verknüpfungen in einem gemeinsamen Diskurs einzubetten und zu analysieren.

Die Literatuarbeit besteht aus Analysen und Interpretationen wissenschaftlich relevanter Texte diverser Quellen; dazu werde ich wissenschaftliche Bücher, Zeitschriften und Internetartikel verwenden. Konkrete Beispiele und Fakten im Maghreb-Raum sollen in den theoretischen Gesamtkontext eingebaut werden. Zusätzlich habe ich ein Interview mit Fatima Sadiqi, Linguistin an der Universität Fes geführt. Die theoretische Einbettung liegt im Bereich der interkulturellen Philosophie, Postkolonialen Theorie, Cultural Studies, Sprachwissenschaft, Geschichte und Internationalen Entwicklung.

#### ***1.4. Aufbau der Arbeit***

Die beiden Kapitel 2 und 3 beinhalten die theoretischen Grundlagen dieser Arbeit. Im 2. Kapitel werden allgemeine Theorien zu Kultur und Identität aufgegriffen und in Zusammenhang mit dem Forschungsfeld der Internationalen Entwicklung gebracht. Das 3. Kapitel befasst sich näher mit der Konstruktion von Identität im Orientalismuskurs und dem Fremdeinfluss auf die arabisch-islamische Identität. Im 4. und 5. Kapitel werde ich konkret auf die kulturelle Identität im Maghreb und ihrer entwicklungspolitischen Relevanz eingehen. Ich beschränke mich dabei auf die beiden Länder Marokko und Algerien. Die verschiedenen Aspekte kultureller Identität und auch historische Entwicklungen werden im 4. Kapitel näher dargebracht. Das 5. Kapitel soll abschließend den theoretischen Hintergrund mit den tatsächlichen Gegebenheiten im Maghreb zusammenführen und die entwicklungspolitische Relevanz von kultureller Identität verdeutlichen.

## ***2. Kultur und Entwicklung***

In diesem Kapitel möchte ich zunächst die grundlegenden Zusammenhänge zwischen Kultur und Internationaler Entwicklung darstellen. Wie wird die Kategorie Kultur in der Entwicklungszusammenarbeit und den Entwicklungstheorien verwendet? Wie werden kulturelle Identität und Differenz in der EZA berücksichtigt? Ich werde versuchen die notwendigen Begriffe zu erläutern und eine Verbindung der Begriffe herzustellen, die für den allgemeinen Kontext meiner Arbeit relevant sind.

### ***2.1. Der Kulturbegriff***

Es ist äußerst schwierig eine Definition von *Kultur* der modernen Gesellschaft zu finden, da dieser Begriff grundsätzlich nicht definiert werden kann. (vgl. Baecker 2000: 33) Der deutsche Soziologe und Kulturtheoretiker Dirk Baecker bedient sich bei dem Versuch der Definition des Kulturbegriffes einer zweiten Ordnung des Begriffes, indem er „durch genau diese Unmöglichkeit der Definition definiert werden kann.“ (ebd.: 33)

Da Kultur erst durch einen Kulturkontakt, d.h. erst durch die Differenzierung des Eigenen mit dem Fremden entsteht (vgl. ebd.: 16), ist es notwendig die grundlegenden Begriffe, wie *Kultur, Identität, Differenz, Interkulturalität, Multikulturalität* und *Transkulturalität* näher zu erläutern. (Die Begriffe werden in diesem Kapitel noch genauer beschrieben). Zusätzlich muss der kulturellen Identität in der Entwicklungszusammenarbeit Bedeutung beigemessen werden.

Primär kann der Begriff Kultur als inhaltlicher oder funktionaler Begriff betrachtet werden. Es gibt „mittlerweile nahezu unendlich viele *Definitionen* des Kulturbegriffs, doch sind die *Funktionen*, die der Kulturbegriff in den letzten drei Jahrhunderten erfüllte, mehr oder weniger gleich und zählbar geblieben.“ (Gürses 2003: 6) Die Verwendung des Begriffs Kultur steht immer in einem gewissen Kontext. Dieser muss berücksichtigt werden, da die Interpretationen variieren und vom jeweiligen Kontext, in den sie eingebettet sind, abhängig sind. Häufig werden nur *bestimmte* Interpretationen zugelassen, die der Kultur eine *stereotype* Funktion beimessen. (vgl. ebd.: 7) Diese Interpretationen und Stereotypisierungen entstehen unter bestimmten Zwängen, welche jemandem eine Identität aus der Sicht Anderer zuschreiben. (vgl. Sen 2010: 45) Diese stereotype Funktion führt zu einer Identitätskonstruktion von außen,



indem das Eigene von Fremden zugeordnet und beschrieben wird. Auf die Konstruktion von Identität und Fremdwahrnehmung werde ich noch im weiteren Verlauf dieses Kapitels zurückkommen.

Die Verwendung des Begriffes Kultur hängt von dem Kontext, der Interpretation und der Funktion ab. Folgendermaßen sind „[a]lle Bedeutungen des Kulturbegriffs [...] mit bestimmten Funktionen verbunden“ (Gürses 2003: 7). Im entwicklungspolitischen Kontext wird ebenfalls von einer bestimmten Definition des Kulturbegriffes ausgegangen und auch eine bestimmte Funktion angenommen. Kultur wird als Teil der Gesellschaft gesehen und bildet eine veränderbare Komponente, welche in der EZA miteinbezogen werden muss.

Zunächst verwende ich die Kategorie *kulturelle Identität* als entwicklungspolitischen Faktor in meiner Arbeit. Demnach gehe ich davon aus, dass Kultur politisch ist. Eagleton hingegen geht von einem *apolitischen* Kulturbegriff aus. Genauer gesagt, wurde Kultur als Gegenstück zur Politik errichtet. (vgl. Eagleton 2001: 58) Dieser generelle Kulturbegriff kann folgende vier verschiedene Bedeutungen beinhalten: „Kultur als individuelle Geisteshaltung, als Zustand intellektueller Entwicklung einer ganzen Gesellschaft, als die Künste und als die gesamte Lebensweise einer Gruppe oder eines Volkes.“ (Raymond Williams zitiert nach Eagleton 2001: 52) Die ersten drei Bedeutungen sind einem elitären Kulturverständnis zuzuordnen, während der letztere in einem anthropologischen und soziokulturellen Sinn zu verstehen ist. (vgl. Morin 2007: I)

Für die Definition von Kultur ist die Unterscheidung zwischen *hoher Kultur*, wie z. B. der Literatur, Musik und schönen Künste, sowie *Alltagskultur*, welche die Basis der Lebensweise einer Gruppe bildet und auch Identität stiftet, notwendig. Die hohe Kultur ist jene Art von Kultur, die einen Gegensatz zur Politik bildet, und einen bloß geistig und ästhetischen Anspruch erhebt. Die Kultur im Alltag, mit der sich eine bestimmte Bevölkerungsgruppe identifiziert, ist eine Weiterführung von Politik, die bestimmte Interessen verfolgt. (vgl. Eagleton 2001: 64)

In beiden Fällen, der Alltags- und hohen Kultur, handelt es sich um einen Lernprozess, durch den die Mitglieder einer Gesellschaft „Wissen, Glauben, Kunst, Sitte, Recht, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten“ (Eagleton 2001: 51) erworben haben. „Kultur kann man ungefähr so zusammenfassen als jenen Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen.“

(ebd.: 51) Kultur hat somit eine starke soziale Funktion und stellt ein identitätsstiftendes und verbindendes Element für alle Mitglieder einer Gruppe oder Gesellschaft dar. Sie ist eine Grundlage, die für die Lebensweise einer Gesellschaft notwendig ist, da sie Richtlinien, Normen und Werte schafft. Unter anderem ist sie auch ein sinnstiftendes Element, das in Form der hohen Kunst innerhalb einer Gruppe Sinn gibt und als gemeinsames Merkmal definiert werden kann.

Geertz beschreibt die soziale Funktion einer Kultur anhand eines Netzes von Bedeutungen, worin der Mensch eingesponnen ist. (vgl. Geertz 1973: 5) Dieses Bedeutungsnetz beinhaltet Zeichen und Symbole, welche einem semiotischen Kulturbegriff zugeordnet sind. (vgl. Dornheim 2007: 37) Jedes Zeichen und Symbol, sowie die einzelnen Begriffe haben eine bestimmte Bedeutung, welche von subjektiven Interpretationen abhängen. Dieses Bedeutungsnetz ist bedeutend für soziale Praktiken und lässt sich anthropologisch (siehe Geertz) als auch soziologisch untersuchen; wobei Letzteres vermehrt auf strukturelle als auf kulturelle Phänomene achtet.

Bei Bourdieu ist der *Habitus* die Grundlage für die kollektiven und individuellen Handlungsweisen und Praktiken. Hingegen bezieht sich der Habitus mehr auf soziale Klassen und deren ökonomische und soziale Lebensbedingungen, als auf kulturelle Gruppierungen. (vgl. Bourdieu 1987: 101) Die *Habitusformen* bilden ein strukturelles System und sind die Grundlage für gesellschaftliche Praktiken und Vorstellungen. (vgl. ebd.: 98) Sie sind aber mehr soziostruktureller als soziokultureller Natur. Den Lernprozess, der die Mitglieder einer Gesellschaft zu *kultivierten* Menschen macht, bezeichnet Bourdieu als die Akkumulation von kulturellem Kapital, welches in drei verschiedenen Formen existieren kann:

„in „inkorporiertem Zustand, in Form von dauerhaften Dispositionen des Organismus; in objektiviertem Zustand, in Form von kulturellen Gütern, Bildern, Lexika, Instrumente und Maschinen, in denen bestimmte Theorien und Kritiken [...] Spuren hinterlassen haben, oder sich verwirklicht haben; [...] in institutionalisiertem Zustand, einer Form von Objektivation“ (Bourdieu 2001: 113)

wo das kulturelle Kapital nur spezifisch eingesetzt wird und bestimmte Eigenschaften verleiht, wie z. B. akademische Titel. (vgl. ebd.: 113)

Dieser Lernprozess von Werten und Normen einer Gruppe ist einem historischen Prozess unterworfen und Grundlage für eine *ideelle* Kultur. Vorreiter war Max Weber, welcher Kultur auf die Religion und ihre Werthaltungen begrenzte. Er vertrat die Ansicht, dass sich davon die Verhaltensmodelle einer Gesellschaft ableiten lassen. (vgl. Braun/Rösel 1994: 250ff.) Im Gegensatz zur *ideellen* Kultur, bezieht sich die *materielle* Kultur auf ein "technisch-

materielles Produkt" (ebd.: 250), welches durch menschliche Aktivitäten entstanden ist. (vgl. ebd.: 250) Die ideelle Kultur ist durch einen historischen Lernprozess entstanden, die Materielle hingegen durch menschliche Produktion. Karl Marx betrachtete "den Inhalt der Kultur als Ensemble von Produktionstechniken [...] und die Funktion der Kultur als diejenige einer Rechtfertigung oder Verschleierung von Herrschaftsverhältnissen." (Marx/Engels zitiert nach Braun/Rösel 1994: 252)

Neben den Unterscheidungen zwischen ideeller und materieller, politischer und apolitischer, inhaltlicher und funktionaler Kultur, sowie der anthropologischen und soziologischen Herangehensweise muss der Kulturbegriff auch erkenntnistheoretisch differenziert werden. Der Begriff Kultur kann *substantiell*, als fest umrissener Gegenstand und Substanz, *ontologisch-essentialistisch*, dem Wesen und der Essenz nach, oder *heuristisch*, d.h. nicht gänzlich empirisch erfassbar, verwendet werden. (Dornheim 2007:32) Dabei muss man im Hinterkopf behalten, dass der Begriff Kultur und Kultur an sich durch den Menschen entstanden sind, und somit *Konstrukte* sind, welche unter anderem „zu Erkenntniszwecken konstruiert wurde[n]“ (ebd.: 32)

Kultur als *Konstrukt* kann jedoch nicht mit *Determination* gleichgesetzt werden. Jedes Subjekt und jede Kategorie innerhalb einer Kultur ist ein sprachliches Konstrukt und dem Macht-Wissens-Komplex unterlegen. Die Konstruktion eines Subjekts ist nicht unbedingt abhängig von der jeweiligen Kultur, in welcher sie konstruiert wird, sondern davon wie es konstruiert und interpretiert wird. Jedes Subjekt ist zwar ein kulturelles Konstrukt, was aber nicht unbedingt bedeutet, dass jedes Subjekt kulturell determiniert ist. (vgl. Gürses 2003: 18) Kultur beeinflusst die Konstruktion von Subjekten, aber sie werden dadurch nicht eingegrenzt, sondern können auch durch fremde kulturelle Einflüsse geprägt werden. Dieser Gedankengang kann für die Konstruktion der kulturellen Identität weiter geführt werden. Identität ist zwar ein kulturelles Konstrukt, aber es wird ebenso von nicht-kulturellen Elementen, wie politischen Gegebenheiten, territorialen Grenzen, etc. beeinflusst und verändert „Kulturelle Einstellungen und Anschauungen [können] zwar die Art unser Denken *beeinflussen*, aber das heißt nicht, daß sie diese vollständig *determinieren*.“ (Sen 2010: 48) Sen unterscheidet dabei den Begriff Einfluss von dem Begriff Determination, da im Fall des ersteren noch eine Wahlfreiheit bestehen bleibt. (vgl. ebd.: 48)

Da der Kulturbegriff *konstruiert* ist, kann er auch wieder dekonstruiert werden, oder sich selbst dekonstruieren. Die Definition des Kulturbegriffes unterliegt einem zeitlichen Wandel, und kann in dem Moment wo er Gültigkeit erlangt hat, schon bald darauf wieder neu definiert werden. (vgl. Baecker 2000: 42) Die Interpretation und Definition von Kultur wird stetig dekonstruiert und neu konstruiert. Kultur ist selbst einem ständigen Wandel unterworfen, und somit auch ihre soziale Funktion. Gerade Kultur als Element in einer gesellschaftlichen Struktur kann wesentlich zu Veränderungen beitragen, und auch selbst durch einen gesellschaftlichen Wandel verändert werden. Der Kulturbegriff ist keineswegs zeitlos, sondern dynamisch und stets in Veränderung. Eine bestimmte Definition von Kultur ist daher immer an eine bestimmte zeitliche Periode gebunden und in einen historischen oder gegenwärtigen Kontext eingebettet, welcher berücksichtigt werden muss.

Mit dem Hintergrund, dass Kultur ständig neu definiert wird und eine spezifische Definition an einen bestimmten Zeitraum gebunden ist, möchte ich zu der Aussage, dass Kultur „per se nicht politisch ist“ noch einmal zurückkehren. Erst unter spezifischen historischen Bedingungen würde Kultur eine politische Bedeutung erlangen. Kultur wird also dann erst politisch wenn sie in Machtverhältnisse eingebunden wird, sich sozusagen zwischen Vorherrschaft und Widerstand befindet. (vgl. Eagleton 2001: 171). Ob Kultur politisch ist, hängt davon ab ob sie als Machtinstrument eingesetzt wird oder nicht. Aufgrund ihrer sozialen Funktion ist sie noch nicht per se politisch. Bei Gürses hat Kultur hingegen einen grundlegend politischen Anspruch. Die Ausdrücke „Kulturalität des Politischen“ und „das Politische an der Kultur“ (Gürses 2008: 4) sollen die gegenseitige Verschränkung des kulturellen Feldes mit dem politischen Feld zum Ausdruck bringen. Kultur ist dabei in mehrerer Hinsicht politisch:

„[S]ei es zunächst als bloße Beschreibung der Interaktion von gesellschaftlichen [sic!] Komponenten Kultur und Politik; sei es als Fokus, kulturelle Hegemonie als wichtiges Ziel politischer Auseinandersetzungen zu betrachten; oder sei es als Intention, eigene politische Interessen durch Artikulation in kulturellen Begriffen unsichtbar werden zu lassen.“ (Gürses 2008: 4)

## **2.2. Kulturelle Entwicklung**

Ursprünglich entstand Kultur im Gegensatz zu Natur. Kultur lässt sich auf das lateinische Wort *cultura* zurückführen, das von dem Wort *colere* stammt und soviel wie pflegen, bebauen und gebildet heißt. Primär steht es in einem landwirtschaftlichen Zusammenhang, da die

Natur durch die Eingriffe des Menschen verändert wird. (vgl. Kluge zitiert nach Faschingeder 2003: 13) Zunächst entwickelte sich daraus ein elitärer Kulturbegriff, welcher mit Zivilisation<sup>1</sup> einherging. Zivilisierung findet in Form eines Lernprozesses statt, der den Menschen erst kultiviert macht. Dabei ist zu beachten, dass die Entwicklungsphasen von Kontrollmechanismen, welche im Lernprozess eine Rolle spielen, innerhalb und zwischen verschiedenen Gesellschaften sehr unterschiedlich sein können. (vgl. Elias 1993: VI ff.) Die Unterscheidung zwischen Menschengruppen, welche zivilisierter sind als andere, wird von Elias aber nicht gewertet.

„[M]an kann aufgrund von systematischen Untersuchungen unter Hinweis auf nachprüfbare Belege recht wohl mit hoher Bestimmtheit von einigen Menschengruppen sagen, daß zivilisierter geworden sind, ohne notwendigerweise damit den Gedanken zu verbinden, daß es besser oder schlechter ist, daß es einen positiven oder negativen Wert hat, zivilisierter geworden zu sein.“  
(Elias 1993:XX)

Der Begriff Kultur, neben dem der Zivilisation als vergleichenden Maßstab zwischen Bevölkerungsgruppen, kommt vermehrt im Prozess der Nationalstaatenbildung zur Geltung. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich Kultur als Gegensatz zu Zivilisation und es entstand eine nationalstaatliche Differenzierung von Kultur. (vgl. Faschingeder 2003: 13) Man hat angenommen, dass Kulturen *national* erfassbar seien, um einheitliche Territorialgesellschaften zu etablieren. (vgl. Baecker 2000: 14) Anstatt Kulturen aufgrund gemeinsamer Merkmale zu differenzieren, wurden sie rein geographisch und territorial abgegrenzt. Es erfolgte keine natürliche sondern eine national konstruierte Differenzierung.

Die Verbindung der beiden Begriffe *nationale Kulturen* und *elitäre Zivilisationskulturen* wird durch das Wortpaar *Zivilisations-Kultur* hergestellt, welches mit *kultureller Entwicklung* einigermaßen gleichgesetzt werden kann. (Wimmer 2004a: 16) In gewisser Weise handelt es sich dabei um eine Norm, welche als Ziel zu erreichen gilt. Aber dabei stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien und Maßstab kann kulturelle Entwicklung gemessen werden? (vgl. ebd.: 13) Wimmer geht davon aus, „dass von Kulturentwicklungen nur in der Mehrzahl, nicht im Singular gesprochen werden kann. Dies bedeutet, dass Kulturen sich nicht stellvertretend für andere Kulturen entwickeln.“ (ebd.: 17) Demnach kann auch kein allgemeiner Maßstab verwendet werden, da „jeder derartige Maßstab [...] kulturell und damit auch partikulär [ist].“ (ebd.: 18) Es sollte daher nicht nur ein Maßstab, sondern mehrere Maßstäbe gelten. (vgl. ebd.:

---

<sup>1</sup> Dazu ist anzumerken, dass die Begriffe *Kultur* und *Zivilisation* verschiedenen Sprachen unterschiedlich verwendet werden. Der französische Begriff *civilisation* ist in etwa mit dem deutschen Begriff *Kultur* gleichzusetzen. (vgl. Elias 1993: 64)

18) Die Kategorie Kultur als Maßstab für Entwicklung zu verwenden scheint äußerst schwierig zu sein. Kultur kann weder gemessen, noch als rückständig oder fortschrittlich im Entwicklungsprozess kategorisiert werden. Kultur als "entwicklungshemmende oder entwicklungsfördernde Kategorie" zu beschreiben, wie es wahlweise geschieht, ist zu leichtfertig begründet um eine einfache Erklärung für Unterentwicklung zu finden. (vgl. Braun/Rösel 1994: 251) Hingegen kann die Berücksichtigung von Kultur, kultureller Identität und Differenz in der Entwicklungspolitik zu besseren Ergebnissen führen, da dabei auch soziale, traditionelle und sprachliche Faktoren miteinbezogen werden. Bestimmte Bedürfnisse der Zielgruppe kommen dabei zum Ausdruck.

Abgesehen von der *Entwicklung von Kulturen*, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Kultur eine wesentliche soziale Funktion hat und daher beträchtlich zur Entwicklung auf sozioökonomischer Ebene beiträgt. Nach Shmuel N. Eisenstadt hat Kultur zwei soziale Funktionen: die Erhaltung einer sozialen Ordnung und auch deren Veränderung. (vgl. Eisenstadt zitiert nach Baecker 2000: 36) Kultur ist nicht nur ein Faktor des sozialen Lebens, sondern stellt eine Basis für die Gesellschaft dar. Kulturelle Tradition, Bräuche, Lebensweisen und Riten bilden einen Rahmen für das gesellschaftliche Leben. In dem Sinne verändert und prägt Kultur nicht nur soziale Strukturen, sondern stellt eine grundlegende Komponente der Gesellschaft dar.

Neben der nationalen und sozialen Entwicklung von Kultur, findet man bei dem marokkanischen Philosophen Mohammed Abed Al-Jabri eine *intellektuelle Epistemologie von Kultur*. Die kulturelle Epistemologie stellt ein Konzept dar, welches die eigenen Aktivitäten und Konzeptionen einer gegebenen Kultur kreiert. Ein wesentlicher Aspekt ist das *kognitive Unbewusste* der Individuen, die an dieser Kultur teilhaben und unbewusst intellektuell und moralisch so repräsentiert werden, als wäre es ihre eigene Sichtweise und die der Anderen. Kultur wird laut Al-Jabri von einer intellektuellen Elite moralisch konzipiert und repräsentiert alle anderen Individuen, die Teil dieser Kultur sind. Neben dem Konzept des *kognitiven Unbewussten* erwähnt al-Jabri das Konzept der *kulturellen Zeit*. Kultur existiert in verschiedenen Epochen interferierend und wellenförmig. (vgl. al-Jabri 2006: 8f.) „In der Kultur, ist die Zeit nicht bloß eine Dauer welche durch Bewegung definiert ist, sondern ebenfalls durch die Unbeweglichkeit. Es ist, um einen Ausdruck eines bekannten Mu‘taziliten

aufzunehmen, eine gestützte Bewegung [...] – eine Bewegung im ruhendem Zustand.“<sup>2</sup> (al-Jabri 2006: 8f. übersetzt I.H.) Kultur ist nach Al-Jabri eine kontinuierliche Konstante in der Geschichte, welche einen dynamischen Verlauf hat. Kultur kann sich sowohl in einem dynamischen Prozess verändern und bewegen, oder auch im Stillstand verharren.

### **2.3. Kultur in den Entwicklungstheorien**

Im Entwicklungsprozess kann Kultur bloß Beachtung beigemessen werden, oder auch sinnvoll strategisch genutzt werden. (vgl. Faschingeder 2001: 19) Grundsätzlich basiert aber jede Entwicklungsstrategie auf Kultur, da es nicht möglich ist außerhalb, des kulturellen Feldes zu agieren. In den Entwicklungstheorien wird häufig von einem anthropologischen Verständnis von Kultur ausgegangen, welches Kultur als Ansammlung von gelernten und geteilten Ideen und Verhaltensweisen sieht. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 68) Es handelt sich dabei um Alltagskultur, welche die Basis der Gesellschaft bildet und sich auf lokale Gegebenheiten bezieht. Im Entwicklungsprozess ist auch die transnationale Komponente zu beachten, welche ein Zusammentreffen und einen Austausch von Kulturen mit sich bringt. Entwicklung findet dabei innerhalb eines kulturellen Pluralismus statt, welcher sich auf die Wahrnehmung des Eigenen (der lokalen Kultur) und des Anderen (kultureller Austausch) bezieht. Entwicklung ist eine interkulturelle Transaktion und kulturelle Handlung innerhalb eines kulturellen Pluralismus, der unterschiedlicher Wahrnehmungen bedarf. (vgl. ebd.: 71)

In den vergangenen Jahren beschäftigten sich EntwicklungstheoretikerInnen vermehrt mit dem Begriff Kultur. Der so genannte *cultural turn* führte dazu, dass kulturelle Faktoren in den Entwicklungsdiskurs miteinbezogen wurden. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 60) Dabei wurde dieser Begriff nicht als Problem gesehen, sondern vielmehr mit einem sehr positiven Wert besetzt. Um zu analysieren ob die Einbeziehung des Faktors Kultur einen Gewinn für die Entwicklungstheorien gebracht hat, ist es notwendig, Kultur als eine analytische Kategorie zu verwenden. Mittlerweile ist bereits ein Abflachen des Kulturdiskurses in den Entwicklungstheorien festzustellen. Man kann in gewisser Weise bereits von einer Post-Kulturkonjunktur sprechen, da durch die Globalisierungsdiskussion das politische Feld in der Entwicklungsdebatte in den Mittelpunkt gerückt ist. Zwar werden Kultur und Politik gerne als bestimmende Faktoren im Entwicklungsprozess gesehen, dennoch neigt Kultur dazu, vom eigentlichen Thema der ökonomisch-politischen Gerechtigkeit abzulenken. (vgl. Faschingeder

---

<sup>2</sup> « En culture, le temps n'est donc pas seulement une durée définie par le mouvement, mais également par l'immobilité : c'est, pour reprendre l'expression d'un célèbre mu'tazilite, un mouvement d'appui [...] - un mouvement à l'état de repos. » (al-Jabri 2006 : 8f.)

2003: 9f.) Diese Vermutung, dass die Kategorie Kultur als politische Strategie verwendet wird, um von sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ungleichheit abzulenken, hat sich in den letzten Jahren bestätigt. (Gürses 2008:4) Zur Zeit der neoliberalen Entpolitisierung wurde daher, um von den wirtschaftlichen Deregulierungsmaßnahmen abzulenken, den kulturellen Faktoren im Entwicklungsprozess mehr Aufmerksamkeit geschenkt als zuvor. (vgl. Faschingeder 2003: 11) „Je mehr der Blick auf Strukturen der Unterdrückung geübt wurde, desto mehr Relevanz erlangte Kultur.“ (ebd.: 11) Soziökonomische Hierarchien und Ungleichheiten wurden somit auf kulturelle Differenzen verschoben, welche ebenfalls als Faktoren für Unterentwicklung gesehen wurden.

Obwohl Kultur eher in Zusammenhang mit ökonomischer als mit sozialer oder politischer Entwicklung gebracht wird (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 68), sollten Kultur und Politik keinesfalls einen dichotomen Gegensatz darstellen, sondern als analytische Strategien ineinander greifen. (vgl. Faschingeder 2003: 12) Um einen effizienten Miteinbezug von Kultur im Entwicklungsdiskurs zu gewährleisten, müsse Kultur über der bürokratischen Ebene stehen, um „den gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Entwicklungsprozeß in die gewünschte Richtung voranzutreiben.“ (Braun/Rösel 1993: 262) Kultur kann nicht im Gegensatz zu politischer oder sozioökonomischer Entwicklung stehen, da sie die Basis für gesellschaftliche und politische Strukturen darstellt und nicht als separater Entwicklungsfaktor stehen kann. Vielmehr ist Kultur eine umfassende Kategorie, welche für die Entwicklung notwendig ist. Ein umfassender Kulturbegriff kann zwar dazu führen, dass soziale Phänomene nicht mehr analytisch von einander getrennt werden, hingegen ermöglicht er auch komplexe Veränderungen zu erfassen. (vgl. ebd.: 250)

Durch den Einbezug von kulturellen Faktoren in den Entwicklungstheorien ging man an die Materie nicht mehr aus einer strukturellen Perspektive und Makroebene heran, sondern analysierte sie auf der Ebene der Akteure. Es fand ein Übergang von der Struktur zum Akteur statt. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 60) Auf der Akteurebene kann „Kulturanalyse [...] aufzeigen, wie soziale Tatbestände und Prozesse an Haltungen, Sichtweisen, Mentalitäten oder Denkstrukturen gebunden sind. Damit ermöglicht sie, für gewöhnlich von der politischen Ökonomie analysierte Realitäten zu kontextualisieren.“ (Faschingeder 2003: 12)

### ***2.3.1. Kultur als endo- und exogener Faktor in den Entwicklungstheorien***



Die Imperialismustheoretiker beschäftigen sich primär mit der europäischen Expansion und ihren Ursachen und zogen als Ursachen für Entwicklung exogene Faktoren heran. (vgl. Faschingeder 2001: 48, 57) Der *Andere* wurde dabei als Objekt oder verschwindende Kategorie gesehen. Natürliche, strukturelle und kulturelle Merkmale wurden dabei gänzlich außer Acht gelassen. Kultur stellte innerhalb der Imperialismustheorie keine Kategorie zur Unterscheidung dar, sondern wurde synonym mit dem Begriff der *Gesellschaft* verwendet. (vgl. ebd.: 48f.)

Die Modernisierungstheorie hingegen betrachtet Kultur als endogenen Faktor. (vgl. Faschingeder 2000: 11) Tradition und Moderne stehen dabei in einem dichotomen Verhältnis, welche sich gegenseitig ausschließen. (vgl. Faschingeder 2001:74) Da modernisierungstheoretisch Innovation und neues Wissen zu wirtschaftlicher Entwicklung führt, gelten traditionelle Kulturen als entwicklungshemmend, da diese neue Ideen und Verfahren häufig ablehnen. Auch die erwartete Durchsetzung der Säkularisierung als Voraussetzung für gesellschaftliche Modernisierung ist nicht eingetreten. Nach wie vor ist Religion ein motivierender Faktor für gesellschaftliche Bewegungen, welche aus eigener Kraft Modernität erlangen wollen. (vgl. Braun/Rösel 1994: 253ff.) Dabei findet auch eine Differenzierung zwischen den verschiedenen Religionen statt. Ausgehend von Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, der dem Protestantismus als ökonomisch entwicklungsförderlich darstellt, werden andere Religionen wie z. B. der Konfuzianismus und der Buddhismus, als entwicklungshemmend bezeichnet. (vgl. Menzel/Senghaas 1986: 74)

Dependenztheoretiker wiederum behandelten das Thema Kultur nur beiläufig. Entwicklungshindernisse sollten nicht auf kulturelle Faktoren sondern auf äußere Einflüsse zurückgeführt werden. (vgl. Faschingeder 2000: 15) Da Dependenztheoretiker Unterentwicklung aus der Sicht des Südens analysieren, sahen sie die externen Einflüsse aus dem Norden als Ursache für interne Probleme. (vgl. Faschingeder 2001: 77) Exogene Faktoren wurden als Ursachen für Unterentwicklung gesehen. Daher sollten endogene Aspekte einen erfolgreichen Beitrag zur Entwicklung leisten. Für Dependenztheoretiker, wie etwa Senghaas, waren diese Faktoren jedoch mehr soziostruktureller als soziokultureller Natur. Kultur hat weder einen entwicklungsfördernden, noch –hemmenden Einfluss auf die Entwicklung eines Landes. (vgl. Menzel/Senghaas 1986: 79) Die Entwicklung von peripheren Staaten hängt von „sozio-strukturellen und institutionellen Wachstumsbedingungen“ (ebd.: 79)

ab. Zusätzlich gingen manche der Dependenztheoretiker von einer gemeinsamen Identität der *Dritten Welt* aus. (vgl. Faschingeder 2001: 95)

## **2.4. Kultur in der Entwicklungszusammenarbeit**

Wenn Kultur als Basis und Voraussetzung für jegliche Art von Handlungen ist, ist sie ein grundlegender Faktor für Entwicklungszusammenarbeit.

„Die Kultur – oder das Ästhetische – ist ohne Voreingenommenheit für irgendein spezifisches gesellschaftliches Interesse, aber eben deswegen eine generell handlungsfördernde Fähigkeit. Sie ist nicht dem Handeln entgegengesetzt, sondern die schöpferische Quelle einer jeden Handlung.“  
(Eagleton 2001: 30)

Faschingeder geht davon aus, „dass Entwicklungszusammenarbeit effektiver, also wirksamer sein könnte, wenn sie kulturelle Differenz wahrnimmt und einen zielführenden Umgang damit operationalisiert“ (Faschingeder 2003: 18). EZA, die einen Schwerpunkt auf Kultur legt, impliziert damit kulturelle Reflexion. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 67) Die Implikation von Kultur ermöglicht als analytische Kategorie soziale und politische Strukturen zu analysieren, welche die Bedingungen für den möglichen Handlungsspielraum der EZA sind. Kultur drückt Machtbeziehungen aus und kann einen Rahmen für entwicklungspolitische Maßnahmen in der EZA bilden. (vgl. Faschingeder 2003:18)

In der Entwicklungsdiskussion wird die Rolle der Kultur aus verschiedenen Blickwinkeln gesehen. Häufig wird sie kritisiert, Verhältnisse zu verschleiern. Kultur ermöglicht es, unter einem ideologischen Deckmantel strategisch für die Interessen bestimmter Personen oder Systeme eingesetzt zu werden. (vgl. Wallerstein 1990:34) Um die Ungleichheiten eines Systems zu rechtfertigen, wird das Konzept von Kultur verwendet. Es wird als unveränderlich hingenommen, obwohl das Welt-System sich unweigerlich ständig verändert. (vgl. ebd.: 39) Die Kategorie Kultur kann als Ausdruck für Machtverhältnisse und als Ort, an dem diese Macht erst entsteht, verstanden werden. (vgl. Faschingeder 2003: 24f.) Um zu den bereits vorangegangenen Definitionsversuchen von Kultur zurückzukehren, handelt es sich hierbei um die Alltagskultur, welche soziale Strukturen bildet und somit auch die Basis für die Entstehung für Hierarchien darstellt. Die Alltagskultur ist das Fundament der Gesellschaft und bildet dadurch auch den Rahmen, in welchem Hierarchien und Machtstrukturen entstehen. Sie wird zur Stabilisierung der jeweiligen Herrschafts- und Gesellschaftsordnung verwendet und kann in diesem Fall auch entwicklungshemmend wirken. Wenn sich aber

langwierige gesellschaftliche Konflikte durch eine Veränderung dieser Herrschafts- und Gesellschaftsordnung auflösen, tritt die entwicklungshemmende Wirkung in den Hintergrund. (vgl. Menzel/Senghaas 1986: 79f.)

Die Machtverhältnisse finden auf der Ebene nationaler und lokaler Kultur statt, da sie ein „terrain of power with its own patterns of stratification, uneven distribution of cultural knowledge and boundaries separating insiders and outsiders – hierarchial or exclusionary politics in fine print“ sind. (Nederveen Pieterse 2004: 65) Dem Ausschluss und der Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden durch interne und nationale Politik liegen Phänomene wie Rassismus und Sexismus zugrunde, welche zur Rechtfertigung von Hierarchien benutzt werden. (vgl. Wallerstein 1990: 45) Durch die ökonomische und kulturelle Globalisierung entsteht eine Homogenisierung, welche aufgrund der mangelnden Integration eine Heterogenität und Fragmentierung zur Folge hat. Die daraus entstehende *strukturelle Ungleichheit* basiert auf der Ungleichheit ökonomischer Macht (vgl. Segesvary 2000: 84) und weniger auf kulturellen Unterschieden.

#### **2.4.1. Lokale und Nationale Kultur und Identität in der EZA**

In der Debatte rund um Kultur und Entwicklung werden häufig die beiden Begriffe *lokale* und *nationale* Kultur verwendet. Diese beiden Begriffe stehen im Gegensatz zu einem allgemeinen Kulturverständnis. Kultur ist generell nicht ortsbezogen. Neben dem systematischen Kulturbegriff, welcher die menschlichen Tätigkeiten, Praktiken und Vorstellungen beschreibt, kann sich Kultur „auf *geographische und politische Großgebilde* wie Nationen“ (Assmann 2006: 9) beziehen. In den beiden Fällen von lokaler und nationaler Kultur werden sie territorialisiert und durch nationale Grenzen politisiert. Nederveen Pieterse bezeichnet Kultur als *translokal*, da auch menschliches Lernen nicht ortsbezogen ist. Gerade im Bereich von Entwicklung sollte daher zwischen translokaler und territorialer Kultur unterschieden werden. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 70)

Aus dem Verständnis translokaler Kulturen als nicht territorialisiert oder ortsbezogen, lässt sich schließen, dass lokale Kulturen nicht als abgesonderte Bereiche verstanden werden können, sondern durch diverse Spuren von Migranten, Händlern, Missionaren, Kolonisatoren und Anthropologen gekennzeichnet sind. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 64)

Ein mitunter wichtiger Aspekt in der EZA bezüglich lokaler Kultur ist *Legitimität* geworden. Es handelt sich dabei um ein wichtiges Konzept, welches Projekte mit Vorstellungen einer

spezifischen Kultur vereinbart. Dabei wird häufig die Kategorie *Tradition* als Maßstab verwendet (vgl. Stellrecht 2007: 165) und Kultur mit Tradition gleichgesetzt, welche sich gegen das Moderne in der Gesellschaft richtet und sich von vornherein nicht daran beteiligt. (vgl. Baecker 2000: 25) Im Bereich der Legitimität, und mitunter eines traditionellen Kulturverständnisses, kann es zu einer ablehnenden oder zustimmenden Haltung gegenüber Entwicklungsmaßnahmen kommen. (vgl. Stellrecht 2007:165) Ablehnende Haltungen als antiwestliche Reaktion haben ihre Ursache in postkolonialen Entwicklungsprojekten, welche nicht erfolgreich waren, und durch die Lebensbedingungen oftmals verschlechtert wurden. Als Beispiel für abwehrende Haltung führt Senghaas die Idee des laizistischen Staates und der säkularen Demokratien nach westlichem Vorbild an (vgl. Senghaas 1994: 99), die in einigen Ländern strikt abgelehnt werden. Eine weitere Abwehrreaktion ist der Fundamentalismus, welcher versucht „die Folgen der Kultur der Moderne auf moderne Weise und mit modernen Mitteln [...] wirkungsvoll[...] bekämpfen zu können.“ (Meyer 1998: 31)

Im Diskurs des *nation building* wird unter anderem die nationale Kultur betont, welche zur Entwicklung eines Staates beträchtlich beiträgt. Gerade im antikolonialen Nationalismus wurde versucht *Tradition* und *Kultur* wieder neu zu definieren und neu zu erfinden. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 19) Kultur blieb im Antikolonialisierungsprozess, sowie in nationalistischen Bewegungen aber immer vom politischen Feld abhängig.

„There are several strands in this discourse: the identification of cultural identity with the nation; the subsumption of culture under a political agenda; the nomination of politicians as custodians of culture; a culture talk derived from other discourses – from political struggle, or from economics Soviet style, in the ‘commanding heights’. Culture is denied autonomy and encapsulated within the political discourse of ‘anti-colonialism equals nationalism’. “ (Nederveen Pieterse 2004: 61)

Nederveen Pieterse betrachtet die Subsumierung von kultureller Identität unter nationaler Identität als sehr negativ, wenn sie zu einem ausgeprägten Nationalismus führt. Die Minderheiten und die indigene Bevölkerung werden auf Kosten einer nationalen und kulturellen Einheit marginalisiert und unterdrückt. (vgl. Nederveen Pieterse 2004: 63) Die Konstruktion einer nationalen Identität, die mit kulturellen Fundamenten untermauert wird, findet man bei Senghaas unter dem Begriff *Ethnopolitisierung*, wo „im Zentrum von Politik die ‚Identitätsproblematik‘“ (Senghaas 1994: 96) steht. Die nationale Kultur wird zu einer politischen Gemeinschaft, welche sich über Zugehörigkeit, Sprache und Religion definiert. Kultur erhält dabei einen gehobenen Status. (vgl. ebd.: 96) „Es handelt sich also um *politisch* motivierte Bildung *nationalistischer Identitäten*.“ (Dornheim 2007: 39) Diese nationalen Identitäten bestehen nicht von Geburt an, sondern werden erst durch

Repräsentation gebildet. (vgl. Hall 2000: 200) „Eine Nation ist also nicht nur ein politisches Gebilde, sondern auch etwas, was Bedeutungen produziert – ein *System kultureller Repräsentation*.“ (ebd.: 200) Die Identitäten werden durch die nationalen Kulturen gebildet und stellen eine Bedeutung von Nation, mit der sie sich identifizieren, erst her. (vgl. ebd.: 201) Hall weist darauf hin, dass nationale Identitäten nicht *einheitlich* repräsentiert werden können, da jede Nation *kulturell hybrid* ist. (vgl. ebd.: 207) Damit eine Identität kulturell einheitlich repräsentiert werden könnte, müsste bereits eine einheitliche Kultur bestehen. Gilroy bezeichnet eine einheitliche und nationalistische Idee von Kultur als *cultural insiderism*, welche erst durch die ethnische Differenzierung zu ihrem kulturellen Anspruch gelangt. (vgl. Gilroy 2008:203) Diese Differenzierung von anderen Nationen und Ethnien ermöglicht eine Identifizierung mit der jeweils eigenen nationalen Gruppe. Die Nation bildet für die Identifikation der Mitglieder das Fundament. Dennoch kann die Gruppe einer Nation nicht a priori von einer anderen unterschieden werden. Deshalb werden Merkmale wie Sprache, Geschichte, Territorium und Kultur als Kriterien für nationale Zugehörigkeit häufig verwendet, obwohl es fraglich ist, inwieweit diese Kriterien objektiv sein können, wenn die Merkmale selbst einem ständigen Wandel unterworfen und mehrdeutig sind. (vgl. Hobsbawm 1992: 15) Neben den Merkmalen der Zugehörigkeit muss beachtet werden, „dass Nationen als Gemeinschaften nicht nur über die Bildung von Zugehörigkeiten und den passenden Zugehörigkeitsmythen geschaffen werden, sondern wesentlich auch über die Aberkennung von Zugehörigkeiten.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 20) Durch die Aberkennung von Zugehörigkeiten wird eine Trennlinie zwischen den eigenen und den fremden Merkmalen gezogen. Die Nationalkultur versucht, die eigenen Merkmale unter der kulturellen Identität zu vereinigen und als *Einheit* zu repräsentieren. Oftmals geht es dabei um den Anspruch kultureller Macht, da jede moderne Nation aus mehreren Kulturen besteht, welche in einem historischen Prozess erobert oder unterdrückt worden sind. (vgl. Hall 2000: 205)

Durch eine gemeinsame Geschichte und die nationalpolitische Abgrenzung entsteht eine kulturelle Macht und erhält politischen Anspruch. Der politische Umgang mit der Kultur eines Landes beruht einerseits auf der Unterscheidung zwischen den ‚politischen Kulturen‘ verschiedener Nationalstaaten, sowie auf der Konstruktion der Gesellschaft einer Nation als historisch-kultureller Prozess. (Gürses 2008: 4) Auch Anderson bezeichnet *Nationalität*, *Nation-Sein* und *Nationalismus* als kulturelle Produkte, deren Bedeutungen einem historischen Wandel unterlaufen sind. (vgl. Anderson 1998: 13) Um auf die Konstruktion kultureller Identität hinzuweisen, welche Teil der Kultur eines Landes ist, oder diese

repräsentiert, ist dieser historisch-kulturelle Prozess grundlegend. Jede Analyse, die zu einem Verständnis der kulturellen Identität beiträgt benötigt eine historische Basis. Die Entstehung von neuen, hybriden oder transnationalen Identitäten beruht ebenfalls auf einem dynamischen historischen Prozess. Die Soziologin und Wirtschaftswissenschaftlerin Saskia Sassen erwähnt auch andere, vor allem ökonomische Prozesse, die für die Identitätskonstruktion ausschlaggebend sind. In den *Global Cities* entstehen transnationale Identitäten durch transnationale Arbeit und globales Kapital. Die Bevölkerung sieht nicht mehr die Nation als Ursprung ihrer Identität und formiert sich mit Gleichgesinnten in anderen Formen einer Gemeinschaft. Gerade in westlichen Großstädten entsteht eine Diversität von Kultur und Identität, welche die dominante lokale Kultur eingrenzt. (vgl. Sassen 2008: 75)

Konträr zum kulturellen Nationalismus stehen Prozesse der *Hybridisierung* in der Globalisierungsdebatte. Hybridisierung findet entweder auf kultureller und ethnischer oder geopolitischer Ebene statt. (vgl. Eagleton 2001: 112) Letztere bezieht sich auf die Verbindung von Lokalem und Globalem, was häufig unter dem Begriff der *Glokalisierung* verwendet wird. Es entsteht dabei nicht eine einheitliche Globalkultur, sondern mehrere globale Kulturen. (vgl. Featherstone 1990: 10)

Zurückkehrend zu der transkulturellen Eigenschaft von Entwicklung, finden im Zuge der Globalisierung *trans-soziale kulturelle Prozesse* zwischen Staaten statt. Diese Prozesse ermöglichen eine Kommunikation, welche auf einem Austausch von Gütern, Menschen, Information und Wissen basiert. Der globale Prozess kulturellen Austausches führt entweder zu kultureller Homogenität oder Heterogenität, indem neue Bilder des *Anderen* entstehen oder auch neue Identifizierungen stattfinden; oder aber auch zur Entstehung transnationaler Kulturen, welche Featherstone als die sogenannten *third cultures* bezeichnet. (vgl. Featherstone 1990: 1-6) So wie kulturelle Pluralität zunächst Identität voraussetzt, setzt Hybridisierung kulturelle Reinheit voraus. (vgl. Eagleton 2001: 26) Es gibt jedoch keine reine Kultur, da jegliche Form von Kultur und Identität durch Austausch entstanden ist.

Die Verwendung der Begriffe nationaler und lokaler Kultur ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit von Bedeutung. Gerade in arabischen Ländern wird oft die nationale Identität und Kultur sowohl auf gesellschaftlicher als auch politischer Ebene betont. In den Ländern des Maghrebs wurde dies auch im Entkolonialisierungsprozess deutlich, welcher durch die

nationalen Unabhängigkeitsbewegungen vorangetrieben wurde. Im weiteren politischen Verlauf nach der Unabhängigkeit werden die nationale Einheit und Kultur oftmals hervorgehoben, wie z. B. die Arabisierungspolitik in Algerien oder die noch immer fortwährenden territorialen Ansprüche Marokkos in der Westsahara.

#### **2.4.2. Kulturelle Differenz in der Entwicklungszusammenarbeit**

Ein wesentlicher Faktor der EZA ist die interkulturelle Begegnung und Kommunikation. Die Sprache, das damit einhergehende Weltverständnis und die Kenntnis des *Anderen* können als Nutzen in entwicklungspolitischen Prozessen verwendet werden. Die Berücksichtigung soziokultureller Faktoren dient zur Vorbereitung für die Arbeit für EntwicklungsarbeiterInnen. Neben der fremden Sprache, werden „Dos & Don’ts“ gelernt, um Missverständnissen auszuweichen. (vgl. Faschingeder 2000:10ff.)

Wesentlich in der EZA ist die Wahrnehmung von *kulturellen Differenzen*. Verhältnisse zwischen Kulturen unterscheiden sich durch *exklusive*, *egalitäre* und *komplementäre* Behauptungen, welche in Bezug zu ihrem Zentrum stehen. (vgl. Wimmer 2004a: 11) Ausgehend von dem eigenen kulturellen Zentrum werden Vergleiche zu anderen Kulturen oder Zentren gezogen. Diese Vergleiche können auf Behauptungen beruhen, welche sich ergänzen (komplementär), in einem gleichen Verhältnis zu einander stehen (egalitär) oder sich gegenseitig ausschließen (exklusiv). Dieser Vergleich wird als Differenz zu dem eigenen Zentrum wahrgenommen, und kann sowohl negativ, als Mangel, oder auch positiv, als ein Mehr, gesehen werden. Eine negative Differenz wird als Defizienz wahrgenommen und es wird davon ausgegangen, dass Mittel, welche in der eigenen Kultur vorhanden sind, in der anderen nicht vorhanden sind. In der EZA ist es vor allem wichtig, einen positiven Umgang mit kultureller Differenz zu finden, damit keine Homogenisierung oder ein zerstörerischer Umgang mit anderen Kulturen stattfindet. (vgl. ebd.: 21f.)

#### **2.5. Kultur als Identität**

Das Wort *Identität* kann verschiedene Bedeutungen haben, darunter folgende: *ident* als Aussage über Gleichheitsrelationen, wenn zwei Faktoren genau gleich sind; *Identifizierung*

als „Verortung einer Person [...] gegenüber anderen Personen [...] in einem zeitlichen Kontinuum“ (Gürses 2000a: 6); *ausweisen* im Sinne von „forensisch-juridischen Informationen über eine Person“ (ebd.: 6) sowie in der *Entwicklungspsychologie* als „Beschreibung von Prozessen, in denen eine Person sich selbst in ihrem sozialen Umfeld wahrnimmt.“ (ebd.: 6) Im Zusammenhang meiner Arbeit, sowie auch in dem Forschungsfeld der Internationalen Entwicklung, wird Identität vermehrt im Sinne der beiden ersten Beschreibungen, also *ident* zu sein, und sich *identifizieren*, verwendet. Kollektive Identitäten beruhen vor allem auf der Zugehörigkeit von Individuen zu einer Gruppe, mit der sie sich identifizieren. „Identifizierung bedeutet, daß ich ich selbst werde durch Einbeziehung anderer.“ (Waldenfels 1997: 22) Man wird zu dem, der man ist, indem man sich mit den Vorfahren, der Familie oder einer Gruppe identifiziert. (vgl. ebd.: 22)

Der Mensch identifiziert sich mit sozialen Gruppen, denen er sich angehörig fühlt und welche different zu anderen sind. Diese Gruppen besitzen eine *spezifische* Kultur, der Menschen zugeordnet werden, die nach außen hin dieselben Merkmale aufweisen. Kein Individuum hingegen gehört nur einer Gruppe an, sondern mehreren, wie z. B. Geschlecht, Sprache, Nationalität und Klasse, und ist daher nicht Angehöriger einer Kultur, sondern *mehrerer* Kulturen. (vgl. Wallerstein 1990:31) Genauso sind Identitäten plural und miteinander verwoben. (vgl. Sen 2010: 34) Wenn jeder Mensch unterschiedlichen Gruppen angehört, so nimmt auch jeder in einem spezifischen Kontext an verschiedenen Identitäten teil. (vgl. ebd.: 38) Für den libanesischen Schriftsteller Amin Maalouf besitzt jedes Individuum nur eine Identität, die sich weder aufteilen noch in Abschnitte teilen lässt. (vgl. Maalouf 2000: 7) Diese Identität gehört nur einer bestimmten Person und macht sie eben gerade dadurch, zu dem was sie ist. „Meine Identität ist der Grund, warum ich mit keinem anderen Menschen identisch bin.“ (ebd.: 14) Jeder Mensch gehört zwar mehreren Gruppen an, besitzt aber nur eine Identität, die ihn von anderen Menschen unterscheidet.

Daraus schließend, dass Identität aus einer spezifischen Kultur heraus entsteht, ist sie nicht nur von deren Merkmalen abhängig, sondern auch von deren Verortung. Jede Art von Kultur trägt auch eine kosmopolitische als auch lokale Form in sich und jede Gemeinschaft kann sowohl universal als auch lokal sein. Bei der Identifizierung mit einer kollektiven Gruppe geht es nicht um die *Orte*, wo sie verankert sind, sondern die *Praktiken*, die sie miteinander verbinden. (Mulhern zitiert nach Eagleton 2001: 113) „Diese Identitätskulturen mögen lokalisiert sein, können aber auch international sein wie der Feminismus oder der Islam.“ (Eagleton 2001: 115) Kultur dient einerseits dazu, die Einheit einer Gruppe aufgrund ihrer



spezifischen Merkmale darzustellen und grenzt sie dadurch von anderen Gruppen ab. Andererseits kann Kultur aber auch innerhalb einer Gruppe verschiedene Charakteristika spezifizieren und voneinander unterscheiden. Dies bezieht sich jedoch mehr auf den Bereich der Kunst, in dem Sinne wer hohe Kultur besitzt. Der Kultur wird dabei ein symbolischer Wert im Gegensatz zu materiellen Gütern zugeschrieben und schafft eine Dichotomie zwischen Kunst und Alltag. (vgl. Wallerstein 1990: 31f.)

Hall geht bei einem der Konzepte der kulturellen Identität von dem postmodernen Subjekt aus. Die kulturelle Identität des postmodernen Subjekts ist kontinuierlich in Veränderung und wird neu gebildet. Identität steht im Verhältnis zu dem kulturellen System, welches einem ständigen Wandel unterworfen ist. Demnach kann kulturelle Identität nicht als ein unveränderliches Konstrukt konzipiert sein. Zusätzlich spielt die zeitliche Komponente eine Rolle, da das postmoderne Subjekt nicht biologisch sondern historisch definiert ist. (vgl. Hall 2000: 182f.) Es ist daher einem zeitlichen Wandel unterworfen und „nimmt zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Identitäten an.“ (ebd.: 183) Sie werden erst über die Zeit hinweg in einem unbewussten Prozess gebildet und sind nicht von vornherein im Bewusstsein. (vgl. ebd.: 195) Die Identifikationen mit Identitäten wechseln daher beständig und können nie als vereinheitlicht oder vollkommen gesehen werden. (vgl. ebd.:183) Dies bedeutet, dass eine gemeinsame Identität zwar gemeinsame historische Wurzeln haben kann und in den meisten Fällen auch hat, aber nicht an Historizität gebunden ist. Die kulturelle und soziale Identität beruht nicht ausschließlich auf Traditionalismus, sondern kann sich neu orientieren, da sie selbst einem ständigen Wandel unterworfen ist. (vgl. Sen 2010: 25) So sind etwa moderne Identitäten fragmentiert, da das Subjekt selbst *zerstreut* und nicht nur entfremdet ist. (vgl. ebd.: 193) Indem sich Identitäten immer wieder neu orientieren, zerteilen und zusammenfügen, kann die Bedeutung einer Identität nicht dauerhaft sein, sondern nur für einen bestimmten Zeitraum existieren. (vgl. Sen 2010: 40) Eine Person kann im Laufe ihres Lebens demnach mehrere Identitäten annehmen, sei es eine nationale, sprachliche, ethnische, etc.

Um die Konstruktion von kultureller Identität nachvollziehen und analysieren zu können muss sie in einem historischen Kontext betrachtet werden. Die temporalen und räumlichen Gegebenheiten sind wesentliche Faktoren im Identitätsfindungsprozess. Für Identitäten im Maghreb ist beispielsweise der Entkolonialisierungsprozess von großer Bedeutung.

In dieser Arbeit werde ich mich auf zwei weitere Faktoren, und zwar Sprache und Religion spezialisieren. Für die algerische Schriftstellerin Assia Djear ist die Sprache eine der wesentlichen Einflussfaktoren für Identität. (vgl. Djear 1991 : 24) Im Bezug auf die nationalistische Unabhängigkeitsbewegung in Algerien, welche wesentlich zum Identitätsfindungsprozess beitrug, schreibt Djear: „Identität ist nicht nur Papier, nicht nur Blut, sondern auch *Sprache*“<sup>3</sup> (ebd.: 24) Djear selbst definiert ihre Identität primär als Schriftstellerin in französischer Sprache, weiters als Algerierin und arabisch-berberische Frau. (vgl. ebd.: 34) Das Beispiel von Assia Djear soll verdeutlichen, dass Identität von jedem Individuum selbst definiert werden kann, je nach Sprache, Ethnie, Religion, Geschlecht, Nation, Beruf, etc.

## **2.6. Kultur als Differenz**

Identität setzt zunächst Differenz voraus. Um mit jemandem oder etwas, wie z. B. einer Gruppe *ident* zu sein, muss ich mich zunächst von Anderen *differenzieren*. Dafür wird häufig die Trennung zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden* herangezogen. Die Beschreibungen des *Fremden* dienen zum Zweck der Bestätigung des *Eigenen*. Der Differenzierung zwischen Kultur und Natur folgt eine Differenzierung im Inneren. Kultur ist keine Kategorie zur Differenzierung sondern das Different an sich. Zusätzlich wird Kultur possessiv gebraucht, um zu verdeutlichen, dass die Kultur der anderen nicht die Eigene ist. Hinsichtlich des Identitätsbegriffes lässt sich daraus schließen, dass kulturelle Differenz in kulturelle Identität mündet. (vgl. Gürses 2003: 3-11) Sowie auch daraus zu schließen ist, dass kulturelle Identität kulturelle Differenz zunächst voraussetzt. „Kultur ist der Umschlagplatz von Differenz in Identität. Die Artikulation jeder (kulturellen) Differenz bringt eine (kulturelle) Identität hervor.“ (ebd.: 11)

Nederveen Pieterse analysiert kulturelle Differenz auf einer meta-theoretischen Ebene. Er unterscheidet zwischen drei Perspektiven: Kultur als Differenz, Kultur als Konvergenz oder werdende Gleichheit und kulturelle Hybridisierung oder entstehende Vermischung. (vgl. Nederveen Pieterse 2004a: 42). Im Gegensatz zu einer Hybridisierung geht der amerikanische Politologe Samuel P. Huntington von abgegrenzten Identitäten von Kulturen aus, welche er als Konfliktpotenzial sieht. Seine zentrale These lautet, dass „Kultur und die Identität von Kulturen, auf höchster Ebene also die Identität von Kulturkreisen, [...] heute, in der Welt nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt“ (Huntington

---

<sup>3</sup> « l'identité n'est pas que de papier, que de sang, mais aussi *de langue*. » (Djear 1991 : 24)

1996: 19) prägen. Huntington führt Konfliktszenarien auf bestimmte Kulturkreise zurück, welche die Ursache für künftige Weltkonflikte sein werden, da der Konflikt zwischen unterschiedlichen Gruppen verschiedener Zivilisationen stattfinden wird. (vgl. Huntington 1996) Die Barrieren für die Unterscheidung von Zivilisationen sind aber weder ethnische und geographische, noch materielle und soziale. Vielmehr werden spirituell-kulturelle Traditionen als Kriterium herangezogen. (vgl. Segesvary 2000: 30) Diese Kulturkreise werden anhand religiöser Trennlinien unterteilt. So unterscheidet sich der Westen von der *islamischen* Kultur, und nicht etwa der Okzident vom Orient, oder der arabischen Welt. (vgl. Sen 2010: 26) Die aktuellen globalen Konflikte sollten eigentlich nicht als Kampf der Kulturen und Zivilisationen gesehen werden, sondern eher als Zusammenstoß von zwei *institutionalisierten Ignoranz*en, welche durch Medien und Wissenschaft aufrechterhalten werden. (vgl. Arkoun 2010: 6) Bei den Kulturkonflikten handelt sich vielmehr um Machtpolitik und der Verfolgung von Interessen, als um den Zusammenstoß von religiösen Ideen. (vgl. Al-Azm 2005: 73) Religion ist daher nicht von vornherein eine kulturelle Trennlinie, sondern wird erst durch politische Interessen dazu instrumentalisiert.

Ein Denken in Kulturkreisen, wie es Huntington vertritt, ist jedoch zwecklos, da die "Hybridisierung von Kulturen [...] schon viel zu weit fortgeschritten [ist], die geographische Fragmentierung kultureller Zugehörigkeit viel zu ausgeprägt, und die Prozesse der wechselseitigen Durchdringung und Abstoßung sind [...] viel zu komplex." (Boeckh/Sevilla 2007: 8) In einer Welt, welche nach Kulturkreisen eingeteilt ist, wird Kultur eher als globales Paradigma für Differenz verwendet. Die *globalen* Differenzen sollen von den inneren Differenzen einer nationalstaatlichen Gesellschaft ablenken. (vgl. Gürses 2008: 6)

„Kulturelle Differenz dient als Paradigma bei der Formulierung jeder Differenz, und jede Differenz wird allmählich auf die Kultur zurückgeführt oder als eine in letzter Instanz kulturelle entschlüsselt: sei es, weil sich der Bereich des Kulturellen per definitionem nahezu auf alles ausdehnt; sei es, weil Kultur der Gegenwert einer „zweiten Natur“ zugeschrieben wird; oder sei es, weil die Artikulation von (auch biologischen) Differenzen als ein kulturelles Konstrukt „entlarvt“ wird.“ (Gürses 2003: 8)

Wie bereits erwähnt, unterscheiden sich nach Wimmer Kulturen aufgrund exklusiver, egalitärer und komplementärer Behauptungen. Mit exklusiven Behauptungen wird die Überlegenheit einer Kultur manifestiert, wie es z. B. zur Zeit des Kolonialismus der Fall war. Zweites bezieht sich auf Kulturen, welche different wahrgenommen werden und sich egalitär gegenüber stehen. (vgl. Wimmer 2004a: 24ff.) Komplementäre Behauptungen gehen davon aus, dass es keine vollständige Lebensform in einer Kultur gibt, und sie erst im Austausch und

gegenseitigem Lernen zur Komplettheit gelangt. Gerade was der eigenen Kultur fehlt, wird an anderen umso mehr geschätzt. (vgl. ebd.: 29) Ein komplementäres Verhältnis von Kulturen geht davon aus, dass sich die differenten Lebensformen, "gegenseitig nicht ausschließen, [sondern] vielmehr einander ergänzen und vervollkommen." (ebd.: 29)

## **2.7. Interkulturalität**

Die Entstehung des Wortes *interkulturell* ist auf das „nationale *Bureau of Intercultural Education* in den Vereinigten Staaten zurückzuführen, welches zwischen den Jahren 1924 und 1945 die bisherigen Akkulturationspolitiken der Angleichung und der Verschmelzung ablösen sollte.“ (Demorgon/Kordes 2006: 33) Mittlerweile findet man den Begriff *interkulturell* nicht mehr bloß in der Bildungspolitik, sondern im wissenschaftlichen Bereich, in den Medien und dem alltäglichen sozialen Leben. Interkulturelle Trainings und Management, Tagungen und Feste unter dem Titel der Interkulturalität weisen nicht nur auf die Relevanz dieses Themas hin, sondern zeigen die facettenreichen Verwendungen dieses Begriffes, welcher mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen wird. Manchmal scheint die häufige Verwendung des Begriffes von seiner ursprünglichen Intention abzulenken, und gilt mehr als gemeinsamer Nenner für Probleme in einer multikulturellen Gesellschaft.

Interkulturalität ermöglicht einerseits einen Dialog zwischen dem Eigenem und dem Fremdem, und schafft somit einen Zwischenraum wie es die Präposition *inter* verdeutlicht. Andererseits kommt es auch zu Zusammenstößen zwischen den Kulturen, da das Fremde erst zur Kenntnis genommen und anerkannt werden muss. (vgl. Demorgon/Kordes: 34) Der Begriff Interkulturalität basiert auf einem traditionellen Kulturverständnis. Nach der von Herder geprägten kugel- oder inselförmigen Vorstellung von Kulturen, können sie [die Kulturen] zwar über ihre Grenzen hinweg kommunizieren, bleiben aber hingegen noch separat. (vgl. Welsch 1995) Demnach erscheint eine Lebensweise nach innen homogen und nach außen geschlossen zu sein; sich wie eine ‚Kugel‘ von der anderen zu unterscheiden. (vgl. Herder zitiert nach Reckwitz 2004: 8) Würden Kulturen nebeneinander egalitär stehen, käme es nicht zu Argumentation, sondern der einzige Einfluss würde in Form von Manipulation, Verlockung oder Drohung stattfinden. Interkulturalität hingegen ermöglicht eine Argumentation über die Grenzen des eigenen kulturellen Raumes hinaus (vgl. Wimmer 2004a: 28), was man sich wie einen Austausch innerhalb eines Zwischenraumes vorstellen kann. (vgl. Demorgon/Kordes: 35)

Baecker hingegen spricht nicht von einer *interkulturellen*, sondern einer *kulturellen* Kompetenz, welche nicht auf die Differenzierung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, sondern auf eine zeitliche Dimension fokussiert. Der Blick ist dabei nicht auf die Herkunft einer Kultur sondern auf ihre Zukunft gerichtet. (vgl. Baecker 2000: 20f.) Baecker spricht dabei von der Kultur der modernen Gesellschaft, die nicht im Einklang mit der post- und vormodernen Idee von Kultur ist. „[W]enn sie in der Moderne floriert, dann vor allem als Nachhall der Vergangenheit oder Vorschein der Zukunft.“ (Eagleton 2001: 45) Diese Annahme würde aber nicht meinem Verständnis und historischen Analyse kultureller Identität entsprechen. Zwar ist Betrachtung von Kultur hinsichtlich ihrer zukünftigen Entwicklung vor allem für die Entwicklungspolitik notwendig, dennoch können ohne eine historische Analyse keine Annahmen und kulturellen Probleme in der Gegenwart eruiert werden. Die Betrachtung von Kultur hinsichtlich ihrer Zukunft verstehe ich im Rahmen meiner Arbeit als nachhaltige kulturelle Entwicklung.

## **2.8. Multikulturalität**

Bei dem Begriff der Multikulturalität ist die nationale Kultur und staatliche Gemeinschaft relevant. Innerhalb einer staatlichen Gemeinschaft befinden sich mehrere homogene Gemeinschaften, die separat von einander existieren, aber über ihre Grenzen hinweg kommunizieren. Es bleiben dennoch gewisse Schranken aufrecht erhalten. (vgl. Welsch 1995) Multikulturalität erkennt das Andere und das Fremde an. Toleranz ist dabei eine Voraussetzung für eine multikulturelle Gesellschaft. (vgl. Demorgon/Kordes: 34f.) Primär geht es dabei nicht um einen Dialog zwischen den Kulturen, sondern um die friedliche Koexistenz von Kulturen auf einem gemeinsamen Territorium und in einer pluralen Gesellschaft. (vgl. ebd.: 29)

## **2.9. Transkulturalität**

Transkulturalität weicht von der Vorstellung von insel- oder kugelförmigen Kulturen ab. In einem modernen Kulturverständnis sind Kulturen miteinander verflochten und durchdringen einander. Das Verständnis von Kultur ist dabei inklusiv und nicht separatistisch. Transkulturalität zielt auf eine Integration verschiedener Identitäten innerhalb einer Gemeinschaft ab, hat aber keine Uniformierung zum Ziel. Es geht vor allem darum, Kulturen nicht isoliert, sondern vernetzt zu sehen. (vgl. Welsch 1995) Im Gegensatz zum Multikulturalismus handelt es sich bei der Transkulturalität um „das An-Erkennen des

Gemeinsamen und Vertrauten“. (Demorgon/Kordes: 34) Zur Entstehung eines transkulturellen Staates sind vorerst „eine gemeinsame Zivilkultur sowie eine einheitliche Sprache“ (ebd.: 32) notwendig.

## **2.10. Hybridität**

Neben den Überschneidungspunkten zwischen Kulturen in Form der Inter- und Transkulturalität, bildet die Hybridität einen „zwischenräumlichen Übergang zwischen festen Identifikationen.“ (Bhabha 2000: 5) Homi Bhabha stellt diese Hybridität räumlich anhand eines Treppenhauses nach Renée Green dar: „Das Hin und Her eines Treppenhauses, die Bewegungen und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen.“ (ebd.: 5) Hybride Identitäten bilden sich aus mehreren Identitäten und Räumen heraus, und können nicht nur an einer Identität festgemacht werden. Wesentlich für die Theorie der Hybridität ist der *Dritte Raum*, ein kultureller Raum, der ein Spannungsfeld von Differenzen zwischen nationalen und globalen Kulturen und zeitlich nichtsynchron ist. (vgl. ebd.: 326)

Die nähere Beschreibung der Begriffe Interkulturalität, Transkulturalität, Multikulturalität sind einerseits für das gesamte Verständnis kultureller Identität von Bedeutung, wie auch für die spezifische Identität im Maghreb, welche durchaus als hybrid gesehen werden kann. Der sprachliche Pluralismus sowie die ethnische Vermischung von Berbern und Arabern, weist auf einen historischen interkulturellen Kontakt hin. Die kulturelle Identität kann erst unter Berücksichtigung der multikulturellen Faktoren analysiert werden. Abgesehen von dem historischen Kulturkontakt zwischen verschiedenen ethnischen und sprachlichen Gruppen im Maghreb, ist die heutige Situation durch die Migration noch deutlich dem Prozess der Hybridisierung ausgesetzt. Migranten aus subsaharischen Ländern, die nach Europa auswandern wollen, sowie auch die maghrebinische Bevölkerung selbst, welche durch eine Großzahl an jungen Migranten nach Europa in engem Kontakt mit den europäischen Staaten steht, prägen vor allem das Bild der jüngeren Generation. Einerseits ist diese sehr gemischt und hybrid, andererseits führt es auch zu einem wiederbelebten nationalen Zugehörigkeitsgefühl.

### **3. Konstruktion kultureller Identität in Anbetracht des Orientalismuskurses**

Ziel dieses Kapitels ist es, die Konstruktion von Identität hinsichtlich von Fremd- und Selbstzuschreibungen näher darzustellen. Dabei werde ich zunächst auf die kritische Betrachtung des Orientalismus eingehen, der als Disziplin wesentlich für die Konstruktion des Orients war. Mein Interesse richtet sich auf die imaginären Bilder und Fremdzuschreibungen, welche dabei entstanden sind und deren Inkorporation in den Orientalismuskurs. Die Fremdzuschreibungen und Selbstwahrnehmung sind grundlegend im Identitätsfindungsprozess. Ich möchte mich in diesem Kapitel hauptsächlich auf die arabisch-islamische Identität konzentrieren und auf diesen Dualismus innerhalb der arabisch-islamischen Welt näher eingehen.

#### **3.1. Orientalismus**

In der Vergangenheit wurde der Begriff *Orientalismus* in zwei Zusammenhängen verwendet. Eine davon bezieht sich auf eine Kunstschule, der westliche Künstlergruppen angehörten, welche in den Nahen Osten oder Nordafrika reisten und bildlich ihre Eindrücke darstellten. Diese Künstler stellten den Orient meist romantisch, luxuriös und manchmal sogar pornografisch dar. (vgl. Lewis 1994: 101) Im 19. Jahrhundert gehörten zu dieser Künstlergruppe Delacroix, Ingres, Gérôme und weitere französische und britische Künstler. (vgl. Said 1979: 118)

Die zweite Verwendung des Begriffes bezieht sich auf den Orientalismus als akademische Disziplin in Westeuropa. Das Interesse der Orientalisten lag zunächst in den fremden Sprachen und weitet sich später auf die Theologie, Philosophie und Geschichte aus. (vgl. Lewis 1994: 101)

“ Laut dem *Oxford English Dictionary* (1971), wurde das Wort Orientalismus im 18. und 19. Jahrhundert zur Bezeichnung der Arbeit von Orientalisten, ein Gelehrter in Sprachen und Literatur aus dem Osten, und in der Kunstwelt zur Identifizierung eines bestimmten Charakteristikums, Stils oder Qualität, welche mit östlichen Nationen verbunden ist, verwendet.“<sup>4</sup> (vgl. Macfie 2002: 3 übersetzt I.H.)

---

<sup>4</sup> „According to the *Oxford English Dictionary* (1971), the word orientalism was in the eighteenth and nineteenth centuries generally used to refer to the work of the orientalist, a scholar versed in the languages and literatures of

Diese Verwendung des Begriffes Orientalismus blieb bis zu der Dekolonialisierungsperiode nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges bestehen. Später änderte sich seine Bedeutung, weg von den literarischen und sprachlichen Arbeiten von Orientalisten, hin zu einer ideologischen und institutionalisierten Annäherung und als Instrument westlichen Imperialismus. Es ging mehr um die ontologische und epistemologische Distinktion zwischen Orient und Okzident. (vgl. ebd.: 4) Der Orientalismus als Disziplin entstand erst im späten 18. Jahrhundert. (vgl. Said 1979: 3) Grundlegend für die kritische Betrachtung des Orientalismuskurses ist das Werk *Orientalism* des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward Said welches 1978 zum ersten Mal erschien.

Die verschiedenen Verwendungen und Bedeutungen des Begriffes Orientalismus sind für die Entstehung von Stereotypen des Orients nicht unbedeutend, da gerade die unterschiedliche Instrumentalisierung dieses Diskurses ein Bild des Orients geschaffen hat, welches bis heute aufrecht erhalten geblieben ist. Macfie geht von vier verschiedenen Interpretationen und ideologischen Verwendungen des Orientalismus aus, die unter anderem in diesem Kapitel noch näher erläutert werden: der Orientalismus als koloniales ideologisches Instrument zur Stabilisierung der Kolonialherrschaft; als Mittel zur Interpretation und dem Verständnis des islamischen und arabischen Nationalismus; als korporative Identität und als Rechtfertigung für Einstellungen, Annahmen und Theorien über die Geographie, Ökonomie und Soziologie des Orients. (vgl. Macfie 2002: 5f.)

Die Disziplin des Orientalismus hat den *Orient* als Gegenstand, welcher systematisch erkundet und entdeckt wird. Mall weist darauf hin, dass auch noch heute im Fach der Orientalistik an europäischen Universitäten der Orient und die Orientalen zu Objekten der Untersuchungen gemacht werden, und sie mit dem Etikett des *Anderen* versehen werden. (vgl. Mall 1996: 37) Der Begriff *Orient* stand zunächst aber nicht nur als Synonym für den asiatischen Osten, das Fremde und Exotische, sondern wurde deutlich mit der Religion in Verbindung gebracht und als *Islamischer Orient* verstanden. (vgl. Said 1979: 73f.) Die Wissenschaft des Orients, der *Orientalismus*, ist aus seiner Entstehung heraus von großer Bedeutung während des Kolonialismus gewesen. „Der Orientalismus, so Said, hat die koloniale Herrschaft nicht nur rationalisiert, sondern eigentlich erst ermöglicht.“ (Castro

---

the East; and in the world of the arts to identify a character, style or quality commonly associated with the Eastern nations.” (Macfie 2002:3)



Varela/Dhawan 2005: 34) Wissen ist Macht. Deshalb waren Wissen und Informationen über den Orient grundlegend für die westlichen Länder, um ihre Herrschaft als Kolonialstaaten zu stabilisieren. Diese Informationen dienten zur Kontrolle. Das akademische und praktische Wissen über die Orientalen entwickelte sich über einen langen Zeitraum hinweg. Der westliche Orientalismus beinhaltet Wissen über und von den Orientalen, ihrem Charakter, Kultur, Geschichte, Traditionen und Gesellschaft. Durch das Wissen und Beschreibungen über die Menschen im Orient, wurden die Orientalen und Araber mit vielen Stereotypen behaftet, welche Said anhand einiger Beispiele aus der britischen Kolonialherrschaft in Ägypten verdeutlicht. (vgl. Said 1979: 36ff.) Den Orientalen wurden Attribute angeheftet, welche im Gegensatz zu Europäern standen. Dieses wachsende Interesse an dem fremden und exotischen Orient basierte aber nicht nur auf Entdeckungsreisen, dem Kolonialismus, Handel oder Krieg. Mitte des 18. Jahrhunderts wuchs ein systematisches Wissen über den Orient in Europa heran. Wissen, das einerseits durch die Kolonialisten verbreitet wurde, sowie auch durch die gerade sich etablierenden Wissenschaften wie Ethnologie, Philologie und Geschichte, und auch durch die Literatur. SchriftstellerInnen, NovellistInnen, Reisende und ÜbersetzerInnen waren ebenfalls an der Entstehung des Bildes des Orients beteiligt. (vgl. ebd.: 39f.) Die Konstruktion von Bildern des Orients konnte die materielle Herrschaft des Westens über den Orient gewährleisten. Es handelt sich dabei um einen „spezifischen Dominanzdiskurs“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 34), welcher durch Institutionen, Vokabular, Bilder, Wissenschaft und koloniale Bürokratie aufrechterhalten und unterstützt wurde. (vgl. Said 1979: 2) Said selbst glaubt, dass der Orientalismus mehr als Zeichen der europäischen-atlantischen Macht gilt, als ein wahrheitsgemäßer Diskurs über den Orient. (vgl. ebd.: 6) Demnach gehe es mehr um die *Orientalisierer* als um die *Orientalen*. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2007: 31)

Weiters verdeutlicht er, dass die Analyse des Orientalismus als Diskurs notwendig ist, um die systematische Disziplin zu verstehen, welche es der europäischen Kultur ermöglichte, den Orient nach der Aufklärung politisch, soziologisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginativ herzustellen. (vgl. Said 1979: 3) Da das Wissen über den Orient über verschiedene Wissenschaften, Disziplinen und Kunstformen weitergegeben wurde, ist er auch auf vielerlei Weise konstruiert und instrumentalisiert worden. Aber nicht nur der Orient ist als Konstrukt entstanden, sondern auch sein Gegenüber. Die beiden Entitäten *Orient* und *Okzident* sind von Menschen konstruiert und basieren auf geographischen und kulturhistorischen Faktoren. Der Orient, wie auch der Westen, sind Ideen, welche durch ihre Geschichte, Tradition, Denken und Bilder repräsentiert werden. Jedoch betont Said, dass die

Kreierung des Orients nicht nur durch Imagination entstanden ist, sondern wesentlich durch die Macht- und Dominanzbeziehungen sowie der Hegemonie zwischen dem Orient und Okzident geschaffen wurde. Der Orient wurde demnach nicht entdeckt, sondern *orientalisiert*. (vgl. ebd.: 5), „d.h. erst zum Orient gemacht.“ (Castro Varela/Dhawan 2007: 33) „Orientalismus stellt ein komplexes Geflecht von zur Wahrheit geronnen westlichen Aussagen über den Orient und dessen bildliche, verbale und schriftliche Repräsentation in Kunst, Literatur und Wissenschaft dar.“ (ebd.: 31)

Neben der politischen, akademischen und literarischen Konstruktion des Orients, betont Said die geographische Distinktion zwischen dem Osten und Westen, sowie auch eine Reihe von Interessen, welche das Bild des Orients geschaffen und aufrechterhalten haben. (vgl. ebd.: 15) Der Orient bildete sozusagen den Gegen-Okzident, (vgl. ebd.: 31) „der immer wieder neu kartografiert“ wird (Göckede, Karentzos 2006: 11) Zusätzlich wird neben der geographischen Distinktion auch geschlechterbezogen differenziert. Der Orient wird als weiblich, irrational und primitiv dargestellt, hingegen der Westen als maskulin und rational. Monolithisch, zeitlos und statisch sind weitere Zuschreibungen die dem Orient angeheftet werden, und im Gegensatz zu einem dynamisch, diversifizierten und widersprüchlichen Okzident stehen. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2007: 34f.) Es handelt sich vorwiegend um ent-individualisierte Bilder, welche Muslime und Araber als kollektiv irrational darstellt. (vgl. Göckede, Karentzos 2006: 11) Die Stereotype, die durch den Orientalismus entstanden sind, blieben aber nicht nur auf westlicher Seite bestehen, sondern wurden durchwegs in die orientalische Identität inkorporiert. (vgl. Schulze 2007: 57)

„Zahllose im Orientalismus transportierte Stereotypen wurden von manchen Muslimen als Teil der eigenen islamischen Identität festgeschrieben: So geriet die von Okzidentalern postulierte Auffassung, der Islam trenne nicht zwischen Staat und Religion, zu einer neuen dogmatischen Aussage mancher islamischer Fundamentalisten. Nicht nur Stereotypen, sondern ganze Handlungsweisen wurden inkorporiert: Der Bauchtanz, eine orientalistische Fiktion französischer Reisender und Kaufleute aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wurde nun als Realität in Ägypten und später in der Türkei inszeniert und dann in das aktuelle kulturelle Repertoire integriert.“ (Schulze 2007: 57)

Schulze schließt daraus, dass die Stereotypisierung des Westens aus der Sicht von Islamisten, nach demselben Muster funktioniert, wie der westliche Orientalismus den Orient mit Stereotypen versehen hat. Wesentlich ist dabei der Universalismus aus der jeweiligen Sicht der Interpretierenden; sei es der Universalitätsanspruch des Westens aus der Sicht des Okzidents, oder sei es der Anspruch von Universalität des Islams für Islamisten. (vgl. ebd.: 58)

### **3.1.1. Kritik am Orientalismus von Edward Said**

Eine wesentliche Kritik, die auch für meine Arbeit relevant ist, ist die Tatsache, dass der Maghreb bei der Analyse von Said bezüglich der Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt gänzlich außer Acht gelassen wurde. Der Orient von E. Said ist nur auf den Nahen Osten beschränkt und somit nur auf einen Teil der arabischen Welt. Neben den geographischen Eingrenzungen, klammert Said auch andere Sprachen aus. Said lässt die türkische, persische und andere semitische Sprachen unberücksichtigt. Er konzentriert sich gänzlich auf die Arabistik in ihrem historischen und philologischen Kontext und isoliert sie von den anderen Sprachwissenschaften. (vgl. Lewis 1994: 107) Dies mag daran liegen, dass sich Said auf die britische Kolonialherrschaft fokussiert hat, und weniger auf den französischen Kolonialismus und Orientalismus. Wäre dies der Fall gewesen, so wären seine Analysen und Schlüsse kaum nachvollziehbar gewesen. Der französische Orientalismus galt dem britischen repressiven Kolonialismus gegenüber viel emotionaler und interessierter. Said zieht zwar einen Vergleich zwischen dem britischen und französischen Orientalismus, wobei er den Ersten als unpersönlich und distanziert beschreibt, und den Zweiten einen ästhetischen Stil und Identifikation mit den unterworfenen Gesellschaften einräumt. Bis auf den britischen und französischen Orientalismuskurs geht Said nicht näher auf verschiedene Orientalismuskurse ein, wie z. B. der bedeutende deutsche Orientalismuskurs. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 39f.)

Ein weiterer Kritikpunkt an Saims Theorie ist, dass er selbst Teil des Systems ist, welches er kritisiert. Als Intellektueller war er in den akademischen Prozess miteinbezogen, welche unter anderem die Bilder des Anderen konstruierte. Zusätzlich publizierte und lehrte in *westlichen* Ländern und hatte ebenso eine *westliche* Perspektive auf den Orient. Dies haben Orientalisten und arabische liberale Intellektuelle gemeinsam, da sie die arabisch-islamische Kultur von einem europäischen Standpunkt aus betrachten. (vgl. Dhouib 2008: 64) „Ihre Sichtweise ist von derjenigen westlicher Orientalisten nicht zu trennen“ (Mahdi zitiert nach Kurtoğlu 2007: 48), da sie selbst im Westen studiert haben. Dieser Vorwurf ist auch bei Schriftstellern, wie Tahar ben Jelloun, Driss Chraïbi und Salman Rushdie zu finden, die als verwestlichte muslimische Schriftsteller, als Teil der westlichen Haltung gegenüber dem Islam gesehen werden. Ben Jelloun wird vor allem aus feministischer Perspektive kritisiert, da er in seinen

literarischen Werken ein Bild eines konservativen, patriarchalen und rückständigen Geschlechterverhältnisses in muslimischen Gesellschaften vermittelt. Arabisch-islamische Feministinnen werfen ihm dabei vor, die gängige westliche Wahrnehmung des Islams zu übernehmen. (vgl. Majid 2002: 57)

### 3.2. *Orient*

Der Begriff *Orient* stammt von dem lateinischen Wort *oriens*, das so viel wie aufgehende Sonne und östlich bedeutet. Samuel Johnson definiert in dem *Dictionary of the English Language* „orientalisch“ als im Osten platziert oder vom Osten kommend, sowie die Einwohner der östlichen Teile der Welt. (vgl. Macfie 2002: 19f.)

Die Unterteilung des Orients in *Maschrek* (Orient) und *Maghreb* (arabischer Okzident) (vgl. Chebel 2002: 14) weist auf die Heterogenität des Orients hin. Einerseits wird mit dem Wort Orient und der arabisch-islamischen Welt eine Verbindung zwischen dem Maghreb und dem Nahen Osten hergestellt, andererseits ist dies nicht durchgehend homogen. Bei dem algerischen Psychologen und Anthropologen Malek Chebel steht das arabische Imaginäre für die arabische Welt als umfassender Begriff. „Das arabische Imaginäre<sup>5</sup> ist ganz tief heterogen. Außerdem ist es unterschiedlich in seinen formalen Manifestationen. Und dennoch mangelt es nicht einer bestehenden Repräsentation einer kohärenten, umhüllten, synergistischen und mitunter absoluten Welt“<sup>6</sup> (ebd.: 21 übersetzt I.H.) Diese Heterogenität ist auch in der arabisch-islamischen Philosophie erkennbar. Die Auseinandersetzung zwischen der *maghrebinisch-andalusischen Philosophie* und der *Philosophie des Maschrek* ist grundlegend für die kritische Betrachtung der arabischen Gesellschaft. Beide Philosophien (die maghrebinische und die des Maschreks) sind für die arabisch-islamische Weltanschauung notwendig. (vgl. Dhouib 2008: 71)

Obwohl es eine geographische Trennung zwischen dem Maghreb und Maschrek, sowie auch eine philosophische Distinktion gibt, sind die arabische Sprache und die islamische Religion identitätsstiftende Merkmale der gesamten arabisch-islamischen Welt. Daneben bestehen noch andere Identitäten, wie sie z. B. die muslimisch-berberische Identität, die im Maghreb

---

<sup>5</sup> Das arabische Imaginäre geht auf den algerischen Anthropologen und Philosophen Malek Chebel zurück und wird in diesem Kapitel später noch näher erläutert.

<sup>6</sup> « l'imaginaire arabe est assez profondément hétérogène. En outre, il est divers dans ses manifestations formelles. Et pourtant, ce n'est pas faute de l'existence d'une représentation du monde cohérente, enveloppante, synergique et parfois absolue ! » (Chebel 2002 : 21)

vorzufinden ist. Zusätzlich kann das Attribut arabisch-islamisch nicht bloß einem geographischen Raum, dem Nahen Osten, zugeschrieben werden. Getrennt betrachtet, als arabisch und islamisch, kann es für Menschen auf der ganzen Welt ein Identitätsmerkmal sein. MuslimInnen sind auf große Teile der Welt verstreut (z. B. Mittlerer Osten, Asien, Südrussland, etc.), sowie sich auch nicht-MuslimInnen zu dem Arabertum bekennen (z. B. Kopten in Ägypten, Drusen in Syrien, Maroniten im Libanon) und die arabische Sprache sprechen. (vgl. Brandes 2004: 206). Dennoch ist die Verbindung arabisch-islamisch ein sehr zentrales Element für die Identität. Das Verhältnis Religion und Sprache bezeichnet Chebel als unzertrennliches Binom, welches eine archetypische Rolle besitzt. (vgl. Chebel 2002: 21) Da Arabisch die heilige Sprache des Korans ist, sind die islamische Religion und die arabische Sprache stark miteinander verbunden.

Obwohl die arabische Welt in sich sehr heterogen ist und trotz der historischen, ethnischen und territorialen Gegebenheiten, erfolgte 1945 ein einheitlicher Zusammenschluss der arabischen Länder auf politischer Ebene durch die *Liga der Arabischen Staaten*. Weiters gründeten die maghrebinischen Staaten, Algerien, Libyen, Marokko, Mauretanien und Tunesien im Jahr 1989 die Union des Arabischen Maghreb. (vgl. Baumann/Ebert 1995: 10) Diese Vereinigung bezieht sich auf die ethnischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten und nicht auf eine gemeinsame Religion. Dennoch wird der Orient häufig mit dem Islam gleichgesetzt, obwohl auch andere Religionen in diesen Länder vorzufinden sind. Selbst Christen- und Judentum haben ihren Ursprung als monotheistische Religionen im Orient. Diese Unterteilung zwischen Okzident als westliche, und dem Orient als islamische Kultur, wird von dem amerikanischen Politologen Samuel Huntington stark propagiert. Der *westlichen Zivilisation* stellt er fiktionale Feinde, nämlich die *islamische* und *asiatische Zivilisation*, gegenüber. (vgl. Dabashi : 232)

Grundsätzlich kann man aber nicht arabisch und islamisch gleichsetzen, da es durchaus muslimische Staaten gibt, die aber nicht arabisch sind. Diese Trennung kommt auch in der Philosophie zum Ausdruck. So spricht man von der *islamischen* Philosophie und der *arabischen* Philosophie, die häufig synonym verwendet werden, dennoch nicht dasselbe sind. Zwar war der Prophet des Islam Mohammed Araber und die in der islamischen Kultur verwendete Sprache ist Arabisch, trotzdem gab es einige islamische Philosophen die in anderen Sprachen, wie iranische Philosophen auf Persisch, geschrieben haben. Die arabische Philosophie ist jene Philosophie, welche in arabischer Sprache geschrieben wird. (vgl. Corbin 1986: 11ff.) So haben sich etwa jüdische und christliche Philosophen in arabischer Sprache

ausgedrückt, wie z. B. der jüdische Philosoph Maïmonide. (vgl. Arkoun 2006: 17) Er setzte sich mit dem Talmud und der Bibel auseinander und wurde von arabischen Lehrern in Philosophie und Naturwissenschaften unterrichtet. (vgl. Zac 1965: 186) Hingegen definieren sich manche arabische Intellektuelle dezidiert als *muslimische* Intellektuelle, um ihre Zugehörigkeit und Identität zu betonen. Arkoun betont dabei, dass die Klassifizierung aus westlicher Sicht oftmals mit einer Abwertung und Marginalisierung der Arbeit von muslimischen Intellektuellen einhergeht. (vgl. Günther 2004: 36f.)

*Islamisch* und *muslimisch* sind dennoch nicht synonym verwendbar. Der Term *islamisch* bezieht sich auf mehrere Formen: der Islam als Doktrin, die Einheit der Gläubigen, die Lehre, normative Regeln, Denken und Richtlinien, etc. *Muslimisch* hingegen bezieht sich auf die Gläubigen, die im sozialen, politischen und kulturellem Bereich nach diesen Richtlinien agieren oder Werke veröffentlichen. (vgl. Arkoun 2006: 18) Dennoch darf die islamische Philosophie nicht mit Theologie in unserem Sinne gleichgesetzt werden. Vielmehr werden sie als Philosophie zu verstehen, welche in der islamischen Welt und ihrem kultur-historischen Umfeld entstanden ist. Es kann also keine direkte Verbindung mit der islamischen Offenbarung, jedoch mit der islamischen Welt hergestellt werden. (vgl. Kurtoğlu 2007: 42)

Nicht nur im Zusammenhang mit der Philosophie, sondern auch anthropologisch und kulturhistorisch ist die Definition von *arabisch* und *islamisch* wesentlich. „*Arabisch* bezieht sich auf eine ethnische Gruppe, welche auf der arabischen Halbinsel bis zum Aufkommen des Islam und der Entstehung des Korans zwischen 610 und 632 konzentriert war.“<sup>7</sup> (Arkoun 2006: 17 übersetzt I.H.) Neben der gemeinsamen Zugehörigkeit der beduinischen Bewohner der arabischen Halbinsel zu dem *Volk* der Araber, stellte die Basis ihrer Einheit die arabische Sprache dar, die bereits in vorislamischer Zeit ein wesentliches Charakteristikum der arabischen Identität war und zur Abgrenzung von *Fremden* diente. (vgl. Chabry 2001: 19) Die enge Verknüpfung der arabischen Identität mit der muslimischen ist durch die Offenbarung des Korans in arabischer Sprache entstanden. „[D]er Koran verwendet das linguistische arabische Bewusstsein, um ein neues religiöses Bewusstsein zu bilden.“<sup>8</sup> (Arkoun 2006: 15 übersetzt I.H.) Durch die Verbreitung des Korans und die Förderung der arabischen Sprache, erhielt Arabisch die Funktion einer Zivilisationssprache.

---

<sup>7</sup> « *Arabe* réfère à une ethnie concentrée dans la Péninsule arabique jusqu'à l'avènement de l'islam et à l'émergence du fait coranique entre 610 et 630. » (Arkoun 2006 : 17)

<sup>8</sup> « [L]e Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse. » (Arkoun 2006 : 15)

Obwohl die arabische Sprache den semitischen Sprachen zugeordnet wird und ihre historischen und kulturellen Wurzeln eindeutig im Orient und der arabischen Halbinsel hat, ist es schwierig, den Islam als *orientalische Religion* zu kategorisieren. Neben dem Juden- und Christentum ist der Islam eine der monotheistischen abrahamitischen Religionen und war auch über eine lange Zeit hinweg eine wichtige kulturelle Kraft innerhalb Europas und den mediterranen Gesellschaften. Der Islam, so Turner, kann genauso wenig rein orientalisch bezeichnet werden, wie das Christentum rein okzidental ist. (vgl. Turner 1994: 22)

### 3.2.1. *Der Orient als imaginäres Konstrukt*

So wie im Orientalismus ein *imaginärer Orient* konstruiert wurde, so spricht Chebel, (wie schon oben erwähnt) von einem *arabischen Imaginären*. Dieses Konstrukt des arabischen Imaginären setzt sich aus verschiedenen komplexen Elementen zusammen, darunter auch die Kultur. Die Sprache, Spiritualität und ein Kontingent ihrer Symbole tragen zusätzlich zu einem Verständnis dieser kulturellen Gesamtheit und dem Imaginären bei. (vgl. Chebel 2002: 20) Obwohl ich oben näher auf die Unterscheidung zwischen der arabischen und islamischen Philosophie eingegangen bin, so muss auch ihre starke historische und kulturelle Verbindung deutlich hervorgehoben werden. Auf kultureller Ebene hängen das Arabische und Islamische unweigerlich miteinander zusammen. Chebel bezeichnet den Islam als das *Heilige*, welches „eine Realität ist, die sie [die arabische Kultur] von einer Seite zur anderen durchkreuzt.“<sup>9</sup>(ebd.: 20) Dieses Heilige, ist aber auch jenes unbewusste Element, welches die arabische Kultur an Traditionen festbindet. Als Beispiel nennt er die *Schari'a*, welche der Modernität und Demokratie gegenübersteht. (vgl. ebd.: 21) Laut Chabry können die arabischen und islamischen Werte in einer symbiotischen Beziehung zueinander stehen, oder aber auch in einem dichotomen Verhältnis. Die Symbiose basiert auf einer Kontinuität der Haltungen und Einstellung seit der vorislamischen Zeit bis heute. Die Dichotomie ist weniger auf die Normen bezogen, sondern mehr auf die politische und soziale Umsetzung der arabisch-islamischen Werte. Dennoch ist gerade dieser islamisch-arabische Dualismus charakteristisch für die arabisch-muslimische Gesellschaft. (vgl. Chabry 2001: 69) „Das Ergebnis dieser subtilen Verflechtung der traditionellen arabischen Normen und der innovativen islamischen Normen, hat die Form des *arabisch-muslimischen Dualismus*, welcher ständig die Gestaltung

---

<sup>9</sup> „Concernant la culture arabe, il est une réalité qui la traverse de part en part, et que cette étude ne négligera pas : le sacré » (Chebel 2002 : 20)

der kulturellen Normen der arabisch-muslimischen Gesellschaften charakterisiert.“<sup>10</sup> (ebd.: 69) Dieser dynamische Dualismus ist ausschlaggebend für Gesellschaftsveränderungen in der arabisch-islamischen Welt. Auch politische Veränderungen beruhen auf diesem Dualismus, wie z. B. die politische Entwicklung Algeriens in den letzten Jahren auf dem arabisch-islamischen Sozialismus basierte. Auf kultureller Ebene sind dieser Dualismus und komplementäre Elemente ausschlaggebend, da eben auch der Identitätsfindungsprozess einem ständigen Wandel unterworfen ist und auch soziale, nationale, politische und kulturelle Veränderungen in Betracht gezogen werden müssen.

In Bezug auf die historischen Kontinuitäten und Veränderungen in der arabischen und islamischen Kultur, stellt der marokkanische Philosoph al-Jabri die Frage, welche Dinge sich in der arabischen Kultur seit der vorislamischen Zeit, verändert haben oder gleich geblieben sind. Er analysiert die Veränderung innerhalb der *kulturellen Zeit*, wobei die Einführung des Islams eine wesentliche Rolle gespielt hat. (vgl. al-Jabri 2006: 8) Für die arabisch-islamischen Philosophen der Gegenwart „liegen die Ursachen der aktuellen ‚Krise‘ der arabisch-islamischen Gesellschaften nicht nur in der seit dem 19. Jahrhundert verstärkten europäischen Übermacht oder der gegenwärtigen Globalisierung, sondern auch in den inneren Strukturen der arabisch-islamischen Kultur seit dem Frühislam.“ (vgl. Dhouib 2008: 60) Um die aktuellen Probleme und Schwierigkeiten in den arabisch-islamischen Staaten besser verstehen zu können, ist es nicht ausreichend bis zur Kolonialzeit zurück zu blicken, sondern eine fundamental historische Analyse über die Veränderung in der arabisch-islamischen Kultur notwendig. Viele interne Probleme reichen bis weit in die Vergangenheit zurück.

### 3.3. *Okzident*

Das arabische Wort für Okzident „*gharb*“ steht für „das Territorium der Fremde“; der Ort wo die Sonne untergeht. Als weit entferntes Territorium, in dem die Sonne untergeht, wird der Okzident mit Dunkelheit und Nacht assoziiert. (vgl. Mernissi 1992: 21) *Okzident* ist in einer binären Beziehung zum *Orient* entstanden und lässt sich von dem lateinischen Wort *occidens* ableiten, das so viel wie „Land der untergehenden Sonne“ oder „Abendland“ bedeutet. Der Begriff *Okzident* wurde erst in den 1960er Jahren in Lexika und deutschen Wörterbüchern

---

<sup>10</sup> « Il résulta de cette subtile imbrication de normes arabes anciennes et de normes islamiques novatrices une forme de *dualisme arabo-musulman* qui caractérise en permanence les normes culturelles modelant les sociétés arabo-musulmanes, » (Chabry 2001 : 69)



verzeichnet, und galt zuvor als *stille Norm*, welche nicht bezeichnet werden musste, da sie als allgemein gültig angenommen wurde. Erst durch das *Oxford English Dictionary* erhielt der Okzident eine politische Konnotation, da er als die Zusammengehörigkeit der Länder der Zivilisation und westlichen Kultur definiert wurde. (vgl. Dietze 2009: 25) Dennoch ist der Okzident, wie auch der Orient ein historisches Konstrukt. Im geschichtlichen Verlauf sind die Werte und Institutionen konstruiert worden, welche der okzidentalen Zivilisation zugeschrieben werden und wodurch sich der Okzident selbst definiert, wie z. B. der Rechtsstaat, die Demokratie, die intellektuelle Freiheit, die kritische Rationalität, die Wissenschaft, sowie die Wirtschaft und Privateigentum. Diese historische Konstruktion geht bis in die Antike zurück, wo zunächst Athen und Rom von großer Bedeutung waren. Die Modernität des Okzidents in den Bereichen der Wissenschaft, Politik und Wirtschaft ist jedoch auf die großen demokratischen Revolutionen in den westeuropäischen Staaten zurückzuführen (Frankreich, Holland, England, ...) (vgl. Nemo 2004: 7f.). So wie der Orient und der Okzident ein binäres Paar bilden, stellen die beiden Disziplinen *Orientalismus* und *Okzidentalismus* eine Opposition dar. Jedoch weist der Okzidentalismus andere Funktionen und Arten der Verwendung auf, da er nicht zur Stabilisierung kolonialer Hegemonie eingesetzt wurde. Der Okzidentalismus wird in dreierlei Hinsicht verwendet. Erstens als kritische Perspektive über die Hegemonie und den Eurozentrismus aus der Sicht westlicher AnthropologInnen selbst; zweitens als kultureller Mix, indem westliche Elemente in orientalische Kulturen eingebaut werden; und drittens als Konstrukt des *Westens* durch den *Osten*. (vgl. Dietze 2009: 26f.) Erste ist als Okzidentalismuskritik zu verstehen, welche sich

„mit dem *Eigenen*, dem okzidentalen Selbst, beschäftigt und untersucht, wann und warum es zu welchen rassisierenden und orientalisierenden Othering-Prozeduren kommt, was sie herstellen und welche Funktion sie im Konzert dominanter Diskurse haben. D.h. Okzidentalismuskritik zielt auf die Analyse der *Konstruktion des Eigenen am Anderen*.“ (Dietze 2009: 48)

Das Dritte bezieht sich auf Okzidentalisten außerhalb des Okzidents, welche den *Geist des Westens* kritisieren. Die wesentlichen Kritikpunkte sind Wertehaltungen und der Materialismus. (vgl. Buruma/Margalit 2004: 79f.) Dabei handelt es sich um die gegenüberliegende Konstruktion, nämlich das imaginäre Bild des Westens aus der Sicht des Ostens.

### **3.4. *Okzident versus Orient***

Die marokkanische Autorin und Feministin Fatima Mernissi veranschaulicht das Bild des Orients gegenüber dem Okzident anhand folgenden Beispiels:

„Stellen Sie sich für einen Moment vor, Sie seien auf einem Fluß, wo Orient und Okzident aufeinander zusteuern. Es handelt sich um zwei Schiffe mit vielen Leuten an Bord. Der Orient schaut sich an, was auf ihn zukommt, und plötzlich sieht er sein eigenes Spiegelbild. Der Westen in diesem Augenblick nichts anderes als ein Spiegel. Der Orient erschrickt daraufhin sehr, und zwar nicht deshalb, weil er mit dem fremden Westen konfrontiert ist, sondern weil er genau das von sich selbst widergespiegelt und enthüllt sieht, was er zu verbergen versucht: die persönliche Verantwortung.“ (Mernissi 1992a: 24f.)

Das eigene Spiegelbild und das Fremdbild anderer über einen selbst kann Dinge sichtbar machen und Mängel aufzeigen, die man selbst nicht sehen kann oder würde. Andererseits kann es auch ein Bild transportieren, dem man selbst entfliehen möchte. Diese persönliche Verantwortung, bezogen auf die Demokratie und Souveränität des Individuums, wird dem Orient als mangelnde Eigenschaft anhängt. Vernunft und individuelle Meinung scheinen in der muslimischen Kultur als undenkbar.<sup>11</sup> (vgl. Mernissi 1992a: 29) Das starre Wertesystem des Westens wird einem genauso starren Wertesystem der muslimischen Welt gegenüber gestellt, welches mit den westlichen Werten, wie Demokratie, freie Meinungsäußerung, Toleranz, Menschenrechte und Säkularität scheinbar nicht kompatibel ist. (vgl. Al-Azm 2005: 17ff.) Gerade aber Demokratie und Rationalismus sind für die arabisch-islamischen Philosophen der Gegenwart „die notwendige Grundlage einer Neubegründung der arabisch-islamischen Kultur.“ (Dhouib 2008: 71) Es geht dabei grundsätzlich um die *Rationalisierung* und *Demokratisierung* der arabisch-islamischen Kultur von Innen, und nicht um eine Adaption von Rationalismus und Demokratie. (vgl. ebd.: 71) Al-Jabri zufolge ist „die Demokratie in der arabischen Welt eine historische Notwendigkeit und die wichtigste Bedingung für die Entwicklung und den Fortschritt dieser Länder.“ (ebd.: 72)

Der syrische Philosoph Al-Azm weist auf die Kompatibilität des islamischen Denkens mit dem säkularen Humanismus hin. Er vertritt die Annahme, dass das *säkular-humanistische Paradigma* so stark und wirkungsmächtig ist und daher als normatives Modell und universelles menschliches Gut global übernommen wird. Als Beispiel dafür nennt er die

---

<sup>11</sup> Das ist äußerst kritisch zu betrachten, angesichts der häufig medialen Darstellung des Islams als hemmender Faktor im Entwicklungs- und Modernisierungsprozess. Durch Zuschreibungen wie mangelnde Vernunft und persönliche Verantwortung wird der islamischen Religion die Unfähigkeit zur Demokratisierung unterstellt. Die aktuellen Ereignisse der Unruhen im Maghreb verdeutlichen dennoch, dass ein starkes demokratisches Bewusstsein in den maghrebinischen (sowie auch in anderen arabischen Ländern) Ländern vorhanden ist, und dies auch öffentlich bewusst gemacht wird. Es scheint weniger der Islam als Religion ein Hemmfaktor für Demokratisierung zu sein, als wirtschaftliche und machtpolitische Interessen.

eigene Menschenrechtscharta für den Islam, China, Afrika und den Hinduismus. (vgl. Al-Azm 2005: 17) Zusätzlich betont er aber, dass der Islam mit dem säkularen Humanismus nur historisch gesprochen kompatibel ist; dogmatisch aber nicht. Der Islam als zeitloses, geschlossenes System ist inkompatibel mit Säkularismus und Humanismus; der Islam als dynamische, sich weiter entwickelnde Religion hingegen ist durchaus mit diesem Paradigma vereinbar, da er auf sich rasch verändernde politische Gegebenheiten reagiert. (vgl. ebd.: 31ff.)

„Wenn wir dem Okzident den Orient entgegenstellen – was über Jahrhunderte auch gemacht wurde – heben wir die fundamentalen Unterschiede zwischen zwei Lebensformen, zwei philosophischen und juridischen Konzeptionen des Menschen hervor.“<sup>12</sup> (Arkoun 2001: 19) Obwohl diese Differenzen in der Tat bestehen, wird nicht immer der Orient dem Okzident gegenüber gestellt, sondern der Islam dem westlichen Modell der Demokratie. (vgl. ebd.: 199) Aus der Sicht des Okzidents ist der Islam zwar zeitlos und unveränderlich, dennoch wird der Islam als Religion, Kultur und Zivilisation gerne mit dem Islamismus, der politischen Ideologie des Widerstandes, gleichgesetzt. Dadurch entstehen Stereotype der muslimischen Zivilisation, wie Fanatismus, Archaismus und Obskurantismus. (vgl. Lamchichi 2001: 8) Der Islam wird als kulturelles Merkmal zur Differenzierung festgelegt. Das ist vor allem in Europa feststellbar, da eine große Anzahl von MigrantInnen aus islamischen Ländern kommt und aufgrund seiner religiösen Zugehörigkeit als anders und different wahrgenommen wird, und weniger aufgrund seiner nationalen oder ethnischen Herkunft. Die bestehende Ausländerfeindlichkeit in den europäischen Ländern gegenüber türkischen und arabischen Gastarbeitern unterliegt einer Verschiebung von einem Klassen- zu einem Kulturrassismus, welcher sich nur auf die Religion als Merkmal einer Migrantengruppe fokussiert. (vgl. Dietze 2009: 29)

Damit eine Differenzierung zwischen dem Islam und dem Westen - dem Orient und dem Okzident - erst stattfinden kann, muss von einer Vergleichbarkeit der Lebens- und Kulturformen der beiden Kulturen ausgegangen werden. Erst durch das *Vergleichen* und *Gleichmachen* kann der Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Fremden sichtbar gemacht werden. (vgl. Waldenfels 1997: 50) Al-Jabri hingegen stellt die Frage, ob dieses Vergleichen und Sichtbarmachen von Differenzen zwischen dem Okzident und dem Orient nicht spezifische Interessen des Okzidents verfolgt. Diese Interessen des Okzidents sind nicht

---

<sup>12</sup> « Quand on oppose Occident et Orient – et c’est ce qui a été fait durant des siècles -, on met l’accent sur les différences fondamentales entre deux modes de vies, deux conceptions du statut philosophique et juridique de l’être humain. » (Arkoun 2001 : 19)

einheitlich, sondern divergent und sogar widersprüchlich. Als Beispiel führt er die Zugehörigkeit Japans zum Okzident an, obwohl es kulturell weit entfernter von den westlichen Staaten ist, als andere Staaten, welche durch die Sprache, Kultur und Religion dem Westen näher sind, aber nicht als westlich gelten. (vgl. Al-Jabri 2001: 33)

Die Frage inwieweit sich die beiden Begriffe Orient und Okzident in den letzten Jahrzehnten aufgrund der geopolitischen Veränderungen eine andere Bedeutung erhalten haben, beantwortet Adonis in einem Interview folgendermaßen:

„Deshalb sind Orient und Okzident für mich keine kulturellen Begriffe. Es sind politische und wirtschaftliche Begriffe aus neuerer Zeit. Man muss diese Begriffe überwinden. Es gibt keinen Orient und keinen Okzident, es gibt nur den Menschen und Variationen der menschlichen Geschichte je nach Ländern, Reichtümern et cetera.“ (vgl. Bloch DIE ZEIT 41/2002)

Es soll daher nicht vergessen werden, dass es sich bei beiden Begriffen um Konstrukte handelt, die sich im Laufe der Zeit verändern und nicht als zeitlos gesehen werden dürfen. So wie sich die Gesellschaften und Menschen innerhalb einer dieser Entitäten verändern, so verändern sich auch die Begriffe selbst und werden immer wieder neu konstruiert, imaginiert und kartografiert.

### **3.5. *Das Eigene und das Fremde***

Mit der Konstruktion des *Anderen* haben sich vor allem postkoloniale Theoretiker auseinander gesetzt. Der *Andere* ist im kolonialen Diskurs entstanden und war Ausdruck des kolonialen Repräsentationssystems, wo diese Konstruktion stabilisiert und fixiert wurde. Im Kolonialisierungsprozess war die gewaltvolle Repräsentation des *Anderen* ein Mittel der Macht und der Herrschaftsrepräsentation. Dies ermöglichte den europäischen Staaten ein souveränes Selbst zu etablieren. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 16) „Die nationalen Identitäten europäischer Staaten [habe sich] nie ausschließlich in Abgrenzung, sondern immer auch in Austausch zu ihren jeweiligen *Anderen* herausgebildet.“ (ebd.: 19) Die Merkmale des Anderen werden über die Differenz definiert. Das Fremde und Andere wird mit dem identifiziert, was ihn so anders und fremd macht, eben das was ihn unterscheidet und

differenziert. „Der Andere, der Fremde wird zum kontingenten Merkmalsträger einer relationalen (und jeweils relativierbaren) Binnendifferenz.“ (Honold 2006: 22)

Die Konstruktion des *Anderen* erfolgte unter anderem durch die Disziplin des Orientalismus, welcher „die Menschen im Orient als das Gegenbild der Europäer/-innen, als ihre *Anderen*“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 32) konstruiert hat. Neben der Entstehung des Bildes des Orientalen, des *Anderen*, trugen der Orientalismus und Orient zusätzlich zur Definition des Westens und Europas durch den Gegensatz zwischen dem Eigenen und dem Fremden bei. (vgl. Said 1979: 2) Es ging weniger darum inhaltlich wahre Aussagen über den Orient zu machen, als um spezifische Interpretationen über andere und eigene kulturelle Traditionen. (vgl. Schulze 2007: 49) Die Interpretation einer fremden Kultur geht von der eigenen Kultur als Zentrum und Referenzpunkt aus. „Die Konstitution der fremden Kultur ist eine Konstitution, die auf die eigene Kultur hin orientiert und zentriert ist.“ (Waldenfels 1997: 94) Gesellschaften die national organisiert sind, definieren sich über ihre Grenzen hinweg nicht immer nach außen, sondern auch nach innen. Im Gegensatz zum *Außen* wird ein *Innen* konstituiert, welches ein *Wir* bestimmt. Dieses innere Wir kann essentialistisch (kulturelle, religiöse und natürliche Bestimmung) oder nach außen aufgrund von Ausschluss bestimmt sein, d.h. die Selbstdefinition erfolgt aufgrund von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit. (vgl. Bielefeld 1998: 99) Dietze führt als Beispiel den Identitätsfindungsprozess nach dem Fall der Berliner Mauer an. Nach dem Ende dieser Ost/West-Binarität war ein *konstitutives Außen*, in diesem Fall der *imaginierte Orient*, für die eigene Identitätsfindung notwendig. (vgl. Dietze 2009: 46) Da die UdRSS nach 1989 als Feind des Westens nicht mehr existent war, wurde der Islam als privilegierter Feind des Okzidents herangezogen. (vgl. Arkoun 2010: 5) Durch die Konstruktion imaginärer Fremdbilder, wollte man sich der Überlegenheit des Okzidents sicher sein.

„Obwohl die verallgemeinernde Rede vom Orientalischen inzwischen durch andere geografische, religiöse, politischen oder linguistische Markierungen ersetzt wurde, transportieren auch die jüngsten Diskurse über den Nahen Osten, den Islam oder die Araber solche empirisch kaum überprüfbaren Fremdbilder, die seit der frühen europäischen Expansion dazu dienten, sich der Überlegenheit des Abendländischen zu vergewissern.“ (Göckede, Karentzos 2006: 10)

Das *Fremde* wird primär topographisch in den Blick genommen und als *Ort* des Fremden gedacht. (vgl. Waldenfels 1997: 12) Neben dem *Ort* führt Waldenfels noch weitere zwei Aspekte an, den *Besitz* und die *Art*, welche das Fremde gegenüber dem Eigenen kennzeichnet.

Der Ort stellt das Fremde als etwas außerhalb des eigenen Bereiches dar; der Besitz ist das Fremde, das jemandem Anderen gehört; die Art drückt das Erscheinen des Fremden, des Fremdartigen aus. (vgl. Waldenfels 1997: 20) Das Fremde scheint dabei etwas zu sein, das für einen selbst nicht sichtbar ist. Durch die kulturelle und geografische Distinktion und Differenzierung wird versucht das *Fremde* sichtbar zumachen. Hingegen zeigt sich das Fremde erst, „*indem es sich uns entzieht*“ (ebd.: 42), uns heimsucht und in Unruhe versetzt. (vgl. ebd.: 42) Dieses Unheimliche<sup>13</sup> hat zunächst kein Objekt, sondern muss sich *das äußere Fremde* erst schaffen. (vgl. Bielefeld 1998: 105) Unter einem psychologischen Aspekt betrachtet dies auch Oswald Spengler. Er „unterscheide ferner mit den Bezeichnungen ‚das Eigene‘ und ‚das Fremde‘ zwei Urtatsachen des Bewußtseins, deren Sinn für jeden wachenden Menschen – also nicht für den Träumenden - mit unmittelbarer innerer Gewissheit feststeht, ohne durch eine Definition näher bestimmt werden zu können.“ (Spengler : 77) Das *fremde Innen* hängt mit der sozialen Konstitution des Fremden zusammen. In gewisser Weise kann dieses innere Fremde als etwas Unbekanntes betrachtet werden, als etwas das uns selbst nicht bewusst ist. So weisen „[d]as Fremde und das Unbewußte [...] strukturelle Ähnlichkeiten auf. Anders formuliert: an dem, was fremd ist und zum Fremden gemacht wird, lassen sich Strukturen des gesellschaftlichen Unbewußten untersuchen“ (vgl. Bielefeld 1998: 99) Wie schon oben erwähnt, bezeichnet Mernissi das Fremde als *gharib*, das sie ebenfalls auf psychologischer Ebene als etwas bezeichnet, das tief in unserem Inneren wohnt. (vgl. Mernissi 1992a: 29)

Die Beziehung zu dem Fremden wird auch durch die Imagination, also dem *imaginären* Fremden bestimmt. Dieser Fremde existiert entweder *nicht mehr* oder *noch nicht*. Gerade die Verbindungen zwischen dem Realem und Imaginärem, der Angst und der Anziehung, bestimmen das Verhältnis zwischen dem Fremdem und dem Eigenem. (vgl. Bielefeld 1998: 98) Das heißt aber nicht unbedingt, dass das Verhältnis zu dem Fremden negativ konnotiert sein muss und mit Angst behaftet ist. Das Verhalten gegenüber dem Fremden beruht nicht bloß auf Ablehnung, sondern auch auf der davon ausgehenden Anziehung und Faszination des Fremden. (vgl. ebd.: 104) „Schrecken und Bewunderung liegen nahe beieinander.“ (ebd.: 104) Das Fremde kann sozusagen das Eigene auch komplementär ergänzen und sie müssen nicht in ablehnender Haltung oder einem abgegrenzten Verhältnis gegenüber stehen.

Neben den von Bielefeld beschriebenen drei Ebenen des Fremden, wie die *sozialpsychologisch-individuelle*, die *politisch-rechtliche* und die *gesellschaftlich-soziale*, sind

---

<sup>13</sup> In der Psychologie nennt Freud folgende Auslöser für das Gefühl des Unheimlichen: Das Doppelgängertum, das Überspringen seelischer Vorgänge (z.B. Telepathie), die Identifizierung mit anderen Personen und die Wiederkehr des Gleichen. (vgl. Bielefeld 1998: 104)

im Orientalismusdiskurs vor allem die beiden letzteren sowie die *epistemische* Ebene von Bedeutung. Die Konstruktion des imaginären Fremden im Orientalismus basiert, wie schon oben erwähnt, auf einem akademischen und kolonialen Diskurs. Wesentlich ist aber nicht nur das Fremde sondern auch das Eigene und Idente, das mit seinem eigenen Gegenüber konfrontiert wird. In der postkolonialen Theorie ist die Frage der Identität eng mit Repräsentation verknüpft. Das konstruierte Bild - wie z. B. ein orientalisches Stereotyp – wird mit seinem Anderen, also seiner Differenz konfrontiert. (vgl. Bhabha 2000: 68) Wie schon in dem vorangegangenen Kapitel erwähnt, setzt die Konstruktion von Identität Differenz voraus. In der postkolonialen Theorie ist auch die Rede von der Repräsentation von Identität, welche sich gerade dieser Differenzierung bedient. Differenz ist dabei ein Mittel der Repräsentation.

### **3.6. Identität von Kultur im Orientalismus**

Die oben erwähnte Differenzierung zwischen *arabisch* und *islamisch* ist ebenso auf die Konstruktion der Identität übertragbar. Die arabische und islamische Identität sind historische Konstrukte, die sich einerseits überschneiden und miteinander verwoben sind, andererseits auch unter getrennten Blickwinkeln betrachtet werden müssen.

Ausgehend davon, dass jede Kultur oder Zivilisation eine religiöse Tradition besitzt, welche sich in ähnlichen Lebensansichten und gemeinsamen Werten widerspiegelt, kommt die Verbindung zwischen Spiritualität<sup>14</sup> und Kultur in der islamischen Kultur besonders deutlich zum Vorschein. (vgl. Segesvary 2000: 29) „Das deutlichste Beispiel für die Verbindung zwischen der spirituellen Tradition und Kultur ist die muslimische Kultur, wo es keinen Unterschied zwischen den Beiden gibt – die islamische Weltanschauung und ethische Werte durchdringen die ganze Kultur.“<sup>15</sup> (ebd.: 30 übersetzt I.H.)

Die Religion als kultureller Aspekt wird – wie auch andere Aspekte z. B. Kunst – durch die Sprache aufrechterhalten. Die Sprache als symbolisches System ist Teil der internen Struktur einer Kultur. (vgl. ebd.: 37) So geht die arabische Sprache mit der muslimischen Identität einher, da sie die Sprache des Korans ist. Das *Arabische* muss aber auch hinsichtlich des *kulturellen Erbes (Turath)* (vgl. Dhouib 2008: 61) betrachtet werden und nicht nur aus

---

<sup>14</sup> Bei Chebel wurde die Spiritualität unter dem Begriff des *Heiligen* bereits weiter oben erwähnt.

<sup>15</sup> „The most obvious example of the linkage between spiritual tradition and civilization is the Muslim civilization, where there is no difference between the two – the Islamic worldview and ethical values penetrate the entire civilization.“ (Segesvary 2000: 30)

linguistischer Perspektive. Das Wort *Turath* ist nicht gänzlich mit dem Begriff *Erbe* aus der europäischen Philosophie gleichzusetzen.

„Das Wort „Turath“ bestimmt in der Sprache der „arabischen Renaissance“ das, was „allen Arabern gemein ist“; es stellt somit die Grundlage der arabisch-islamischen Kultur und das historische Gedächtnis dar. Das Erbe (*Turath*) bezeichnet laut al-Gabiri<sup>16</sup> nicht nur die Vorstellungen, Erinnerungen von historischen Ereignissen, die im Gedächtnis der Menschen verankert sind, sondern auch die „Vollendung“ der Kultur, da es die Sprache, die Religion, die Literatur und die Kunst sowie die Hoffnungen und Erwartungen umfaßt.“ (ebd.: 62)

Das historische Gedächtnis der Menschen trägt nach dem Konzept des *kollektiven Gedächtnisses* von Maurice Halbwachs zur Bildung kollektiver Identitäten bei. (vgl. Gaebel 1995: 25) Der syrisch-libanesischer Dichter Adonis merkt dazu kritisch an, dass kollektive Identitäten meist aufgezwungen sind und der Identität der Majorität entsprechen. (vgl. Hendrich 2004: 189) Die Problematik kollektiver Identitäten wird im Verlauf dieser Arbeit noch weiterhin aufgegriffen. Bereits im ersten Kapitel war die Rede von nationalen Identitäten und intellektueller Repräsentation, die ebenfalls eine kollektive Identität konstruieren. Das kollektive Gedächtnis, von dem hier die Rede ist, bezieht sich meiner Auffassung nach auf eine gemeinsam erlebte Geschichte und verbindende Ereignisse, die eine solche kollektive Identität kreieren. Ein Beispiel dafür ist die jüdische Identität, die bis vor 60 Jahren an keine territorialen Grenzen gebunden war, sondern auf einem kollektiven historischen Gedächtnis beruht.

Für das kulturelle Erbe sind die zeitlichen Räume, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft von großer Bedeutung. Sie ermöglichen es eine Identität in der Gegenwart und Zukunft herzustellen, ohne dabei den Ursprung und die Authentizität in der Vergangenheit zu verlieren. (vgl. Gaebel 1995: 8ff.) Eine kollektive kulturelle Identität kann für eine Gruppe von Menschen erst dann zum Ausdruck kommen, wenn sie eine gemeinsame Geschichte teilen. (vgl. Hendrich 2004: 154) Erst während des Kolonialismus wurde diese historische Bedeutung des *Turath* eine ideologische Waffe, indem sich die eigene Identität gegenüber den anderen behaupten konnte. Dabei wird das kulturelle und religiöse Erbe der Vergangenheit als Lösung der Probleme der Gegenwart gesehen. (vgl. Gaebel 1995: 11f.) Das weit zurückliegende Erbe scheint den Menschen in der arabischen Welt näher zu sein, als ihre

---

<sup>16</sup> Muhammad Abid Al-Jabri setzte sich vor allem mit der „kulturelle Frage“ und der Vernunft im arabischen Denken auseinander. (vgl. Affaya 2011) Der Name wird in unterschiedlichen Schreibweisen wiedergegeben. Al-Jabri wird im frankophonen Sprachgebrauch und al-Gabiri im germanophonen Raum verwendet. Aufgrund wörtlicher Zitate muss ich beide Schreibweisen verwenden, obwohl es sich um ein und dieselbe Person handelt.



eigene Gegenwart, da eben der Turath die arabische Identität beherrsche, und nicht umgekehrt. (vgl. ebd.: 25) Die „Rückbeziehung auf eine Historizität, die eine kulturelle Identität birgt und als Kategorie immer nur für das Kollektiv der Menschen wirksam werden kann“ (Hendrich 2004: 154), stellt einen Gegenpol zu dem europäischen Denken, der Moderne und der Gegenwart dar. (vgl. ebd.: 154)

Wie oben schon erwähnt ist für die Zugehörigkeit zum *Volk* der Araber neben der Genealogie der Araber auch die Sprache ein wesentliches Identitätsmerkmal. Dennoch kann jemand, der die arabische Sprache nur schlecht beherrscht ein Araber sein, indem er einem arabischen Stamm angehört und seiner Abstammung nach Araber ist. (vgl. Chabry 2001: 21) Jedoch gab es in vorislamischer Zeit Streitigkeiten zwischen den verschiedenen arabischen Stämmen, welche auch durch unterschiedliche Dialekte des Arabischen gekennzeichnet waren. Obwohl es ein einheitliches *arabisches Bewusstsein* gab, welches das arabische Volk gegenüber Nicht-Arabern abgrenzte, war ein *elitärer Ethnozentrismus* zwischen den arabischen Stämmen vorzufinden. Zu einer richtigen Vereinigung der Araber als *Volk* kam es erst durch den Propheten Mohammed, der auch eine politische Einheit (vgl. ebd.: 24) durch die Gründung des *islamischen Staates* in Medina im Jahr 622 n. Chr. schaffte. (vgl. Arkoun 2006: 11) Dennoch blieben die *polysegmentären* Gesellschaften, die verschiedenen Dialekte und dazugehörigen Volkskulturen, sowie die Glaubensformen und mythologischen Sichtweisen auf dem gesamten arabisch-islamischen Gebiet bestehen. Neben dem Staat, waren die Kultur und Religion vereinigend und zentralisierend. (vgl. ebd.: 11)

### **3.7. *Stereotype Identität und Identität als Fremdzuschreibung***

Fremdzuschreibungen und Stereotype entstehen aus einer Wahrnehmung von Differenz heraus, welche gewertet wird. Diese Differenz (wie oben erwähnt) kann als Defizienz des *Anderen* gewertet werden, oder aber auch auf das *Eigene* bezogen sein. Die Wahrnehmung einer Differenz steht aber immer im Verhältnis zu Eigenem. (vgl. Wimmer 2004: 144ff.) Somit stehen auch Fremdzuschreibungen immer im Verhältnis zu Selbstzuschreibungen. Als einen interessanten und wesentlichen Punkt hinsichtlich der Wahrnehmung von Differenz und dem Identitätsfindungsprozess finde ich vor allem, wie Identität unter Fremdeinfluss und Fremdzuschreibung konstruiert wird. So wie es die oben beschriebene Geschichte von Mernissi verdeutlicht, kann die Fremdzuschreibung einen Spiegel darstellen, indem man sein eigenes Spiegelbild, vor dem man versucht sich zu verstecken, sieht. „Eine Identität, die sich

in Spiegelungen, letzten Endes im Spiegel des fremden Blickes herstellt, wird stets eine gebrochene Identität bleiben.“ (Waldenfels 1997: 147)

Fremd- und Selbstzuschreibung als wichtige Komponenten der Identitätsfindung, basieren primär auf der Namensgebung. Einerseits die Benennung von Jemandem um den Namensträger mit seinen Eigenschaften zu beschreiben; andererseits die Namensgebung um eine ethnische oder nationale Herkunft zum Ausdruck zu bringen. (vgl. Gürses 2000: 1f.) Auf politischer Ebene wird deutlich, dass jede Art von Benennung auch mit Macht und Beherrschung einhergehen kann, indem der Gegner sich unterordnen soll. (vgl. ebd.: 5) Erst durch die Differenzierung und Benennung ist eine Abgrenzung möglich. Die eigene Identität wird gefestigt indem das Fremde erkannt und benannt wird.

Zentral für die Identifikation aufgrund einer Fremd- und Selbstzuschreibung sind das *Individuum* und das *Kollektiv*. „Das Individuum *identifiziert sich* mit einem Kollektiv und benennt sich nach ihm, oder das Individuum *wird identifiziert* als Mitglied eines Kollektivs und wird nach ihm benannt.“ (Gürses 2000: 6) In Bezug auf die arabische oder islamische Identität, und im weiteren Verlauf auf die Identitäten im Maghreb, ist die Selbstzuschreibung die Identifizierung des Individuums als arabisch-muslimisch; im Sinne der Fremdzuschreibung wird das Individuum als arabisch-muslimisch identifiziert.

Fremdzuschreibungen und stereotype Bilder können aber auch positive Auswirkungen mit sich bringen, wenn man beginnt sein eigenes Spiegelbild kritisch zu betrachten. Der syrische Philosoph Sadiq al-Azm leitete durch *Kritik* und *Selbstkritik* einen Wendepunkt im arabisch-islamischen Denken ein. (vgl. Dhouib 2008: 60) „Das Anliegen dieser ‚Selbstkritik‘ liegt darin, die „Krise“ der arabisch-islamischen Gesellschaften einer schonungslosen Diagnose zu unterziehen.“ (ebd.: 61) Ziel ist es, das *Denken*, die *Vernunft* und die *religiösen Diskurse*, bezüglich der Fragen nach der Identität und des Rationalismus, kritisch zu betrachten. Diese Selbstkritik kann eine positive als auch negative Bedeutung haben. Die Selbstkritik und Rückkehr zur Vergangenheit können einerseits produktiv zum Selbstfindungsprozess beitragen, um die aktuelle Krise der Kultur zu überwinden. Andererseits können sie aber auch dazu führen, dass versucht wird die eigene Identität gegenüber der militärischen und industriellen Übermacht des Westens zu bestätigen, indem man sich auf die Vergangenheit bezieht. (vgl. ebd.: 61f.)

Um wieder zu der Selbst- und Fremdzuschreibung im Identitätsfindungsprozess zurück zukehren, spielen mitunter stereotype Bilder eine Rolle. Die Entstehung von Stereotypen blieb auch in der intellektuellen Disziplin des Orientalismus nicht aus.

„Stereotype Vorurteile existieren mit Sicherheit – nicht nur von anderen Kulturen, im Orient oder sonst wo, aber von anderen Nationen, Rassen, Kirchen, Klassen, Berufen, Generationen, und beinahe auch von jeder anderen Gruppe und um nicht zu vergessen, auch innerhalb unserer eigenen Gesellschaft.“<sup>17</sup>(Lewis 1994: 118 übersetzt I.H.)

Nicht nur der Kolonialismus war prägend für die Konstruktion von Stereotypen und dessen Inkorporation, sondern auch epistemische und künstlerische (bildende Kunst, Literatur, etc.) Diskurse waren und sind ausschlaggebend. Gerade im Maghreb darf die gesellschaftsinterne Stereotypisierung nicht außer Acht gelassen werden. Die Differenzierung zwischen Ethnizitäten und Sprachgruppen führt zu einer Stereotypisierung von bestimmten Gruppen und Identitäten. Durch spezifische Merkmale (sprachlich, ethnisch, regional) wird die Zugehörigkeit zu einer Gruppe festgestellt und auch unmittelbar mit einer sozialen Stellenwert in der Gesellschaft verbunden. Die starke Hierarchisierung innerhalb der Gesellschaft, sowie das Prestige von symbolischem und ökonomischem Kapital (Bildung, Sprachen, soziale Kontakte, Beruf, etc.) gehen mit der Stereotypisierung von ärmeren und ländlichen Bevölkerungsschichten einher. Die soziale und ökonomische Ungleichheit im Maghreb ist mehr auf eine Differenzierung innerhalb der Gesellschaft zurückzuführen, als auf eine Stereotypisierung von außen.

---

<sup>17</sup> „Stereotyped prejudices certainly exist – not only of other cultures, in the Orient or elsewhere, but of other nations, races, churches, classes, professions, generations, and almost any other group one cares to mention within our own society.“ (Lewis 1994: 118)

## 4. Kulturelle Identität im Maghreb

In diesem Kapitel möchte ich ausgehend von dem Identitätsdiskurs in der arabisch-islamischen Kultur näher auf die Konstruktion von Identität im Maghreb eingehen. Ziel ist es, die verschiedenen historischen und politischen Faktoren zu analysieren, welche ausschlaggebend für die heutige Situation in den beiden Staaten Marokko und Algerien sind. Dabei lege ich das Hauptaugenmerk auf die sozialen Unterschiede, welche aufgrund der kulturellen Identität und Differenz entstehen. In den maghrebinischen Staaten prägen vor allem politische Veränderungen seit der Unabhängigkeit den Identitätsdiskurs.

„Im Maghreb ist dieser Diskurs [Identitätsdiskurs] mit Modernisierungsbestrebungen, Entkolonialisierungsbewegungen und deren Ideologie verbunden, sowie der Entstehung von Nationalstaaten, dem nation-building Prozess und die Legitimierung nach der Unabhängigkeit. Ein wichtiger Teil in diesem Entwicklungsprozess dieses Diskurses ist immerhin die Differenz sowie die unübertragbare und hegemoniale Präsenz des „Anderen“.“<sup>18</sup> (Ben Abdeljelil 2007: 2 übersetzt I.H.)

Der Identitätsfindungsprozess ist abhängig von der Eigen- sowie auch Fremdwahrnehmung und die Differenzierung zwischen dem *Eigenen* und dem *Anderen*. In den maghrebinischen Staaten sind die Fremdwahrnehmung und die Differenz zu dem *Anderen* hauptsächlich auf die französische Kolonialherrschaft bezogen. Die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden besteht aber nicht nur zwischen verschiedenen Kulturen, Nationen und Gesellschaften, sondern auch innerhalb einer Gemeinschaft. Ich werde daher sowohl auf die Differenzen innerhalb der maghrebinischen Gesellschaft eingehen, sowie auf die Identitätskonstruktion von außen, wofür die Kolonialisierungsperiode sehr prägend war.

### 4.1. Der Maghreb

Die Bezeichnung *Maghreb* enthält den Stamm von dem bereits erwähnten arabischen Wort „*gharb*“ (Westen), was soviel wie das Land „wo die Sonne untergeht“ (vgl. Mernissi 1992:

---

<sup>18</sup> “In the Maghreb this discourse is related to modernization efforts, with the de-colonization struggle and its ideology, and with the nation-state-building genesis, process, and legitimisation after independence. A fundamental part in the developmental process of this discourse, therefore, is the difference from, as well as the non-negotiable and hegemonic presence of, the “Other”.” (Ben Abdeljelil 2007: 2)

21) bedeutet. Der *Maghreb* steht territorial im Gegensatz zum *Maschrek* (Osten), den Ländern des Fruchtbaren Halbmondes, welche politisch als *Naher Osten* bezeichnet werden.

Der Maghreb wird in der Literatur häufig mit Nordafrika gleichgesetzt, worunter geographisch gesehen dieselben Länder gemeint sind. Die Bezeichnung *Nordafrika* wurde von Frankreich während der Kolonialherrschaft eingeführt und später von anderen europäischen Ländern übernommen. Von der in Nordafrika lebenden Bevölkerung wurde diese Region auf Arabisch *Maghreb* genannt. Der Ausdruck Maghreb hat somit weder etwas mit Norden oder Afrika zu tun, sondern bezeichnet den westlichen Teil der arabischen Welt. (vgl. Herzog 1990: 7) Marokko, das westlichste Land der arabischen Staaten heißt auf Arabisch *Al Mamlakah al Maghribiyah* (CIA the world factbook), das übersetzt so viel wie *Königreich des Westens* bedeutet. Für Algerien gilt die Bezeichnung *Demokratische Volksrepublik Algerien*. (CIA the world factbook)

Innerhalb des Maghrebs wird zwischen dem *kleinen* und dem *großen Maghreb* unterschieden. Der kleine Maghreb umfasst die Kernländer Marokko, Algerien und Tunesien. Der große Maghreb schließt Libyen und Mauretanien mit ein. (vgl. Herzog 1990: 8f.) Ich werde mich in meiner Arbeit auf die beiden Länder Marokko und Algerien beschränken und Tunesien aufgrund der weitaus differenzierteren Bevölkerungsstruktur nicht mit einbeziehen. Der Anteil der Berber ist dort wesentlich geringer und unbedeutender. Um eine allgemeine Analyse zu machen, sind gemeinsame und ähnliche kulturelle Identitäts- und Bevölkerungsmerkmale notwendig. Marokko und Algerien weisen durch die etwas distinkte Geschichte und Kolonialisierung zwar manchmal auch relativ unterschiedliche Gegebenheiten auf, dennoch besitzen beide Länder kulturelle Gemeinsamkeiten. Die ursprüngliche Bevölkerungsgruppe sind in beiden Ländern die Berber. Dennoch war der Machteinfluss von außen sehr unterschiedlich. In Marokko blieb die Herrschaft der Osmanen in vorkolonialer Zeit aus. Der Einfluss von arabischer und französischer Herrschaft war in beiden Ländern unterschiedlich ausgeprägt. Dennoch haben sie sowohl in Algerien wie auch in Marokko ihre Spuren hinterlassen.

## **4.2. Historische Gegebenheiten**

Der Begriff Maghreb ist zwar ein geographischer Ausdruck; erhielt aber seine Bedeutung im Laufe eines historisch-dynamischen Prozesses. In jeder Periode der maghrebinischen

Geschichte hat sich das Zentrum verschoben. Sei es eine neue Stadt oder eine Provinz, die zum Mittelpunkt wurde, oder ein neues Herrschergeschlecht, welches die Macht übernahm. (vgl. Laroui 1982: 14f.) Neben den sich ständig veränderten Zentren spielt auch das Verhältnis der Sesshaften zu den Nomaden eine wesentliche Rolle. „Die Eroberer des islamischen Reiches waren stets Nomaden. Aber die islamische Kultur und Zivilisation, hierin den altorientalischen Kulturen ähnlich, ist urban.“ (Hartmann 1993: 137) So kam es, dass die Nomaden die Kultur der Sesshaften übernahmen, oder umgekehrt, sesshafte Bauern durch Eroberungen zum Nomadismus gezwungen wurden. Vor und nach der islamisch-arabischen Eroberung des Maghrebs war die Region immer wieder neuen Übernahmen, Herrschaftswechseln und Eroberungen unterworfen. Ab dem 19. Jahrhundert bezieht sich die Geschichtsschreibung auf das Verhältnis zwischen dem Kolonialismus und Nationalismus. Laroui merkt zu Beginn seines Buches kritisch an, dass es eine politische Methode ist, den Maghreb als Streitpunkt zwischen zwei Entitäten zu repräsentieren. Sei es zwischen dem Orient und Okzident, der christlichen und islamischen Religion, oder der lateinischen und arabischen Sprache. (vgl. Laroui 1982: 16)

Zusätzlich betont er, dass aufgrund der historischen Kontinuität immer wieder Hypothesen mit der Aussage aufgestellt werden, dass der Maghreb niemals seine eigenen Interessen gekannt hat:

„mit Rom konfrontiert wendet er sich nach Karthago, gestern noch sein Feind; von den Arabern dominiert, flüchtet er in den Islam; von Frankreich erobert, wendet er sich zum Arabismus. Dieses ewige Kind, immer schelmisch, muss man daran erinnern, dass es ein für allemal die richtige Entscheidung treffen muss, wohlgemerkt, ist es die der mediterranen Gemeinschaft.“<sup>19</sup> (Laroui 1982: 95)

Um aber die kulturelle Identität und ihre entwicklungspolitische Relevanz analysieren zu können, ist zunächst ein geschichtlicher Überblick notwendig. Gerade historische Ereignisse, wie Eroberungen und neue Herrschaftsgeschlechter haben die Identität der Bevölkerung im Maghreb geprägt. Den markantesten Wendepunkt in der Geschichte des Maghrebs stellen die Eroberung durch die Araber und die darauf folgende Islamisierung dar. Dieser Wandel in der Administration und Politik, sowie im Alltag und der Lebensweise der Bevölkerung bildet bis heute ein zentrales Element, mit dem sich die Mehrheit der Bevölkerung identifiziert und durch das die Zugehörigkeit zur arabisch-islamischen Welt betont wird.

---

<sup>19</sup> „confronté à Rome, il se tourna vers Carthage, hier son ennemie; dominé par les Arabes, il se réfugia dans l’Islam ; conquis par la France, il se tourna vers l’arabisme. A cet éternel enfant, toujours espiègle, on rappelle qu’il doit faire une fois pour tous les bons choix qui, bien entendu, est celui de la communauté méditerranéenne. » (Laroui 1982 : 95)

#### 4.2.1. *Geschichte des Maghreb bis zur französischen Kolonialisierung*

Um etwa 200 v. Chr. soll es bereits Berberkönigreiche (*Massinissa* und *Masaesyles*) gegeben haben, welche über Marokko, Algerien und Tunesien ausgedehnt waren. Im zweiten punischen Krieg (218 – 201 v. Chr.) wurden diese Berberkönigreiche von Karthago besiegt und beherrscht. Nach dem Sieg Roms über Karthago (Ende des dritten punischen Krieges 146 v. Chr.) wurde der Maghreb zunächst Teil des römischen Reiches, was anhand zahlreicher Ausgrabungen feststellbar ist. Er wurde zur Provinz *Ifriqya* („römisches Afrika“). Mit der römischen Herrschaft begann auch die De-Berberisierung der Region und die Berber wurden ins Hinterland getrieben. 429 n. Chr. wurde die römische Herrschaft in Nordafrika durch den Einfall der Vandalen beendet. (vgl. Ruedy 1992: 10f.) Ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. hatte auch die christliche Kirche unter Augustin vermehrten Einfluss (vgl. Laroui 1982: 32 ff.), wobei es unter christlicher Oberherrschaft immer wieder zu Berberaufständen gekommen ist. (vgl. Herzog 1990: 46) Mitte des 7. Jahrhunderts, schon einige Jahre nach dem Tod des Propheten Mohammed im Jahr 632, drang die arabische Armee über Ägypten bis nach Tunesien vor. Bei der Schlacht von Sbeitla (Tunesien) 647 wurde das *byzantinische Afrika* von den Arabern niedergeschlagen. (vgl. ebd.: 77) Von dort aus eroberten sie weitere Teile Nordafrikas. „Nach 711/93 [711 n. Chr./93 nach islamischer Zeitrechnung] wurde der Maghreb theoretisch eine Provinz des arabischen Reiches; er stellte Soldaten und Sklaven bereit, zahlte Tribut, um dem Kalifen von Damaskus die Kassen zu füllen.“<sup>20</sup> (ebd.: 81 übersetzt I.H.) Kairouan (liegt im heutigen Tunesien) war die Hauptstadt dieser Provinz. Das neue Reich wurde auf Basis einer Religion und Sprache gegründet, deren Einfluss auf die Provinz im Maghreb übertragen wurde. Die Angehörigen einer Buchreligion wurde nicht gezwungen zu konvertieren; jedoch Heiden und Berber. Der Maghreb - zuvor christlich - wurde sofort islamisch, so wie er heute noch vorzufinden ist. Die Islamisierung Nordafrikas dauerte länger, da sie auf mehr Widerstand der lokalen Bevölkerung stieß als in anderen eroberten Gebieten (Ägypten, Syrien,...) und die Arabisierung verlief nicht so schnell wie erwartet. In der Administration ersetzte das Arabische die lateinische Sprache, dennoch weisen numismatische Funde auf eine lange andauernde Zweisprachigkeit hin.

Als Reaktion auf diese Arabisierungs- und Islamisierungsbestrebungen sowie die neue Souveränitätsmacht kam es im 8. Jahrhundert zu vermehrten Berberaufständen. (vgl. ebd.: 82) Hohe Steuern und schlechte Behandlung waren zusätzliche Faktoren für den Berberaufstand

---

<sup>20</sup> „Après 711/93, le Maghreb devient théoriquement une province de l'Empire arabe ; il fournit soldats et esclaves, paye tribut pour remplir les caisses du calife de Damas. » (Laroui 1982 : 81)

des Jahres 740. (vgl. Herzog 1990: 35) Als Gründe für den Widerstand und die Gegenbewegungen der Berber führt Laroui die schwache zentralstaatliche Organisation an, sowie eine zu schnelle Arabisierung. Der Maghreb als weit entfernte Provinz konnte keine stabilen Konditionen etablieren. (vgl. Laroui 1983: 87) Man kann aber sagen, dass seit dem Beginn der Berberrevolutionen der Maghreb seine Autonomie errungen hat. (ebd.: 90) Von den Berbern wurde der Islam übernommen, jedoch die Arabisierung abgelehnt. Im Laufe der Zeit hat die Arabisierung sowohl in den Städten als auch am Land Überhand gewonnen.

Unter Idris I wurden Ende des 8. Jahrhunderts eine eigene Dynastie, die der *Idrisiden* und die Stadt Fes gegründet. In weiterer Folge kommt es ab dem 10. Jahrhundert zu einer Reihe von Berberdynastien (Fatimiden, Hammadiden, Almoraviden, Almohaden, Meriniden, Wattasiden, usw.), die einander ablösten. Ende des 17. Jahrhunderts kommt die Scharifen-Dynastie der Alawiten an die Macht (vgl. Berque/Couleau 1984: 27ff.), der auch der heutige König Marokkos, Mohammed VI, angehört.

Das osmanische Reich drang ebenfalls bis in den Westen Nordafrikas vor. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts kamen die Osmanen bis nach Algerien. Bis zur Kolonialisierung 1830 durch Frankreich blieb Algerien unter osmanischer Herrschaft. (vgl. Ruedy 1992: 17ff.) Marokko kam hingegen nie unter osmanische Herrschaft. Zu dieser Zeit musste Marokko Widerstand an der Grenze im Norden zu Spanien leisten, da durch die christliche *Reconquista* die Mauren aus Spanien zurückgedrängt wurden. (vgl. Berque/Couleau 1984: 28f.)

#### **4.2.2. Historische Entwicklungen in Algerien seit der französischen Kolonialisierung bis heute**

Nach der osmanischen Herrschaft seit 1516 wurde Algerien 1830 von Frankreich besetzt und blieb bis zu dessen Unabhängigkeit am 5. Juli 1962 eine französische Kolonie. (vgl. Julien 1970: 332) Tunesien wurde ebenfalls 1881 in das französische Kolonialreich eingegliedert. (vgl. Tamloudi 1984: 22) Marokko hingegen erhielt 1912 den Status eines französischen Protektorats.

Die französische Kolonialpolitik umfasste nicht nur Veränderungen in der Administration und Wirtschaft, in der gewissermaßen eine Anpassung und Assimilierung stattfand, sondern auch im kulturellen Bereich. Die *kulturelle Politik* Frankreichs bezog sich auf die soziokulturellen



Bereiche der Bildung, Religion, Sprache, schönen Künste, Theater, Kino und Medien. Die französische Kultur ist heute noch nach wie vor stark in Algerien verankert, was die Nähe zu Frankreich erklärt. (vgl. Risler 2004: 9f.)

Die französische koloniale Kulturpolitik umfasste, wie schon oben erwähnt, mehrere Bereiche. Die Kolonialisierung ist in den jeweiligen Perioden unterschiedlich verlaufen. Der Beginn der Kolonialisierung war auf kultureller Ebene fundamental, da eine Rechtfertigung für die Besetzung eines fremden Landes gesucht wurde. Die Kolonialisierung wurde durch eine ‚zivilisatorische Mission‘, welche von Intellektuellen, Historikern, Linguisten, Anthropologen und Archäologen getragen wurde, gerechtfertigt. Um eine mögliche Revolte der algerischen Bevölkerung zu vermeiden, wurde versucht die vorhandene kulturelle Gemeinschaft zu destabilisieren und destrukturieren. Dies ging mit einer Französisierung und administrativen Assimilierung einher. (vgl. ebd.: 15f.) In der ersten Phase der Kolonialisierung versuchte die französische Kolonialmacht, intensiv ihre Kolonie zu dekulalisieren und das Bildungssystem umzustellen. Grund- und höhere Schulen wurden geschlossen oder progressiv auf die neue Unterrichtssprache Französisch umgestellt. (vgl. Centre Culturel Algérie 1985: 22f.) Zur Jahrhundertwende änderte sich die französische Kolonialpolitik. Statt einer kulturellen Assimilation wurde die kulturelle Divergenz des französischen Algeriens betont. Da es auch die Zeit war, in der sich die französische Sprache immer weiter in alle Bereiche ausbreitete, vor allem der Bildung, wurde im Gegenzug die lokale Kultur und arabisch-muslimische Identität bekräftigt. Die dritte Periode der Kolonialisierung war durch den Zweiten Weltkrieg und die Unabhängigkeitsbewegungen in vielen kolonialisierten Ländern geprägt. Die französische Kolonialpolitik hatte keine eindeutig klare Linie mehr. Die arabisch-muslimische Identität rückte immer mehr in den Vordergrund. Der Nationalismus und Widerstand gegen die französische Kolonialmacht wuchs ebenfalls heran. (vgl. Talmoudi 1984: 17f.) Dies endete letztlich in einem achtjährigen blutigen Befreiungskrieg, welcher 1962 zur Unabhängigkeit führte.

Am 1. November 1954 (dem *roten Allerheiligen*) beginnt der bewaffnete Widerstand gegen die französische Kolonialmacht, der vor allem von der FLN (*Front de libération nationale*/Nationale Befreiungsfront) angeführt wird. (vgl. Schmid 2005: 35) „Besonders prägend für den Verlauf des Befreiungskrieges wird der massive Einsatz der Folter durch die französische Staatsmacht gegen tatsächliche und vermeintliche Rebellen.“ (ebd.: 25)

Am 5. Juli 1962 erlangt Algerien nach 132 Jahren französischer Kolonialherrschaft seine Unabhängigkeit. (vgl. ebd.: 30) Das *befreite Algerien* gilt für andere kolonialisierte Länder als „Modell der Befreiung von Imperialismus und Kolonialismus“. (ebd.: 35) Frantz Fanon beschreibt den Befreiungskampf als „befreienden Akt“ der Gewalt, den der Kolonisierte gegen seinen Kolonialherren ausübe. In diesem Akt bilde sich in gewisser Weise ein neuer Mensch heraus, da der Kolonisierte in ihm seine erfahrene, lebensgeschichtlich prägende Demütigung ablege, so dass der Akt selbst eine kathartische Wirkung auf ihn ausübe.“ (ebd.: 36)

In der Zeit nach der Unabhängigkeit wuchs die islamistische Bewegung in Algerien sukzessive heran. Sie war ein Auffangbecken für die Unzufriedenheit vieler Algerier unterschiedlicher sozialer Schichten. (vgl. Hasel 2002: 45) Nach der Dekolonialisierung hatte das Land mit einer hohen Analphabetenrate (85%) (vgl. Soukehal 1999: 37) und Arbeitslosigkeit zu kämpfen. Die Führungselite unter Ben Bella versuchte, die Entwicklung des Landes nach sozialistischem Vorbild voranzutreiben. Bereits drei Jahre nach der Unabhängigkeit 1965 findet ein Militärputsch unter Houari Boumedienne statt (vgl. Schmid 2005: 51) und eine Militärregierung wird etabliert. Während der Militärdiktatur Boumediennes wird auch die Kultur zu einem Politikum. Es wird zwischen einer *offiziellen Staatskultur* und der *anderen* Kultur differenziert, welche der authentischen und echten Kultur entspricht, aber aus der Sicht der Militärregenten als unecht und leicht bezeichnet wurde. (vgl. Soukehal 1999: 40ff.) Die vorher stattgefundene künstliche Konstruktion von Kultur von außen durch die Kolonialmacht und die Differenzierung zwischen dem Eigenen und Fremden finden später innerhalb der eigenen Gesellschaft statt. Die ursprüngliche Kultur wird wenig wertgeschätzt und es wird eine künstliche Kultur konstruiert, welche als offiziell gelten soll. Dabei orientiert sich die Militärregierung an der arabisch-islamischen Identität. Die lokalen Identitäten und Varietäten, wie etwa die Kultur, Sprache und Identität der Kabylen, wurden vernachlässigt.

1990 gewann bei den Kommunalwahlen die *Front Islamique du Salut (FIS/Islamische Heilsfront)*, welche radikale politische Forderungen in ihrem Programm enthielt, wie z. B. die Errichtung eines islamischen Staates. Die FIS wurde daraufhin verboten und die folgenden Parlamentswahlen 1991 abgebrochen. Das Militär wollte dadurch seine Macht sichern. Die FIS organisierte sich von da an im Untergrund und trat erst ab 1992 durch Bombenanschläge und bewaffneten Zusammenstöße an die Öffentlichkeit. Der Bürgerkrieg dauerte bis zu einem inoffiziellen Waffenstillstand 1997 an. (vgl. Perthes 2002: 335ff.) Die ersten legitimen

Wahlen fanden 1999 statt, bei denen Abd al-Aziz Bouteflika, vom Militär unterstützt, zum Präsidenten gewählt wurde (vgl. ebd.: 339) und heute noch in seiner dritten Amtszeit das Land regiert. (vgl. Der Standard 17.04.2011) Obwohl die Militärdiktatur mit dem Ende des Bürgerkrieges ebenfalls zu Ende ging, war der Konflikt zwischen dem Regime und den islamistischen Organisationen im Untergrund noch nicht beendet. 2001 kam es zu einer Art *Intifada* in der vor allem von Berbern bewohnten Kabylei, wo Proteste gegen die politischen und sozio-ökonomischen Verhältnisse in Algerien stattfanden. (vgl. Perthes 2002: 344) Die bis heute anhaltende Unzufriedenheit der Bevölkerung mit den geringen sozialen Maßnahmen sowie der immer noch sehr starken Rolle des Militärs wurde im arabischen Frühling durch zahlreiche Proteste für Demokratie und Reformänderungen gegen die Regierung zum Ausdruck gebracht.

#### **4.2.3. Historische Entwicklungen seit dem französischen Protektorat bis heute in Marokko**

Marokko wurde 1912 unter dem alawitischen Sultan Moulay Abdelhafid französisches Protektorat. Der Norden (Rifgebirge) fiel unter spanische Protektionsmacht. Tanger, eine Stadt am Mittelmeer und am nächsten zu Spanien gelegen, wurde 1923 internationale Zone. (vgl. Vermeren 2010: 7) Die Etablierung des Protektorats mit der Zustimmung des Sultans stieß aber zunächst auf Widerstand der Berber in Fes und dem Rifgebirge, was zu einem Krieg führte. Der Rifkrieg von 1921-1926 war ein militärisch-religiöser Widerstand gegen Frankreich und kann in gewisser Weise auch als heiliger Krieg oder *Dschihad* gesehen werden. (vgl. ebd.: 10) Zu jener Zeit kam der Nationalismus auf, der seinen Ursprung in den Protestbewegungen und Unabhängigkeitsbestrebungen fand. Der Widerstand basierte auf einer religiösen Ideologie und wurde vor allem von jungen Marokkanern getragen. Die Anhänger der salafistischen Ideologie, welche als Doktrin vom Nahen Osten nach Marokko gebracht wurde, forderten eine Rückkehr zum Islam als Gegenreaktion auf die französische Kolonialmacht. Auch junge Marokkaner, vor allem Studenten, spielten eine wesentliche Rolle im Widerstand gegen die Kolonisatoren. (vgl. ebd.: 11) Zur Zeit des französischen Protektorates und den damit einhergehenden administrativen Reformplänen organisierten im Jahre 1934 die nationalistischen jungen Marokkaner ein *Fête du Trône* (Thronfest), welches durch die Ernennung eines Königs das Sultanat reetablieren und modernisieren sollte. Sultan Mohamed nahm aber erst nach der Unabhängigkeit 1957 den Titel *König von Marokko* offiziell an. Die nationalistische Bewegung war Triebkraft für die Unabhängigkeit und die

Wiedereinführung eines Königs. Nachdem Sultan Mohammed V. aus dem Exil zurückgekehrt war, erhielt Marokko am 2. März 1956 seine Unabhängigkeit. Nach dem Tod Sultan Mohammeds V 1961 folgte ihm sein Sohn Hassan II. auf den Thron. (vgl. ebd.: 10ff.) Unter der Herrschaft Hassans II. flammte der Nationalismus nach der Unabhängigkeit wieder auf. Das arabische Nationalbewusstsein und die arabisch-islamische Identität wurden in den Vordergrund gestellt. Marokko positionierte sich im arabisch-israelischen Konflikt auf Seite der arabischen Staaten, womit die Zugehörigkeit zu der arabisch-islamischen Welt betont wurde. Mit dem Nationalismus gab es aber auch Bestrebungen, die ehemals von Spanien kolonialisierte Westsahara in das marokkanische Territorium einzugliedern. *Der Grüne Marsch* 1975 auf die Westsahara wurde von einem Großteil der Bevölkerung befürwortet. Der Nationalismus wurde dabei zur Ideologie, da sich Anhänger der Oppositionsparteien ebenfalls für eine Rückkehr der Westsahara aussprachen (vgl. Vermeren 2010: 67) - im Gegensatz zur sahrauischen Bevölkerung, welche sich für einen autonomen Staat einsetzte.

Die gemeinsame Befürwortung dieses Vorgehens durch Opposition und den regierenden König beruht auf einem starken nationalen Bewusstsein. Nach außen hin wurden dieselben Interessen vertreten. Innerhalb der politischen Landschaft Marokkos gab es zu dieser Zeit dennoch viele Uneinigkeiten, vor allem zwischen den konservativen und liberalen Kräften. 1971 und 1972 hatte die linke Opposition zwei Putschversuche auf König Hassan II ausgeübt, der sich aber dennoch an der Macht halten konnte. (vgl. Vermeren 2010: 116) Seit dessen Tod 1999 regiert sein Nachfolger Mohammed VI. Ihm sind zahlreiche soziale Reformen zu verdanken, wie z. B. *Code de la Famille*, ein Familiengesetz, das auch eine Verbesserung der Situation von Frauen mit sich brachte.

Trotz, oder gerade wegen der Angst vor dem steigenden Islamismus im Nachbarstaat Algerien, sowie den Terroranschlägen in Casablanca 2003, wird die muslimische Identität politisch gestärkt. (vgl. ebd.: 102 ff.). Um zu verhindern, dass islamistische Bewegungen aufkommen, welche Widerstand gegen Modernisierung und Reformen leisten (wie etwa der Anschlag der AQIM – Al-Qaida im Islamischen Maghreb - in Marrakesch im April 2011), wird die islamische Identität in der Öffentlichkeit gestärkt. Als Beispiel dafür sind die Ausweisungen von christlichen Missionaren anzuführen, welche aufgrund des Verdachtes von Proselytismus im Jahre 2009 (vgl. ebd.: 104) und eine große Anzahl auch 2010 (vgl. Westerhoff 2010), ausgewiesen wurden.

Die Unabhängigkeit der maghrebinischen Staaten hatte nicht nur Auswirkungen auf den politischen Transformationsprozess, sondern brachte auch eine kulturelle Veränderung mit sich. Diese Zeit nach der Unabhängigkeit war von einer Art *kultureller Instabilität* gekennzeichnet, da eine neue Identität erst gefunden werden musste, die in verbindenden historischen Ereignissen gesucht wurde. Elemente aus einer fremden und kolonialen Kultur wurden zurückgewiesen, und jene der ‚alten‘ arabisch-muslimischen Kultur wurden Bestandteil einer neuen Persönlichkeit und Identität. Die Bildung einer kulturellen Einheit erfolgt über verschiedene Kommunikationswege, wie die Sprache, das Bildungssystem, Kommunikationsmittel und der künstlerischer Ausdruck. (vgl. Vatin 1975: 8ff.) Deshalb war die Arabisierungspolitik und Vereinheitlichung der Sprache eine effektive politische Strategie, um eine kulturelle Einheit zu konstruieren.

#### **4.2.4. *Verhältnis zwischen Marokko und Algerien***

Während der Unabhängigkeitsbestrebungen und Auseinandersetzungen mit der französischen Kolonialmacht unterstützten sich die maghrebinischen Staaten gegenseitig. Der marokkanische König Mohammed V. gab der algerischen nationalen Befreiungsfront (FLN) Unterstützung. Erst mit der Unabhängigkeit Algeriens und den anschließenden Streitigkeiten aufgrund der Grenzproblematik zur Sahara entstanden Spannungen zwischen Algerien und Marokko. (vgl. Vermeren 2010: 38) Bis heute ist die Westsahara ein Streitpunkt zwischen den beiden Ländern. Das von Spanien okkupierte Gebiet wird kurz nach dem Ende der spanischen Kolonialherrschaft zwischen Marokko und Mauretanien aufgeteilt. Durch den *Grünen Marsch*<sup>21</sup> am 6. November 1975 (heute ein staatlicher Feiertag) versuchte Hassan II., die Westsahara (wird in Marokko oftmals auch als *südliche Provinz* bezeichnet) in das marokkanische Territorium einzugliedern. (vgl. Vermerem 2010: 71f.) Algerien und die DARS (Demokratische Arabische Republik Sahara) waren damit nicht einverstanden, das bis heute noch zu Auseinandersetzungen führt. Es kommt immer wieder zu militärische Aktionen zwischen Algerien, der Polisario (Front populaire de libération de la Saguía el Hamra et du Rio de Oro/Volksfront zur Befreiung der Saguia al Hamra und Rio de Oro) gegenüber Marokko. (vgl. Vermeren 2010: 67ff.)

---

<sup>21</sup> Die Farbe grün bezieht sich auf die Farbe des Islams, sowie die Farbe des Sterns in der marokkanischen Flagge. (vgl. Vermeren 2010: 72)

1989 gründeten die fünf Staaten Algerien, Tunesien, Libyen, Marokko und Mauretanien die *Union des Arabischen Maghreb* (Union du Maghreb Arabe UMA), welche die Zusammengehörigkeit der maghrebinischen Staaten, sowie auch ihre Zugehörigkeit zur arabisch-islamischen Welt zum Ausdruck bringen soll. Das Interesse der Zusammenarbeit zwischen den Staaten liegt aber mehr im wirtschaftlichen Bereich als im politischen. (vgl. UMA 2011)

Generell gesehen sind die Gemeinsamkeiten des Maghrebs weniger politischer Natur, sondern mehr kultureller. Gemeinsame Kleidung und Küche sowie die Nähe zu Frankreich und der Unabhängigkeitskampf sind verbindende Elemente. Hingegen liegen in allen Ländern des Maghrebs sehr unterschiedlichen Regierungsformen vor: (vgl. Perthes 2002: 315) Algerien als demokratische Volksrepublik und Marokko als konstitutionelle Monarchie. Tunesien hat ebenfalls eine republikanische Regierungsform; Libyen bezeichnet sich selbst als große sozialistische Volksrepublik, ist aber ein autoritärer Staat; Mauretanien ist nach eigener Bezeichnung eine islamische Republik, wird aber von einer militärischen Junta regiert. (vgl. CIA factbook)

#### ***4.3. Kulturelle Identität und plurale Identitäten in Marokko und Algerien.***

Nach dem historischen Überblick und der Analyse verschiedener Fremdeinflüsse, welche für die Konstruktion der maghrebinischen Identität ausschlaggebend waren, möchte ich näher auf die jeweiligen Identitäten und kulturellen Merkmale eingehen. Ziel ist es, die einzelnen Faktoren und Identitätsmerkmale zu analysieren, um Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten. Dies bedarf ebenfalls einer historischen Analyse. Ebenso sollen entwicklungspolitische Auswirkungen und Probleme aufgezeigt werden, welche sich aufgrund einer spezifischen oder einer gemeinsamen Identität herauskristallisieren.

Die Analyse der Identitätskonstruktion erfolgt nach dem schon in den vorhergehenden Kapiteln beschriebenen Identitätsfindungsprozess. Es werden folgende Identitätsmerkmale zur Analyse herangezogen: Sprache (linguale Identität), Religion (islamische Identität), Ethnizität (arabische oder berberische Identität), Nation (algerische oder marokkanische Identität).

#### ***4.4. Ein ethnischer Komplex***

Die maghrebinischen Länder Marokko und Algerien haben eine ethnisch sehr komplexe Gesellschaftsstruktur, da im Laufe der Geschichte immer wieder neue Einflüsse diese Strukturen verändert haben. Ethnisch gesehen sind die beiden Gruppen *Araber* und *Amazighen/Berber* für den Identitätsdiskurs relevant. Dabei war der Kolonialismus ebenso einflussreich für die ethnische Differenzierung wie für die innergesellschaftlichen Strukturen. Obwohl beide ethnischen Gruppen (Araber und Berber) für die Konstruktion von Identität relevant sind, möchte ich näher auf die Gruppe der *Amazighen* eingehen, da sie eine Minderheit darstellen und gegenüber der arabischen Identität abgegrenzt werden.

Seit Anbeginn der Geschichte haben sich verschiedene Völker (Römer, Vandalen, Griechen, Araber, Europäer,...) im Maghreb niedergelassen. Durch diese Zuwanderung verschiedener Völker kam es zwar zu einigen Mischformen der lokalen Bevölkerung (die Berber), grundsätzlich blieb das Berbertum aber seinen historischen Wurzeln sehr ähnlich. Die größte Veränderung für die Berber unter Fremdeinfluss war die Islamisierung. Linguale Besonderheiten sind bis heute bestehen geblieben (vgl. Julien 1994: 59) und dienen zur ethnischen Abgrenzung. Die verschiedenen Ethnizitäten werden aufgrund ihrer sprachlichen Merkmale differenziert. Diese ethnischen Gruppen und Abgrenzungen sind bis heute nach wie vor bestehen geblieben. Eine Ethnizität oder ethnische Gruppe entsteht durch die Abgrenzung von anderen Gruppen aufgrund spezifischer Merkmale, die in diesem Falle vor allem auf der Sprache basieren. Dieser Prozess der Zugehörigkeitsfindung erfolgt aufgrund einer reflexiven Selbst- oder Fremdzuschreibung. Von außen werden die Berber ethnisch und sprachlich abgegrenzt und unterschieden. Sie selbst besitzen ebenso eine islamische und nationale Identität, und fühlen sich wiederum der gesamten Bevölkerungsgruppe der Berber zugehörig. Obwohl sich die Berber ethnisch zusammengehörig fühlen, vertrat die berberophone Elite in Algerien keinen einheitlichen politischen Standpunkt, den die amazighe Bevölkerung unterstützt hätte. Vielmehr gab es unterschiedliche Positionen innerhalb der Bevölkerungsgruppe der Berber. (vgl. Kratochwil 1996: 26-30) Dies könnte unter anderem der Grund für die noch heute fehlende politische Anerkennung der Berber sein. Weder ihre ethnische Herkunft noch Sprache sind in der Verfassung verankert.

Die ethnische Vielfalt, die bis heute noch im Maghreb besteht geblieben, ist jedoch keinesfalls frei von Stereotypen. Die Stigmatisierung und Marginalisierung der berberischen Identität und Sprache entstand durch die politischen Umstände und ist heute noch im Alltag vorzufinden.

Die Berber wurden innerhalb der maghrebinischen Gesellschaft als *Andere* konstruiert. Ihre eigene Identität und kulturelle Repräsentation ist stark von dem Bild, welches ihnen zugeschrieben wird geprägt. Ihre eigene Wahrnehmung ist aus der medialen Repräsentation von dominanten sozialen Gruppen entstanden. (vgl. El Kirat El Allame 2009: 179) Keinen unwesentlichen Beitrag zu der Stereotypisierung der Berber leisteten die Forschungen von Ethnographen, Anthropologen und Linguisten, die im Auftrag der Kolonialverwaltung arbeiteten. Die anthropologischen und linguistischen Studien sowie Reisebeschreibungen waren Teil der Kolonialpolitik, die die Bevölkerung spalten sollte und eine bis heute noch aufrechterhaltene Dichotomie zwischen Berbern und Arabern schuf. (vgl. Kratochwil 1996: 28f.) Bei dem Volk der Berber spielt daher die Konstruktion der Identität von außen eine zentrale Rolle. Ihre ursprüngliche Identität als Nomaden, die ihre eigene Sprache und Lebensform besaßen und animistisch waren, wurde zunächst mit einer muslimischen Identität behaftet. Mit der Arabisierung wurden sie zwar nicht ethnisch, aber dennoch sprachlich arabisiert, indem sie die Sprache einerseits für religiöse, als auch administrative Zwecke übernahmen. Gerade die Fremdeinflüsse und -zuschreibungen wurden in den eigenen Identitätsfindungsprozess inkorporiert. El Kirat El Allame erwähnt einige Faktoren, welche ausschlaggebend für die Marginalisierung der Berber und ihrer Sprache waren und sind: die Arabisierungspolitik, die französische Kolonialisierung, der *dahir berbère* - das „Berberdekret“, religiöse und politische Faktoren, sowie der Mangel an institutioneller Unterstützung im Bildungssystem. (vgl. ebd.: 182f.)

Die Marginalisierung der Berber ist heute nicht mehr in so stereotyper und politischer Form existent, dennoch gibt es noch große Divergenzen gegenüber der berberischen Bevölkerung. Es werden ihnen zwar immer mehr Rechte und Anerkennungen zugestanden, dennoch sind sie gesellschaftlich weniger anerkannt; sie sind am ehesten von Arbeitslosigkeit und Analphabetismus gefährdet und leben in den ländlichen Gebieten oftmals unter sehr ärmlichen Lebensbedingungen.

#### **4.4.1. Die Berber: Amazighen und Kabysten**

„Die Berber sind die Urbevölkerung des Maghreb, versprengte Überlebende einer durch mehrere Invasionen auseinander gerissenen Welt.“ (Herzog 1990: 46)



Die Berber waren schon bereits vor der Eroberung der Araber und der Römer in dieser Region beheimatet. Woher sie ursprünglich stammen ist bis heute ein Rätsel. Auch die Herkunft des Wortes *Berber* ist bis heute nicht geklärt. Es wird vermutet, dass *Barbaren* die Bezeichnung für die Völker außerhalb des römischen Einflussgebietes war, das sich ursprünglich von dem griechischen Wort *barbaros* ableiten lässt. Diese Benennung könnte auch von einem berberischen Stammvater namens *Ben Ber* stammen. Die Berber selbst bezeichnen sich als *Amazighen*, was so viel wie *freie Leute* bedeutet. (vgl. Herzog 1990: 48f.) Die Bezeichnung Berber verwenden hauptsächlich Fremde (Nicht-Berber) um die Einwohner von Gebieten, wo *Tamazight (Berberisch)* gesprochen wird, zu benennen. Der Begriff *Berbersprache* ist daher mehr eine politische Definition als eine selbst zugeschriebene Bezeichnung, welche für eine homogene sozio-linguale Gruppe steht, die sich selbst so bezeichnet. (vgl. El Kirat El Allame 2009: 182) Die ethnische und sprachliche Identität der Berber hat sich zwar unter verschiedenen Einflüssen so entwickelt, wie sie heute vorzufinden ist, dennoch ist die Identitätsbezeichnung, und somit die Konstruktion und Abgrenzung von außen erfolgt. Im Gegensatz zu nationalen Identitäten, die oftmals von Innen konstruiert werden und zur Abgrenzung nach außen dienen, erfolgte bei dieser ethnischen Gruppe die Abgrenzung von außen.

In Algerien leben die Berber vorwiegend in der Kabylei im Nordosten und der Gebirgsregion Aurès im Südosten. (vgl. Brahimi 1993: 38) Die Bezeichnung Kabylen bezieht sich hingegen auf eine geographische Region, die *Kabylei*. Es wird dabei zwischen der Großen und der Kleinen Kabylei unterschieden. (siehe Karte Anhang IV) Die Kabylei ist eine Küstenregion im Nord-Osten Algeriens einschließlich des Djurdjura-Massifs und beinhaltet als geographischer Begriff zunächst keine linguale oder lokale Merkmale, sondern bezog sich auf die funktionale Lebenswelt in der Bergebene. Der sich davon ableitende Name Kabylei/Kabyle ist keine Selbstzuschreibung der berberischen Bevölkerung und wurde ursprünglich nicht von ihnen verwendet. Die genaue Herkunft des Wortes Kabylei und ihre Bedeutung sind nicht eindeutig. Nach Bourdieu geht es auf die kabyliche Verhaltensnorm *qabel* zurück, was so viel wie „jemanden ehrenvoll gegenüberstehen“ bedeutet. Andere Begriffserklärungen weisen auf historische Bezeichnungen hin, die synonym für Berber gelten und jene Bevölkerungsgruppen beschreiben, welche sich von den Arabern deutlich abgrenzen und die islamische Religion angenommen haben. Die Fremdbezeichnung der Bezeichnung *Kabyle* wurde später von der autochthonen Bevölkerung angenommen. (vgl.

Kratochwil 1996: 62ff.) Sie agiert als „Kategorie der selektiven Fremd- und Selbstzuschreibung“ (ebd.: 65), obwohl sie primär eine geographische Bezeichnung war.

Im Fall der Kabylen ist eine Identität mit der Zugehörigkeit zu einer Region (Kabylei) und der Zugehörigkeit zu einer sprachlichen und kulturellen Einheit verbunden. In den 80er Jahren wurde gezielt eine ethnische Identität der Kabylen konstruiert. Durch die wissenschaftliche Aufarbeitung von Merkmalen wie Sprache, Kultur, Tradition, etc., sowie politischen Forderung von Anerkennung und Integration wurden bewusst diese Merkmale zusammengesetzt und als Grundlage ihrer Identität gesehen. (vgl. Kratochwil 1996.: 235f.) Die Kabylei ist *ethnisch* und *lingual* homogen, weist aber eine gewisse kulturelle Diversität auf. (vgl. Tassadit 200: 11) Das zentrale Element der Abgrenzung als homogene Gruppe ist die Sprache, die Berberophonie. Obwohl die Differenzierung zwischen Arabern und Berbern wesentlich für die Konstruktion der ethnischen Identität war, waren dennoch beide integrative Teile der algerischen Identität. (vgl. Kratochwil 1996: 245) Die pluralen Identitäten innerhalb des Landes wurden in der gemeinsamen und nationalen Identität zusammengefasst.

Die Differenzierung innerhalb einer Identität (in diesem Fall, der nationalen Identität) verdeutlicht, dass die Identität und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe erst über Abgrenzung definiert werden. Die eigenen Merkmale einer Gruppe lassen zwar ihre Mitglieder als ident erscheinen, aber erst durch die Differenzierung zu anderen – sei es sprachlich, regional, kulturell, traditionell, etc. – wird diese Gruppe in sich homogen. Diese Differenzierung kann im Zuge einer Selbstdefinition erfolgen, oder aber wie im Fall der Kabylen, durch eine gezielte Konstruktion einer Identität und Definitionen von *außen* erfolgen.

Anthropologisch sind die Berber nicht homogen. Je nach Region und Umfeld variieren ihre äußeren Erscheinungsbilder. In manchen Gebirgstteilen der Kabylei trifft man blond- oder rothaarige und hellhäutige Berber an, anderswo hingegen Berber mit dunklerer Haut- und Haarfarbe. (vgl. Julien 1994: 59) Die Distinktion zwischen Arabern und Berbern beruht aber heute mehr auf sprachlichen Unterschieden, als auf ethnischen Merkmalen. (vgl. Ruedy 1992: 9) Berberophone Bevölkerungsgruppen gibt es heute in rund einem Dutzend Länder, darunter Algerien, Marokko, Tunesien, Niger, Mali, Burkina Faso, Mauretanien, Libyen und Ägypten. Den größten Anteil als Minderheit bilden sie in Algerien und Marokko. (vgl. Chaker 1990: 237)

Während der französischen Kolonialzeit wurde in Marokko und Algerien absichtlich eine imperialistische Teilung zwischen den Berbern und Arabern als Teil der Kolonialpolitik durchgeführt. Dies sollte vor allem der Machterhaltung dienen, da die Araber alleine zu schwach für den Widerstand gegen Frankreich waren. Damit die Araber nicht mit den Berbern kooperieren und sich gemeinsam gegen die französische Besetzung auflehnen, wurde versucht sie gegeneinander auszuspielen. Diese systematische Teilung diente zur Stabilisierung der Kolonialherrschaft. Das Ziel war nicht, eine der beiden Gruppen zu vereinnahmen, sondern beide Fraktionen besser kontrollieren zu können. (vgl. Risler 2004: 93) Ob diese Abgrenzung rein zum Machterhalt diente oder auch eine wertende Maßnahme war, ist nicht eindeutig.

Während des Kolonialismus wurde in Algerien eine so genannte *Berberpolitik* betrieben, wo die Besonderheiten der Berber hervorgehoben wurden um, sie gegen den Arabismus einzusetzen. Es kann festgestellt werden, dass während der Kolonialzeit verschiedene kulturelle Initiativen von Frankreich unternommen wurden, um die Berberkultur wieder ins Bewusstsein zu rufen und zum Aufblühen zu bringen. (vgl. Risler 2004: 93f.)

In Marokko wurde 1930 von den französischen Kolonialherren ein Berberdekret (arabisch: *ad-dahir al-barbari*, franz.: *dahir berbère*) verhängt, welches „bestimmte, daß die Berber nicht mehr arabischer Rechtssprechung, sondern ihrem eigenen Gewohnheitsrecht unterstellt waren.“ (Herzog 1990: 50) Das gewünschte Ziel, die Marokkaner im Unabhängigkeitskampf zu spalten, wurde nicht erreicht, sondern das Gegenteil. Anstatt zwischen Berbern und Arabern zu unterscheiden, waren ab dem Zeitpunkt alle Marokkaner. (vgl. ebd.: 50) Die nationale Identität der Marokkaner entstand erst durch dieses Dekret, da zuvor eine Unterscheidung nach Ethnien und sprachlichen Gruppen gemacht wurde, danach aber alle einer gemeinsamen Identität, nämlich der nationalen, angehörten. (vgl. Interview mit Fatima Sadiqi) Zur Erlangung der Unabhängigkeit und um gemeinsamen Widerstand leisten zu können, war eine nationale Identität notwendig. Durch den Zusammenschluss und die Vereinigung der Araber und Amazighen zu einer nationalen Einheit konnte eine Marginalisierung der Tamazight Sprache und Kultur abgewendet werden. (vgl. El Kitani El Allame 2009: 183)

Erst nach der Unabhängigkeit wurden durch politische Maßnahmen die Berber und die Berbersprachen marginalisiert. Durch die systematische Arabisierungspolitik wurden die indigenen Sprachen im Maghreb an den Rand gedrängt. In einigen Fällen wurden die

arabischen Dialekte der Region (marokkanisches und algerisches Arabisch) zur Muttersprache vieler Amazighen. Zwar wechselten einige Berber aus religiösen Gründen zur arabischen Sprache, da Arabisch die Sprache des Islam ist und ihnen den Weg zu ihrem Glauben erleichterte; (vgl. El Kirat El Allame 2009: 182f.) dennoch sahen sich viele gesellschaftlich und verwaltungspolitisch verpflichtet, die arabische Sprache zu übernehmen, wie es zuvor der Fall für die französische Sprache war.

In jüngster Zeit gibt es aber viele Bemühungen die sprachliche und kulturelle Repräsentanz der berberophonen Bevölkerung im Medienbereich zu verbessern. Das *Institut Royal de la Culture Amazigh (IRCAM/Königliches Institut für die Kultur der Amazighen)* setzt sich für eine verstärkte Ausstrahlung von Sendungen in berberischer Sprache im staatlichen Rundfunk und Fernsehen ein und verfasst Lehrbücher für Amazighen in Tifinagh-Schrift, welche für den Unterricht seit 2004 verwendet werden. (vgl. Mattes 2005: 135) In Algerien wurde Berberisch in der Schule bereits 1994 eingeführt. (vgl. El Kirat El Allame 2009: 183) Im Bildungssystem stellt Tamazight dennoch ein Problem dar. Vor allem in ländlichen Gebieten wachsen Kinder mit Berberisch als ihrer Muttersprache auf und haben oftmals Probleme, in einer anderen Sprache dem Unterricht zu folgen. Kinder mit der Muttersprache Tamazight können bereits in jungen Jahren in der Schule durchfallen. (vgl. El Kirat El Allame 2009: 184f.)

Dennoch gibt es Bestrebungen, die Kultur der Berber aufzuwerten und ihr Anerkennung zu schenken. Unter anderem wurde vom König angekündigt, in der neuen Verfassung die Berbersprache neben dem Arabischen zu einer offiziellen Sprache zu erheben. (vgl. Wandler 20.06.2011) In Algerien ist das Berberische als Sprache in der Nationalcharta nicht verankert. (vgl. Brahimi 1993: 38) Bis jetzt war Tamazight nicht als Sprache, sondern nur als Dialekt bezeichnet worden. Die Berbersprache und -kultur würde eine Gefahr für die nationale Einheit darstellen, da mit der häufig betonten Zugehörigkeit zu der arabisch-islamischen Welt nach der Unabhängigkeit auch die Identitätsmerkmale *islamisch* und *arabisch* die wesentlichen Kennzeichen der nationalen Zugehörigkeit (*Umma Wataniyya*) waren. Die nationale Identität, sprich die algerische oder marokkanische, beruhte auf der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft und der panarabischen Staatenwelt. Die Arabisierung trug beträchtlich zu der Entstehung dieser nationalen Einheit bei. Die Berbersprache wurde dabei weniger als sprachliches Thema aufgegriffen, sondern mehr als ein politisches Problem gesehen. (vgl. El Kitani El Allame 2009: 183) Die Grenze, die zwischen den Berbern und Arabern bis heute noch existiert, ist eine sprachliche. Aspekte wie Herkunft und Kultur sind

weniger trennende Faktoren als die Sprache. (vgl. de Haas 2010: 18) Sprache ist symbolisches Kapital und Ausdruck symbolischer Macht. Daher hat jede Sprache einen symbolischen Wert und unterschiedlich hohes Prestige. Fatima Sadiqi spricht in ihrem Interview von einem Wettbewerb zwischen den Sprachen (vgl. Interview mit Fatima Sadiqi), da sie einen unterschiedlichen Wert auf dem linguistischen Markt haben.

Die berberische Bevölkerung bildet in den maghrebinischen Ländern die ärmere Bevölkerungsschicht. Diese Kluft zwischen arm und reich ist einerseits auf die Sprache zurückzuführen, da Tamazight keine wesentlichen Chancen auf dem Arbeitsmarkt bietet. Andererseits ist die Dichotomie rural/urban eine Ursache für die ländliche Armut. Ein Großteil der berberischen Bevölkerung lebt in ruralen Gebieten und besonders Frauen sind dort vom Bildungssystem ausgeschlossen. (vgl. Interview Fatima Sadiqi) Dass die Bevölkerung in ruralen Gegenden wesentlich ärmer ist als in den Städten, ist auf die koloniale Wirtschaftspolitik zurückzuführen. Es gab eine autochthone Ökonomie und Gesellschaftsordnung, welche durch die französische Eroberung Algeriens 1930 transformiert und teilweise zerstört wurde. Durch die sukzessive Errichtung eines siedlungskolonialen Herrschafts- und Produktionssystems wurde das autochthone ökonomische und gesellschaftliche System durch eine fremde Autorität überlagert.

Das vorkoloniale Wirtschaftssystem in Algerien bestand aus einer Mischform von sesshafter Bewirtschaftung und Nomadismus. Durch den Eigentumstransfer algerischen Bodens an die französischen Siedler wurde ein massiver Einschnitt in das Wirtschaftssystem Algeriens vorgenommen. Der Boden stellte die Grundversorgung und Stabilität der ländlichen Bevölkerung dar. Mit dem Landtransfer ging auch die autochthone Wirtschaftsform verloren. (vgl. Kratochwil 1996: 37ff.) Die Folgen waren Binnenwanderung, Neuordnung der räumlichen Strukturen, Änderung der Lebens- und Produktionszusammenhänge und Destabilisierung aller sozialen Gruppen. Da die autochthone Bevölkerung vom politischen System ausgeschlossen war, etablierte sich ein Zweiklassensystem zwischen den Europäern und Autochthonen. Diese Depersonalisierung und Identitätsverlust der algerischen und vor allem ländlichen Bevölkerung führte zu einer starken identitätsorientierten Nationalbewegung im Unabhängigkeitskampf, sowie zu einem ausgeprägten Identitätsfindungsprozess nach der Unabhängigkeit. (vgl. ebd.: 41f.)

#### ***4.5. Sprachliche Identität in Marokko und Algerien***

Da verschiedene historische Gegebenheiten zur Einführung diverser Sprachen aufgrund unterschiedlicher Fremdeinflüsse führten, ist Sprache eine wesentliche Konstante der maghrebinischen Identität. Viele Gruppen identifizieren sich aufgrund ihrer Sprache und bilden die Zugehörigkeit zu einer Gruppe anhand sprachlicher Gemeinsamkeiten. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 2) Wie schon in den ersten beiden Kapiteln erwähnt wurde, sind für die Entstehung einer kollektiven Identität gemeinsame Merkmale, wie Sprache, Herkunft, Religion, Ethnizität etc. notwendig. Nach der Unabhängigkeit der maghrebinischen Staaten und während des darauf folgenden Identitätsfindungsprozesses rückte vor allem die Sprache im Zuge der Arabisierung in den Vordergrund. Sprache ist daher nicht bloß ein Identitätsmerkmal der maghrebinischen Identität, sondern wurde auch politisch zur Identitätskonstruktion instrumentalisiert.

Differenzen auf sprachlicher Ebene lassen sich auch im sozialen Bereich wiederfinden. Die Zugehörigkeit zu einer sprachlichen Gruppe geht mit der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe einher, da Sprachen im Maghreb ein unterschiedliches symbolisches und kulturelles Kapital besitzen. Der Besitz von Sprachen mit hohem Prestige und symbolischem Wert verhilft zu einer besseren sozialen Stellung innerhalb der Gesellschaft.

Die komplexe sprachliche Situation in Marokko und Algerien ist auf historische Prozesse und die geographische Lage zurückzuführen. Die Nähe zu Europa, ein hoher Anteil an Migranten aus europäischen und anderen afrikanischen und Ländern, sowie die vielen verschiedenen historischen Einflüsse führen zu einer weiten Bandbreite an Sprachen und Dialekten im Maghreb. Die Eroberung durch die Araber und die damit einhergehende sprachliche Vermischung des Arabischen mit der Sprache der dort lebenden Bevölkerung - der Berber - dürfte der Ursprung für die heutigen Dialekte im Maghreb sein. Auch im Zuge der Islamisierung und der Bedeutung der arabischen Sprache im Koran wurde das Arabische als Symbol des Islams übernommen. Die französische Kolonialisierung des Maghrebs (Algerien 1830, Marokko ab 1912 Protektorat) machte die sprachliche Situation noch komplizierter und komplexer. (vgl. Talmoudi 1984: 21ff.) Zunächst versuchten die Autoritäten, eine gemischte Kultur und einen arabisch-französischen Bilingualismus zu etablieren. (vgl. Risler 2004: 45) Die französische Kolonialpolitik führte zur Einführung der französischen Sprache in Politik, Administration, Kulturwesen und Bildung. Französisch wurde im Unterricht zur primären Schulsprache und verdrängte klassisches Arabisch als Zweitsprache. (vgl. Talmoudi 1984:

21ff.) Die französische Sprache als Erstsprache in der Administration und Bildung diene zur Machterhaltung. Ohne die sprachliche Kolonialisierung hätte Frankreich seine Macht nicht halten können und auch seine Interessen in Algerien nicht verfolgen können. Dennoch war Arabisch der Schlüssel, um politische Ziele zu erreichen. Dazu wurden eigens arabische Sprachkurse für Franzosen abgehalten, die eine Kommunikation mit der lokalen Bevölkerung ermöglichen sollten. (vgl. Risler 2004: 45ff.) Diese Maßnahme lag aber mehr im Machtinteresse der französischen Kolonialmacht als an der Bereitschaft mit der maghrebinischen Bevölkerung in einem Austauschverhältnis zu kommunizieren. Das Wissen über die lokale Sprache und Kultur konnte Frankreich zur Schwächung der maghrebinischen Identität verhelfen. Dies war für die Kolonialmacht notwendig, um Widerstand gegen die französische Verwaltung zu vermeiden. Die Dekonstruktion und Schwächung der arabisch-muslimischen Identität war mitunter ein gezieltes Mittel zur Machterhaltung. Als Reaktion auf den Versuch der französischen Kolonialherren, die muslimische Identität zu zerstören, wurde nach der Unabhängigkeit als Gegenmaßnahme von nationalen politischen Machthabern in Marokko und Algerien Arabisch als Nationalsprache eingeführt. Im selben Zuge sollte durch die Arabisierungspolitik das Französische wieder zurückgedrängt werden. (vgl. Talmoudi 1984: 21ff.) Sprache und Kultur als Fundamente der Identität, wurden in den maghrebinischen Ländern zur Zeit des Kolonialismus und nach der Unabhängigkeit als politische Mittel eingesetzt. „Die Sprachen sind nicht nur Kommunikationsmittel, sondern sie sind Ausdruck einer Kultur, Identität und Sprache.“<sup>22</sup> (vgl. Grandguillaume 2003) Sprache als Teil der Kultur ist somit politisch und nicht als Teil der „hohen Kunst und Kultur“ zu verstehen, sondern als Element der Alltagskultur. Aufgrund der Möglichkeit, die Sprache politisch zu instrumentalisieren, ist sie ein wesentlicher Faktor für die politische, soziale und kulturelle Entwicklung eines Landes.

Zunächst möchte ich wieder zu der Sprachverteilung in Marokko und Algerien zurückkommen und die jeweilige soziale und kulturelle Bedeutung der einzelnen Sprachen analysieren. Auf die politische Verwendung und Bedeutung werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit noch einmal eingehen.

Die verschiedenen Sprachen im Maghreb besitzen am lokalen linguistischen Markt jeweils einen unterschiedlichen Status und symbolischen Wert. In Marokko werden vier Sprachen verwendet: Standardarabisch, marokkanisches Arabisch, Berberisch und Französisch. Im

---

<sup>22</sup> « les langues ne sont pas qu'un outil de communication, elles sont l'expression d'une culture, d'une identité, d'une histoire » (vgl. Grandguillaume 2003)

Norden Marokkos wird noch zusätzlich Spanisch gesprochen und die Oberschicht in den größeren Städten spricht Englisch. (vgl. Sadiqi 2003: 44) Des Weiteren gibt es den arabischen Dialekt Hassaniya, der im Süden an der Grenze zu Mauretanien gesprochen wird, in aber der Literatur kaum erwähnt wird.

In Algerien ist die Situation sehr ähnlich. Es gibt vier Sprachen welche im Alltag verwendet werden: Dialektales Arabisch (sprich Algerisches Arabisch), Standardarabisch, Berberisch und Französisch. (vgl. Grandguillaume 2000)

Bei der Differenzierung der einzelnen Sprachen wird zwischen gesprochener und geschriebener Sprache unterschieden. Erstere wird in dialogischer und die Zweite in monologischer Form gebraucht. Standardarabisch und Französisch werden häufig in schriftlicher Form verwendet, dialektales Arabisch und die Berbersprachen hingegen vermehrt gesprochen, obwohl sie auch in schriftlicher Form existieren. Dabei ist auch zu beachten, dass eine Sprache in Form eines geschriebenen Mediums durch formale und stilistische Kennzeichen charakterisiert ist, hingegen in oraler Form einen informellen und geläufigen Stil aufweist. Jede der Sprachen in Marokko und Algerien hat auch eine spezifische Funktion - je nach ihrem Status als gesprochene oder geschriebene Sprache. (vgl. Sadiqi 2003: 44f.)

Die oralen Sprachen (Berbersprachen) und Dialekte (marokkanisches und algerisches Arabisch) werden mit einem bestimmten sozio-kulturellen Umfeld assoziiert, welches sich auf kleine und regionale Gemeinschaften bezieht. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 2) Die Zugehörigkeit zu einer sprachlichen Gruppe beinhaltet auch die Assoziation mit einem sozio-kulturellen Umfeld und einer Lebensweise. Die kulturellen Differenzen – wie sie etwa in der Kabylei vorzufinden sind - sowie die sprachlichen Unterschiede prägen das soziale Umfeld und die gesellschaftlichen Strukturen. Da in beiden Ländern aufgrund der Sprachpolitik während der Kolonial- und Protektoriatszeit ein Sprachkonflikt (zwischen Französisch/Arabisch und Arabisch/Berberisch) entstanden ist, handelt es sich dabei auch um einen Kulturkonflikt. Die Einführung der französischen Sprache geht mit der Inkorporierung des westlichen Wertesystems einher und wird von Traditionalisten und zum Teil Fundamentalisten bekämpft. (vgl. Brahimi 1993: 59) Dennoch ist Französisch, trotz der intensiven Arabisierungspolitik, noch immer ein wesentlicher Bestandteil der algerischen Gesellschaft. Die Beherrschung der französischen Sprache garantiert bis heute einen gesellschaftlichen Aufstieg innerhalb der maghrebinischen Gesellschaft. (vgl. Brahimi 1993: 21) Um einflussreiche gesellschaftliche Positionen zu erhalten, musste man des Französischen mächtig sein. Die Ausbreitung des



Französischen durch das Bildungssystem und die steigende gesellschaftliche Bedeutung hatten auch Einfluss auf die *kulturelle Werteprägung*. Die Nähe zu Frankreich ist nicht nur auf politischer Ebene, sondern auch auf kultureller Ebene bestehen geblieben. Dies ist z. B. daran zu erkennen, dass der Großteil maghrebinischer Emigranten nach Frankreich auswandert und noch enge wirtschaftliche Verbindungen und kultureller Austausch mit Frankreich vorhanden sind. (vgl. ebd.: 58f.) Eine bestehende Gruppe oder Identität, welche sich über sprachliche Merkmale definiert, kann durch den Einfluss einer weiteren Sprache auch Teil einer anderen Identität werden oder sich ihr nahe fühlen. Die kulturellen Affinitäten und Identitäten haben sich durch die verschiedenen sprachlichen Einflüsse über den historischen Zeitraum hinweg stets verändert.

Um die soziolinguistische Bedeutung der einzelnen Sprachen herauszuarbeiten, möchte ich einen Überblick über die sprachliche Vielfalt in Marokko und Algerien geben.

#### **4.5.1. Berberisch – Tamazight/Kabylish**

Berberisch ist die älteste Sprache in Nordafrika, welche über einen langen geschichtlichen Zeitraum überlebt hat. Historiker nehmen an, dass die ursprüngliche Bevölkerung Marokkos und Algeriens berberischer Herkunft ist. Berberisch ist eine *hamito-semitische* (Sprachfamilie in Nordafrika und Westasien) und vorwiegend orale Sprache. In Marokko lassen sich dabei auch verschiedene Arten des Berberischen vorfinden: Tashelhit im Süden (Hoher Atlas, Anti-Atlas und Souss), Tamazight im Zentrum (Mittlerer Atlas/Hoher Atlas) und Tarifit im Norden (Rifgebirge). Die drei Zonen der verschiedenen Berberdialekte erstrecken sich auf die Gebirgsregion und den ländlichen Raum in Marokko. Die Arten der Dialekte unterscheiden sich hauptsächlich in ihrer Phonologie und ihrem Wortschatz. (vgl. Sadiqi 2003: 45) In Algerien gibt es ebenfalls zahlreiche Variationen des Berberischen. Die vereinfachende Bezeichnung *Berberisch* bezieht sich auf den Kabylishen Dialekt. Die Dialekte divergieren sehr stark und werden folgendermaßen unterteilt: *Kabylish* in der Großen Kabylei, *Chawia* im Auresgebirge und *Tuareg* im Süden. (vgl. Brahimi 1993: 38) In Algerien ist die Region, in der hauptsächlich Berberisch gesprochen wird die Kabylei, da auch dort anzahlmäßig mehr Berber leben. Ihre Oberfläche ist zwar relativ klein, aber sie ist sehr dicht besiedelt. Eine weitere, aber kleinere, berberophone Gruppe besiedelt das Aurèsgebirge im Nordwesten Algeriens und das Mزاب-Tal im Zentrum. Weitere kleinere Gruppierungen von Berbersprachigen gibt es über das ganze Land verstreut. (siehe Karten Anhang III und V

bezüglich der berbersprachigen Gebiete im Maghreb und der Kabylei). Die Tuareg, welche noch als Nomaden leben, verteilen sich über die Sahara- und Sahelzone über mehrere Länder hinweg, wie Niger, Mali, Algerien, Libyen, Burkina Faso und Nigeria. (vgl. Chaker 1990: 238f.)

Berberisch ist von rund 40% Bevölkerung Marokkos die Muttersprache, jedoch keine Bildungs- oder Handelssprache. (vgl. Sadiqi 2003: 45) In Algerien sind etwas weniger, circa 34% der Bevölkerung ist berberophon (vgl. Julien 1994: 58), aber nur ein Viertel davon spricht ausschließlich Tamazight. Es sind vor allem Frauen und Kinder in ländlichen Gebieten die nur Berberisch sprechen. Die meisten Berber sind bilingual und sprechen sowohl Tamazight als auch den maghrebinischen arabischen Dialekt. (vgl. Youssi 1989: 107) Berberisch wird mehr in ruralen Gebieten als urbanen Zentren gesprochen, und grundsätzlich in informellen und vertraulichen Situationen im familiären Kreis oder unter Freunden verwendet. Immer häufiger wird es auch in Medien, wie Radio und Fernsehen verwendet.

Das Berberische besitzt eine bedeutende symbolische Funktion, welche zur maghrebinischen Identitätsstiftung beiträgt. Es dient als Abgrenzung zu den Staaten des Nahen Ostens und anderen muslimischen Ländern, welche sich als rein arabisch-islamisch definieren.

Hinsichtlich des Status besitzt das Berberische einen geringen symbolischen Stellenwert und wenig Prestige in Marokko und Algerien. Obwohl es immer eine wichtige Komponente der maghrebinischen Kultur war und eine Stütze der lokalen Identität ist, sind die soziale Anerkennung und der gesellschaftliche Stellenwert dieser Sprache sehr niedrig. (vgl. Sadiqi 2003: 45f.) Dies hängt auch mit soziökonomischen und politischen Faktoren zusammen, da es weder eine wirtschaftlich noch politisch relevante Sprache ist, sondern nur vermehrt im Alltag und familiären Kreis verwendet wird.

#### **4.5.2. Standardarabisch**

Standardarabisch ist eine relativ *moderne* Version des *klassischen* Arabisch, welches die Sprache des Korans und der antiken Poesie ist. Das klassische Arabisch wurde Ende des 7./Beginn des 8. Jahrhunderts aus dem Nahen Osten eingeführt und entwickelte sich später zu dem Standardarabisch. (vgl. Sadiqi 2003: 47) Das heutige Standardarabisch ist noch eng mit dem Klassischen Arabisch verknüpft. Durch seine Funktion als Hochsprache entwickelte sich letztere im Lauf der Geschichte zu einer *Kunstsprache*, die hauptsächlich für religiöse und

wissenschaftliche Abhandlungen verwendet wird. (vgl. Brahimi 1993: 32) Vor allem in den Medien sowie im juristischen Bereich und der Verwaltung kommt das Standardarabisch zum Einsatz. Diese sprachliche Reform vom Klassischen zum Standardarabisch ging von den führenden Staaten Ägypten, Irak und Syrien aus und ließ kulturelle, sprachliche und politische Unterschiede im Maghreb außer Acht. Es kam dadurch zu keiner sprachlichen Einführung des Standardarabischen in allen Teilen der arabischen Welt. Die nordafrikanischen Länder konnten sich ebenfalls nicht auf ein Standard-Maghrebinisches-Arabisch einigen. (vgl. Talmoudi 1984: 26ff.)

Arabisch heute die offizielle Sprache in Algerien und Marokko. Es wird in den wichtigen formellen Domänen verwendet, wie z.B. Verwaltung, Bildung und Medien. Im religiösen Bereich wird noch immer das klassische Arabisch verwendet. Zusätzlich besitzt es viel Prestige, da es als die Sprache „Gottes“ gesehen wird und die arabische und muslimische Welt vereint. Es ist ein Identitätsmerkmal, welches nach außen die Zugehörigkeit zur arabischen Welt bekräftigt. Innerhalb Marokkos und Algeriens besitzt es auf dem linguistischen Markt den höchsten symbolischen Stellenwert und das meiste Prestige. (vgl. Sadiqi 2003: 47) Seine politische Bedeutung und seinen Stellenwert erhielt das Standardarabisch erst im Zuge der Arabisierungspolitik nach der Unabhängigkeit der maghrebinischen Staaten.

In Algerien wurde die Sprache im Identitätsfindungsprozess als „besonders geeignet zur Förderung und Ausbildung einer spezifisch algerisch-arabischen Identität proklamiert.“ (Brahimi 1993: 17) Nicht nur national, sondern auch länderübergreifend ist die Sprache ein Identitätsmerkmal. Das Konzept des Panarabismus, welcher die gemeinsamen sprachlichen und kulturellen Elemente der arabischen Gemeinschaft betont, ist sowohl Ausdruck einer politischen ideologischen Ausrichtung als auch ein Zeichen für ein kollektives arabisch-muslimisches Identitätsbewusstsein. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 2)

Als Beispiel für den länderübergreifenden und gemeinschaftsstiftenden Panarabismus über die nationalen Grenzen hinweg ist das Verhältnis zwischen Marokko und Algerien zu erwähnen. Beide Länder haben aufgrund historisch-politischer Ereignisse kein besonders gutes Nachbarschaftsverhältnis zueinander. Dennoch gehören beide Staaten zu der arabisch-islamischen Gemeinschaft und sind durch dieselbe Sprache und Religion in der *umma* verbunden. Ähnliche Beispiele gibt es auch zwischen anderen arabisch-muslimischen Ländern.

#### 4.5.3. *Maghrebinische arabische Dialekte*

Die maghrebinisch-arabischen Dialekte bildeten sich regional aus dem klassischen Arabisch heraus. Viele arabische Dialekte besitzen denselben Ursprung, obwohl daran gezweifelt wird, ob klassisches Arabisch jemals als gesprochene Sprache im Alltag verwendet wurde. Die heutige Form des marokkanischen Dialektes hat viele lexikalische und phonologische Gemeinsamkeiten mit dem Standardarabisch verloren. Marokko gilt das marokkanische Arabisch (*darija*) als lingua franca, (vgl. Sadiqi 2003: 48f.) da es sowohl in den Städten als auch am Land und von allen Bevölkerungsschichten gesprochen wird. Wie auch das Berberische ist der maghrebinische Dialekt die Sprache des alltäglichen Lebens. Es existiert eigentlich nicht in schriftlicher Form, (vgl. Brahimi 1993: 34) dennoch wird es manchmal in schriftlicher Form verwendet. Dazu wird die lateinische Schrift benutzt und nach Lautschrift geschrieben.

Im Vergleich zum Nahen Osten und anderen maghrebinischen Dialekten, weicht das Marokkanische am stärksten vom Standardarabisch ab. Diese Abweichung ist durch die phonologische Variation erkennbar, wie der Verdrängung von Vokalen und der abgeänderten Satzstellung. Zusätzlich ist der starke Einfluss des Berberischen prägend für die phonologische, morphologische, syntaktische und semantische Abweichung des maghrebinischen Dialekts vom Standardarabisch.

*Darija* ist die Muttersprache eines Großteils der marokkanischen Bevölkerung, mit Ausnahme jener Regionen, wo ausschließlich Berberisch gesprochen wird. Es wird im alltäglichen Gebrauch in gesprochener Form verwendet, im familiären Kreis, am Markt, im Fernsehen und Theater, hingegen nicht in der höheren Bildung. Die generelle Haltung gegenüber dem Marokkanischen Arabisch ist positiver als gegenüber dem Berberischen. (vgl. Sadiqi 2003: 48f.) Das dialektale maghrebinische Arabisch besitzt zwar nicht so hohes Prestige wie Standardarabisch und Französisch, aber da es von einem Großteil der Bevölkerung gesprochen wird, besitzt es einen hohen symbolischen Stellenwert.

Interessant ist auch die Haltung der französischen Kolonialmacht gegenüber dem maghrebinischen Dialekt während der Kolonialzeit. Es wurde versucht, Standardarabisch aus dem Bildungssystem und der Verwaltung zu verdrängen, der Dialekt hingegen wurde regelrecht gefördert. Das mag daran liegen, dass sich die Kolonialmacht hauptsächlich in den Städten etablierte und der ländliche Bereich außer Acht gelassen wurde. Dadurch blieb der Dialekt im familiären und alltäglichen Bereich vollkommen funktionsfähig. Nach der

Unabhängigkeit kam es im Zuge der Arabisierung aber zu einer großen Differenz zwischen der hocharabischen Sprache und dem Dialekt. Daraufhin wurden Bestrebungen zur Verknüpfung des maghrebinischen Dialektes mit dem Standardarabisch unternommen. Es wurde versucht ein *intermediäres* Arabisch zu etablieren, indem der differenzierte Wortschatz des Hocharabischen in den Dialekt integriert wird. (vgl. Brahimi 1993: 35)

#### **4.5.4. *Französisch***

Mit der Errichtung des französischen Protektorates in Marokko 1912 wurde auch Französisch als offizielle Sprache in der Verwaltung, dem Handel und den Medien eingeführt. Frankreich erreichte dadurch kulturelle und edukative Oberherrschaft in Marokko. (vgl. Sadiqi 2003) In Algerien wurde die französische Sprache durch die Kolonisation 1830 eingeführt. Unter der Perspektive eines *französischen Algeriens* wurde es zur offiziellen Sprache der Administration und Verwaltung. (vgl. Grandguillaume 1998: 68) In Algerien ist Französisch nach der Unabhängigkeit nach wie vor sehr bedeutend. Da Standardarabisch im Unterricht während der Kolonialzeit verboten wurde, wurde Französisch für die einheimischen Eliten sehr schnell zu einer wichtigen Sprache. (vgl. Brahimi 1993: 36)

In Marokko und Algerien ist nach einem halben Jahrhundert Unabhängigkeit Französisch weiterhin sehr bedeutend. Fünf Faktoren sind ausschlaggebend für die Aufrechterhaltung des Französischen:

- wirtschaftliche Abhängigkeit von Frankreich
- soziale Faktoren (Arbeitsmarkt, vor allem im privaten Sektor)
- historische Faktoren
- Migration
- Tourismus

Im Bildungssystem ist Französisch die Sprache mit dem höchsten Prestige und gilt als Symbol für Modernisierung und sozialen Fortschritt. Es ist mit dem säkularen Bildungssystem verbunden. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts ist Französisch die Sprache der säkularen Literaten und Entscheidungsträger. Auch nach dem Prozess der Arabisierung nach der Unabhängigkeit blieb Französisch im Bildungssystem erhalten, vor allem an Universitäten und Privatschulen. (vgl. Sadiqi 2003: 49f.) Es gibt eine große Anzahl an frankophonen und bilingualen Institutionen und Privatschulen im Maghreb. Die französische Sprache hat nicht direkt den Status einer Fremdsprache, da sie ein Bestandteil des öffentlichen Systems ist.

Trotzdem muss sich die französische Sprache mit der fremdsprachigen Konkurrenz, vor allem Englisch auseinandersetzen. In Ifrane (Marokko) gibt es bereits eine amerikanische Eliteuniversität. (vgl. Noiray 1996: 115)

Fatima Sadiqi erwähnte in ihrem Interview, dass die französische Sprache mit Modernität assoziiert wird (vgl. Interview mit Fatima Sadiqi). Arabisch wird konservativ konnotiert, Französisch als modern und okzidental. (vgl. Grandguillaume 1998: 65)

Wesentlich ist auch, dass durch die große Gewichtung der französischen Sprache in der Öffentlichkeit die Maghrebstaaten als *frankophon* gelten. Unter dem Begriff der *Frankophonie* versteht man Regionen außerhalb Europas, wo Französisch gesprochen wird. Frankreich, Belgien und die französische Schweiz sind ideologisch gesehen nicht frankophon, sonder französisch. Der Begriff der Frankophonie ist sehr ambivalent, da er einerseits globalisiert und verbindet, andererseits aber auch ausschließt und ausgrenzt. (vgl. de Toro 2009: 46)

#### **4.5.5. Spanisch (nur Marokko)**

Spanisch wurde in Marokko im 17. Jahrhundert eingeführt. Obwohl es bereits seit über 300 Jahren im Land verwendet wird, hat es viel weniger Einfluss als Französisch. Der Grund dafür ist, dass Spanisch nie als Kommunikationsmittel oder als Verwaltungssprache im gesamten Land verwendet wurde, sondern nur im Norden. Auch die Verwendung im Bildungssystem ist sehr beschränkt. Die jüngere Generation im Norden verwendet Spanisch immer weniger. (vgl. Sadiqi 2003: 50)

#### **4.5.6. Englisch**

Englisch erlangte erst im Zweiten Weltkrieg in Marokko einen Einfluss, als Amerika Militärbasen errichtete. Englisch wurde vor allem durch den Tourismus, Filme, Musik und Globalisierung aufgewertet. Durch den internationalen Status des Englischen in der Technologie, Wirtschaft, Computertechnologie und Forschung kam es auch zu einer Ausbreitung unter den französisch ausgebildeten Marokkanern und Algeriern. Englisch hat bereits Spanisch in der Wirtschaft und im Handel überholt und ist in der Bildung schon weit verbreitet. Unter Jugendlichen wird es als Zukunftssprache gesehen und ist von den europäischen Sprachen jene, die am schnellsten im Maghreb wächst. In Marokko hat sich

durch die Errichtung der Al-Akhwayan University nach amerikanischem Vorbild der Status des Englischen positiv verstärkt. (vgl. Sadiqi 2003: 50)

#### **4.5.6. *Multilingualismus/Diglossie und Analphabetismus***

Im Gegensatz zu anderen arabischen Staaten im Nahen Osten, wird Multilingualismus in der maghrebinischen Kultur als positiver identitätsstiftender Faktor gesehen. Mehrsprachigkeit wird sehr hoch gewertet und bringt sozialen Aufstieg und besseren Chancen am Arbeitsmarkt mit sich. Im privaten Sektor sind Kenntnisse des Französischen und Arabischen notwendig. Unter Intellektuellen wird Mehrsprachigkeit als Zeichen für Selbstkenntnisse der eigenen Kultur und Sprache sowie als soziales Kapital und Basis für Toleranz gegenüber anderen gesehen. Bilingualismus und Mehrsprachigkeit können aber auch zu Spannungsverhältnissen zwischen Sprachen führen, wie es im Maghreb der Fall ist. Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Sprachen Arabisch und Französisch entsteht aufgrund der zwei unterschiedlichen Kultursysteme, aus denen die Sprachen stammen. Zusätzlich geht es um Prestige und Status. Da während der Kolonialzeit versucht wurde, die arabische Sprache durch die Französische zu verdrängen, wurde in Algerien nach der Unabhängigkeit versucht, diesen inferioren Status wieder aufzuheben. (vgl. ebd.: 58)

Mehrsprachigkeit im Maghreb hat auch eine starke soziale Bedeutung. Ökonomisch privilegierte Personen sind besser ausgebildet und mit größerer Wahrscheinlichkeit multilingual als ärmere Schichten, welche weniger gut ausgebildet sind. (vgl. Sadiqi 2003: 52f.) Fatima Sadiqi erwähnt in ihrem Interview, dass die Distinktion in soziale Gruppen kein Klassenproblem sondern ein sprachliches Problem ist.

Neben der hierarchischen Unterteilung der sozialen Schichten existieren noch weitere zwei soziale Gruppen, die ebenfalls aufgrund der Diglossie entstanden sind: die Gruppe der Alphabetisierten und jene der Analphabeten. (vgl. Talmoudi 1984: 29) Marokko weist von allen Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens die höchste Analphabetenrate auf. (vgl. Perthes 2002: 319)

„Ende des zwanzigsten Jahrhunderts galten in Marokko weniger als 49 Prozent aller Erwachsenen, gerade mal 35 Prozent der Frauen, 23 Prozent der Landbevölkerung, und nur etwa zwölf Prozent der ländlichen Frauen als lese- und schreibkundig. Analphabetismus ist nicht auf ältere Generationen begrenzt. Selbst in der Altersstufe von 15 bis 24 gelten fast 35 Prozent (und 46 Prozent der Frauen) als Analphabeten.“ (ebd.: 319)

Dies lässt sich darauf zurückführen, dass unter der Herrschaft von Hassan II. eine sehr ungleiche Entwicklungs- und Bildungspolitik betrieben wurde. Einerseits werden an den Eliteschulen und Universitäten Führungskräfte exzellent ausgebildet, andererseits bleibt im ländlichen Bereich ein großer Teil der Bevölkerung vom Bildungssystem und sozialen Maßnahmen ausgeschlossen.

Es ist aber nicht nur eine Frage der Alphabetisierung, welche zu sozialem Aufstieg verhilft und Entwicklung ermöglicht, sondern auch welche Sprachen man beherrscht.

Arabisch und Französisch sind die Bildungssprachen und dienen als Basis für den kulturellen und sozialen Aufstieg. Die arabische Sprache gewährt zusätzlich den Zugang zur islamischen Bildung. Die Sprachen (Arabisch und Französisch) heben nicht nur den Status einer individuellen Person, sondern der ganzen Familie. Obwohl eine Öffnung zu einer Diversität von Sprachen stattgefunden hat, wird auf der privilegierten Sprache noch immer ein Monopol gehalten, wie z. B. die Arabisierungspolitik in Algerien. Die *Front Islamique du Salut (FIS/Islamische Heilsfront)* versuchte von 1989-1999 gezielt Französisch als Unterrichtssprache zu verdrängen und ein Monopol auf die arabische Sprache durchzusetzen (vgl. Arkoun 2006: 300 f.) indem die französischen Schulen geschlossen wurden.

Sowohl in Algerien als auch Marokko ist für die sprachliche Situation der Begriff *Diglossie* relevant. Nach Ferguson handelt es sich um Diglossie „wenn zwei Varietäten bzw. eine Standardsprache und ein verwandter Dialekt (Higher/lower-language) komplementäre Funktionen erfüllen“ (Brahimi 1993: 50) In beiden Ländern ist dies der Fall, da Standardarabisch und Französisch in der Verwaltung, Handel und Bildung verwendet werden, hingegen werden, im alltäglichen und familiären Bereich jedoch der marokkanische und algerische Dialekt oder Berberisch verwendet. Die Diglossie bezieht sich auf die Beschreibung von soziokulturellen Sprachgemeinschaften, die bestimmte Sprachmuster verwenden und sich somit differenzieren. Wesentlich ist dabei noch die übergeordnete Funktion der Hochsprache, die nicht für gewöhnliche Konversationen benutzt wird, da dies *künstlich* wirkt. (vgl. Brahimi 1993: 51)

#### **4.6. Islamische Identität**

Die muslimische Identität im Maghreb erhielt ebenso wie die arabische Sprache besondere Bedeutung zur Zeit der Unabhängigkeit. Die religiöse Homogenität (sunnitische malikitische



Muslime) unterstützte den Prozess der nationalen Identitätskonstruktion. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 2)

„In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, dass der religiöse oder islamische Faktor in der Identitätskonstruktion im Maghreb oftmals gleichwertig mit der arabischen kulturellen Identität ist. Islamische Identität und Arabische Identität trugen zu dem nationalen Bewusstsein bei, nicht zuletzt aufgrund der synonymen konfessionellen Homogenität.“<sup>23</sup> (Ben Abdeljelil 2007: 3 übersetzt I.H.)

Im Zusammenhang mit einer *religiösen* Identität ist auch der Säkularisierungsprozess zu erwähnen. Nach der Entkolonialisierung Marokkos versuchte man, den säkularen Stimmen entgegenzuwirken und eine homogene religiöse nationale Identität zu kreieren. In dem postkolonialen Diskurs der nationalen Identität versuchte man weniger, soziale, politische und ökonomische Gerechtigkeit zu implementieren, als eine gemeinsame religiöse nationale Identität zu schaffen. Die mit der Säkularisierung einhergehende soziale Entwicklung, wirtschaftlicher Fortschritt und politische Verantwortung wurde im Maghreb oftmals von nicht-säkularen Bewegungen übernommen. Gerade ärmere und populäre Gegenden sind Nährböden für islamistische Gruppen (vgl. Maghraoui 2009: 22f.), aber auch unter Studenten an Universitäten fanden diese Gruppen Anklang. Der Terroranschlag am 16. Mai 2003 in Casablanca verdeutlicht dies, da die beiden Attentäter aus einem der ärmsten Vororte von Casablanca, Sidi Moumen, kamen. (vgl. ebd.: 33)

#### ***4.6.1. Islamische Identität in Marokko***

Im Unabhängigkeitskampf sowie dem aufkommenden marokkanischen Nationalismus war die islamische Identität sehr wesentlich. In Marokko hatte der Nationalismus eine sehr starke religiöse Basis. Für die Anführer der nationalistischen Bewegung war die Religion ein effektives Mittel zur Mobilisierung der Bevölkerung. Die wichtige Rolle der Religion als eine ideologische Kraft in der Politik, kulturellen Identität und dem nationalen Bewusstsein ist bis heute aufrechterhalten geblieben. Historisch gesehen hat Marokko ein *traditionelles* und *modernes* Wertesystem auf gesellschaftlicher, politischer und kultureller Ebene miteinander verbunden. (vgl. Maghraoui 2009: 29ff.) In Marokko ist die muslimische Identität stark mit

---

<sup>23</sup> “In this context, it must be added that the religious or Islamic factor in the formation of identity in the Maghreb is often equivalent with the Arab cultural identity. Islamic identity and Arab identity constituted the national consciousness and not least due to the confessional homogeneity synonyms.” (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 3)

der nationalen Identität verknüpft, was bei der politischen und religiösen Führung des Landes zum Ausdruck kommt. Der König Marokkos hat eine besondere Stellung und ist sowohl religiöses (*Oberbefehlshaber der Gläubigen – amir al-muminin*) als auch politisches Oberhaupt des Landes. Er genießt daher nicht nur politische, sondern auch religiöse Autorität. (vgl. Perthes 2002: 321).

Da auch der arabische Frühling zu Demonstrationen und Protesten in Marokko führte, kündigte der König eine neue Verfassung an, in der „die Säulen einer konstitutionellen, demokratischen und sozialen Monarchie“ (Wandler 20.06.2011) gestärkt werden sollen. Die Forderungen der Bevölkerung beziehen sich vor allem auf Reformen der Machtverteilung, da der König uneingeschränkt regiert. Es wurde gefordert, dass der König einen Teil seiner Macht abgeben sollte. Die neue Verfassung soll die Demokratie und das Parlament stärken und die Unabhängigkeit der Gerichte und Respektierung der Menschenrechte garantieren. (vgl. MAP 24.02.2011) Der König bleibt weiterhin Chef der Armee, bestimmt die Außenpolitik und Regierungsgeschäfte. Seine religiöse Autorität bleibt ebenfalls gewährleistet. „[D]er König, der bisher "heilig" war, [...] [ist] künftig nur noch "unantastbar". Allerdings wird er weiterhin nicht nur Staatschef, sondern auch "Führer aller Gläubigen" - und damit oberste religiöse Autorität – sein“ (Wandler 20.06.2011)

#### **4.6.2. Islamische Identität in Algerien**

In Algerien hatte der Islam zur Zeit der Kolonialisierung eine zentrale Rolle im Widerstand gegen die Französisierung und die Kolonialpolitik gespielt. Dementsprechend war er auch eine Gefahr für die französische Kolonialmacht. Um die eigene Macht zu stabilisieren und den Widerstand zu mindern, versuchte Frankreich, durch eine kulturelle Politik gegen den Islam die muslimische Gemeinschaft und Identität zu schwächen und marginalisieren. Dies erfolgte durch die Konfiszierung der *Habous*-Güter („Güter religiöser Stiftungen, deren Einkommen zur Erhaltung und zum Bau religiöser Einrichtungen dient“) (Lehmann/Henss/Szerelmy 2010: 389), die direkte Kontrolle des Kultus (Bau von Moscheen, religiöser Unterricht und Personal), sowie die Schwächung der arabisch-muslimischen Institutionen wie Moscheen, Bibliotheken, Schulen, etc. Die Madrasas (islamisch religiöse Hochschulen) waren die Zentren der französischen Religionspolitik, da gerade in diesen Institutionen die islamische Kultur an die nächste Generation und einheimische Elite weitergegeben wurde. Unter französischer Administration geführt, wurden diese Madrasas zu einem

Kontrollinstrument und dienten zur Säkularisierung der zukünftigen Eliten. Die Macht der älteren Generation religiöser Intellektueller sollte dabei geschwächt werden. (vgl. Risler 2004: 39ff.)

Die islamische Religion war auch ein entscheidender Faktor zur Mobilisierung von großen Teilen der algerischen Bevölkerung im nationalen Befreiungskrieg. Zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges wurden die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit definiert. Die Religion wurde als Identifikationsmerkmal herangezogen um jene Bevölkerungsgruppe zu mobilisieren, an welche sich der Befreiungskampf richtet. Dies diente auch dazu, wenig *politisierte* Bevölkerungsschichten mit einem geringeren Bildungsstand zu mobilisieren, da die Religion als gemeinsames Identifikationsmerkmal mehr Wirkung zeigte als politische Begriffe. (vgl. Schmid 2005: 95) Nach der Unabhängigkeit und mit dem aufkommenden linken Einfluss des Sozialismus, bildeten die Religionsvertreter eine ideologische Opposition, welche vor allem soziale Fragen aus moralischer Sicht beurteilte. Soziale Probleme und Ungerechtigkeit sollten als Probleme der Moral erscheinen und nicht aufgrund von Klassenbeziehungen. (vgl. ebd.: 102) In der Nationalcharta 1976, welche die erste Verfassung von 1963 ablöste, wurde der Islam als Staatsgrundlage festgelegt. (vgl. ebd.: 115) Dass der Islam nach der Unabhängigkeit zu politischer Mobilisierung diente, zeigte sich während des algerischen Bürgerkrieges in den 90er Jahren, der von oppositionellen islamistischen Bewegungen geführt wurde.

In beiden Ländern, Marokko und Algerien, gilt zwar das Recht auf freie Religionsausübung, jedoch steht die christliche Missionierung und Proselythismus unter hohen Strafen. In Algerien steht Missionierung und der Versuch, Muslime zu zwingen oder anzustiften, zu einer anderen Religion überzutreten, unter einer hohen Haftstrafe. (vgl. Wandler 13.05.2008). Um zu verhindern, dass muslimische Staatsbürger zu einer anderen Religion konvertieren, wurde in Marokko im Frühjahr 2010 eine Gruppe von Christen, welche unter Verdacht des Proselythismus standen, ausgewiesen. (vgl. Portail national du Maroc 11.03.2010) Dies gilt aber nicht nur für christliche Missionare, sondern auch schiitische Gruppierungen, welche ihren Glauben verbreiten. In Marokko basiert der muslimische Glaube auf dem malekitischen Sunnismus. Der König ist Oberhaupt aller sunnitischen Muslime in Marokko. Aufgrund der Ausweisung einiger schiitischer Marokkaner, da sie gegen die Fundamente der marokkanischen Identität und der sunnitischen Glaubensgemeinschaft gehandelt haben, sind die diplomatischen Beziehungen zum Iran abgebrochen. (vgl. Le Matin 06.03.2009)

Oftmals wird Religion als entwicklungshemmender Faktor gesehen, da Säkularisierung mit Moderne, Demokratie und Wirtschaftswachstum assoziiert wird. Vor allem in arabisch-muslimischen Ländern, wo der Koran und die Scharia eine hohe religiöse Prägekraft auf die wirtschaftliche und institutionelle Entwicklung haben, stellt sich die Frage, inwieweit der Islam einen entwicklungsfördernden oder –hemmenden Einfluss hat. Die Entwicklung auf politischer und sozialer Ebene ist nicht direkt mit dem Islam in Verbindung zu bringen, da in vielen arabisch-muslimischen Ländern ein autoritäres Herrschaftssystem vorhanden ist, welches auch in nicht muslimischen Ländern zu niedriger Entwicklung führt. (vgl. Leipold : 181) Die häufige Annahme, dass Islam und Demokratie nicht vereinbar sind, liegt nicht an der islamischen Tradition, die sehr wohl demokratische Prinzipien anerkennt - jedoch nicht jene demokratischen Prinzipien und Werte nach westlichem demokratischem Verständnis aufweist. Das islamische Verständnis von Demokratie basiert auf einer Gemeinschaft, das westliche hingegen auf den Privilegien des Individuums. Die fehlenden demokratischen Strukturen in vielen muslimischen Ländern sind eher auf einen Mangel an Institutionen als auf religiöse und kulturelle Fundamente zurückzuführen. (vgl. Said/Sharify-Funk 2003: 25)

In einem globalen Kontext kann zwar ein Mangel an Demokratie in nicht-islamischen Ländern festgestellt werden, das aber nicht unbedingt in Zusammenhang mit der islamischen Religion steht. In lateinamerikanischen Staaten fehlen ebenfalls demokratische Strukturen, obwohl der Islam kaum präsent ist. (vgl. al-Jabri/El-Imam 1995: 47) Der arabische Frühling und die jüngsten Proteste und Unruhen in der arabischen Welt, die auch im Maghreb Anklang gefunden haben, zeigen aber, dass gerade demokratische Strukturen und soziale Verbesserungen ein Bedürfnis der Bevölkerung sind. (vgl. Ouali/Cheballah 19.02.2011)

#### ***4.7. Die arabische Identität***

##### ***4.7.1. Konstruktion der arabischen Identität in Algerien***

Während sich die Träger des Befreiungskampfes in Algerien hauptsächlich auf die gemeinsame Religion beriefen, wurden ethnische Herkunft und sprachliche Zugehörigkeit außer Acht gelassen. Der Prozess der Selbstidentifikation nach der Unabhängigkeit blieb vorerst sehr offen, obwohl bereits viele Europäer (vor allem aufgrund der Religionszugehörigkeit: Juden und Christen) das Land verließen. Mit dem Armeeputsch 1965 und der einhergehenden Arabisierungspolitik änderte sich dies sehr schnell. Ein Beispiel dafür

ist Frantz Fanon, welcher zuvor als Vordenker der algerischen Nationalbewegung anerkannt wurde, und später zum Ausländer wurde (vgl. Schmid 2005: 111f.), da er der nationalen Identität nach arabisch-islamischen Vorbild nicht angehörte. Die Unabhängigkeit Algeriens erlebte er nicht mehr und starb ein Jahr vor der Unabhängigkeit am 6. Dezember 1961. (vgl. ebd.: 36)

Die Arabisierungspolitik in Algerien bezieht sich generell auf die Sprachreform. Ziel war es, die französische Sprache durch das Arabische zu ersetzen. Mit einer Hochschulreform 1971 wurde eine Reihe von universitären Lehrfächern umgestellt und in arabischer Sprache unterrichtet. Dies weitete sich von den vorerst literatur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fächern auf die sozialwissenschaftlichen aus und später auf die Naturwissenschaften und Mathematik. In der Grundschule blieb Französisch als Fremdsprache präsent. Da das maghrebinische Arabisch sehr stark von dem Standard-Arabisch abweicht, mussten zunächst Arabischlehrer aus Ägypten und Syrien geholt werden. Die Arabisierungspolitik führte nicht nur zu einer raschen Umstellung im Bildungsbereich, sondern auch in der Verwaltung. (vgl. Schmid 2005: 112 ff.) Da aber von bildungsferneren Schichten diese neue offizielle Amtssprache nicht verstanden werden konnte, wurde „faktisch ein Zwei-Klassen-System geschaffen, in welchem der Zugang zu Ämtern oder zur Justiz vom Bildungsniveau abhängt.“ (ebd.: 114) Durch die Arabisierung des Bildungssystems wurde die Literatur ebenfalls unzugänglicher. Viele maghrebinische Schriftsteller publizierten in französischer Sprache oder wandten sich dem literarischen Arabisch zu, welche für einen Großteil der Bevölkerung nicht zugänglich sind. (vgl. Noiray 1996: 115) Die Arabisierungspolitik brachte auch wirtschaftliche Folgen mit sich. Das Bildungssystem wurde von Französisch auf Arabisch in einem schnelleren Tempo als die Industrie und Wirtschaft umgestellt. (vgl. Schmid 2005: 116) Auf dem Arbeitsmarkt hatten die Studenten, welche in arabischer Sprache ausgebildet wurden mehr Nachteile als jene in französischer Sprache. (vgl. Hasel 2002: 45) Für die führenden Ideologen der Arabisierungspolitik war die Arabisierung eine Abhilfe gegen den Verlust kultureller Identität und Entfremdung. Mit der Rückbesinnung auf die eigene Identität konnte der Entfremdung entgegengewirkt werden. (vgl. Schmid 2005: 116) Die Konstruktion von Identität ist ein sehr dynamischer Prozess und verändert sich durch unterschiedliche Einflüsse und historische Umstände, oder wird gezielt durch politische Maßnahmen konstruiert. Meiner Meinung nach ist eine implementierte oder politisch erzwungene Identität, wie es auch während des Kolonialismus war, sehr problematisch, da es sich nicht um eine kulturelle Identität handelt, welche von der Bevölkerung konstruiert wurde. Das Fremde wird

zum Eigenen, und das Eigene zum Fremden. Es werden neue Differenzen geschaffen, welche zur Abgrenzung der neuen Identität gelten.

Die Anhänger der Arabisierung bezeichneten sich selbst als die einzigen Nationalisten und die wahren Muslime. Anhänger des Bilingualismus wurden in ein schlechtes Licht gerückt und als Verteidiger der französischen Sprache bezeichnet, welche der Arabisierungspolitik ein Dorn im Auge waren. Die Arabisierungspolitik führte zu einer Spaltung von *Progressisten* (Befürworter der Französisierung) und *Traditionalisten* (Anhänger der Arabisierung) innerhalb der algerischen Gesellschaft. Da die Arabisierungspolitik sehr konservativ und traditionell implementiert wurde, wurde sie auch zu einem politischen Instrument der Islamisten und der aufkommenden islamistischen Bewegung. (vgl. Grandguillaume 1998: 69f.)

#### **4.7.2. Konstruktion der arabischen Identität in Marokko**

In Marokko fand nach der Unabhängigkeit ebenfalls der Prozess der Arabisierung statt, wenn auch nicht so intensiv wie in Algerien. Die Bestrebungen und Forderungen zur Rehabilitierung der arabischen Sprache und arabisch-muslimischen Identität kamen von marokkanischen Intellektuellen. Ihr Hauptanliegen war es, das nationale soziokulturelle Erbe zu erhalten. (vgl. Majdi 2009 : 152) Im Bildungsbereich fand die Arabisierung zwischen 1965 und 1988 statt. In der Grund- und Sekundärschule wurden aber nur bestimmte Fächer auf die arabische Sprache umgestellt, wie etwa Geschichte, Geographie und wissenschaftliche Fächer. (vgl. ebd.: 157) Philosophie wurde in den 90er Jahren zugunsten der „Islamischen Wissenschaften“ abgeschafft.

Nach der Unabhängigkeit wollte Marokko Teil der *Arabischen Umma* sein. (vgl. Interview mit Fatima Sadiqi) Auch Algerien hob durch die Arabisierungspolitik seine arabische Identität und Zugehörigkeit zu den arabischen Staaten hervor. So war das Interesse an dem Geschehen im Nahen Osten in beiden Ländern sehr hoch, obwohl sie nicht direkt in den Konflikten involviert waren. Im israelisch-palästinensischen Konflikt traten sie für die Position Palästinas und der arabischen Staaten ein. (vgl. Perthes 2002: 317)

Nicht nur im politischen Bereich, sondern auch im wirtschaftlichen Sektor arbeiten die Länder innerhalb der arabischen Welt eng zusammen. Diese Zusammenarbeit der Staaten der arabischen Gemeinschaft ist für die Entwicklungspolitik und wirtschaftliche Entwicklung

relativ bedeutend. Ausländische Investitionen auf den Sektoren Energie, Telekommunikation, Meerwasserentsalzung, Stahlerzeugung, Nahrungsmittelindustrie und Finanzdienstleistung werden zu 90% von arabischen Investoren aus Kuwait und Ägypten getätigt. (vgl. Mattes 2005: 65) Nicht nur rein wirtschaftliche Investitionen werden von anderen arabischen Investoren getätigt, sondern auch einige kulturelle Stiftungen und Bildungseinrichtungen wurden von Investoren aus dem Nahen Osten gefördert. Als Beispiel dafür ist die *Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud* in Casablanca zu erwähnen; eine private Institution welche von dem saudi-arabischen König gestiftet wurde. Sie beinhaltet ein Informationszentrum und eine Bibliothek für islamische Studien und Humanwissenschaften. (vgl. [www.fondation.org.ma](http://www.fondation.org.ma) 2007: 2)

#### **4.8. Maghrebinische Identität**

Said Saadi nennt vier Charakteristika, die ausschlaggebend für die kulturellen Fundamente der maghrebinischen Kultur sind: die Amazigh-Kultur (Berber), die arabische Sprache und Kultur, die Religion (der Einfluss sowohl islamischer, christlicher und jüdischer Religion in Nordafrika) und der Einfluss der okzidentalen Kultur durch die Kolonialisierung (im Maghreb vor allem die französische Kultur) (vgl. Saadi 2009: 27) Albert Sasson führt neben den von Saadi schon erwähnten Charakteristika noch weitere historische Einflüsse an, welche für die maghrebinische Identität bedeutend sind: die Wurzeln afrikanischer Herkunft, sowie der Einfluss des karthagischen und römischen Reiches in Nordafrika. (vgl. Sasson 2009: 34)

Die Berberkultur wird als regionaler Faktor gesehen und mit bestimmten Regionen wie z. B. die Kabylei in Algerien oder das Rif-Gebirge in Marokko in Verbindung gebracht. Nach der eher feindseligen Haltung gegenüber den Amazighen während des aufkommenden Panarabismus und der Arabisierungspolitik wird mittlerweile die berberische Identität und Kultur sowohl als politischer und sozialer Faktor für die regionale Modernisierung gesehen. Die dynamische, historische Entwicklung der Berber hat einen wichtigen Stellenwert in der Gesellschaft und Kultur Nordafrikas.

Die Arabische Kultur kam direkt nach der Unabhängigkeit zur Geltung. Die Gründung der Arabischen Liga, die Arabisierungspolitik als Reaktion auf die Kolonialisierungsperiode und der Panarabismus förderten die arabische Einheit und Identität im Maghreb. Obwohl die

arabische Kultur zeitlich und historisch gesehen einen kürzeren Abschnitt in der Geschichte des Maghrebs eingenommen hat, so erlangte sie vor allem politischen Einfluss. Die arabischen Herrschergeschlechter der Almohaden und Almoraviden implementierten die arabische Sprache und Kultur in der maghrebinischen Autorität, so dass auch die westlichsten Regionen Teil der arabischen Welt wurden.

Die verschiedenen Religionen im Maghreb trugen ebenfalls zur Identitätskonstruktion bei. Sowohl die christlichen Reformatoren in Nordafrika und die große Anzahl an maghrebinischen Juden (marokkanische, algerische und tunesische Juden) prägten den gesellschaftlichen und kulturellen Bereich über einen langen Zeitraum hinweg. Verschiedene alltägliche Traditionen (Küche, Bekleidung, Musik, etc.) wurden von den maghrebinischen Juden entwickelt. (vgl. Saadi 2009: 27ff.) Die maghrebinische Identität beruht zwar auf dem Glauben an eine monotheistische Religion, ist aber nicht an den Islam gebunden. Andere abrahamitische Religionen werden ebenfalls respektiert und ihre Ausübung toleriert. (vgl. Sasson 2009: 35) Andere Religionen sind ebenso Teil der maghrebinischen Identität wie der Islam und werden oftmals explizit angeführt. So gab es z. B. bis zur Auswanderung der marokkanischen Juden nach Palästina eine große jüdische Gemeinschaft in den marokkanischen Städten, welche in einem eigenen Stadtteil, der *Mellah* lebten.

Die Identität der maghrebinischen Juden unterscheidet sich aber durch eine andere Lebensweise, religiöse Praktiken, Berufsausübungen und Sprache (judeo-arabisch und judeo-spanisch). Während des zweiten Weltkrieges blieben die Juden in Marokko vor der nationalsozialistischen Verfolgung verschont (vgl. ebd.: 36); ein Großteil wanderte trotzdem nach der Unabhängigkeit nach Israel aus.

Die westliche Kultur, vor allem die französische Kultur, hat in den letzten 200 Jahren ebenfalls das kulturelle Feld des Maghreb geprägt. Dieser dominante Einfluss von außen (Kolonialisierung in Algerien und Protektorat in Marokko) führte zu einer Rückbesinnung auf die eigene regionale und nationale Identität, welche Mitte des 20. Jahrhunderts die nordafrikanischen Staaten zur Unabhängigkeit führte. (vgl. Saadi 2009: 31)

Wenn auch die maghrebinische Identität oder nationale Identität einiger maghrebinischer Staaten als arabisch-islamisch definiert wird, so darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sowohl diverse ethnische, sprachliche und religiöse Faktoren zu dem Konstruktionsprozess der heutigen maghrebinischen Identität beigetragen haben. Zusätzlich ist die maghrebinische Identität hybrid, da sie sich durch einen dynamischen geschichtlichen Verlauf von Nord-Süd



und Ost-West Bewegungen verändert hat und Fremdeinflüsse adaptierte und inkorporierte. (vgl. Saadi 2009: 32)

## **4.9. Nationale Identität**

### **4.9.1. algerische Identität**

Nach der Unabhängigkeit wurde der Versuch gestartet, die algerische Identität neu zu definieren. Um eine naturalisierte und kulturalisierte Identität positiv zu besetzen, wurde die *neue algerische Persönlichkeit* mit Identifikationsmerkmalen aufgefüllt. Durch die Arabisierungs- und Islamisierungspolitik wurde die nationale Identität mit den arabisch-islamischen Werten wieder behaftet. Zusätzlich wurde versucht die algerische Identität rein zu machen und von fremden Einflüssen abzuschotten. Dabei werden Elemente, die nicht dazugehören ausgegrenzt und ausgeschlossen. (vgl. Schmid 2005: 123) Gerade die Sprachpolitik und der noch immer anhaltende sprachliche Dynamismus und Pluralismus sind für die Konstruktion der algerischen Identität dominant. „Es zeigt, dass die algerische Identität anhand multipler Ursprünge konstruiert wurde und alle aufgrund ihrer Vitalität berücksichtigt wurden. In diesem Prozess zögern die Sprachen nicht zwischen Tradition und Modernität, sie erfassen alles und reinvestieren es nach dem momentanen Bedarf.“<sup>24</sup> (Grandguillaume 1998: 77) Nach Grandguillaume, konstruiert oder sollte sich die algerische Identität aufgrund der multiplen Ursprünge und Herkunft konstruieren. Die Krise der Identität entstand erst im Zuge der politischen Interventionen. Als Ursache für die Identitätsprobleme wurde die Sprache herangezogen. Jede Sprache steht für eine eigene Identität innerhalb der algerischen Identität. Klassisches Arabisch steht für die arabisch-islamische Identität, Berberisch für die maghrebinische Identität vor dem Islam und Französisch war jene Sprache, welche mit Widerstand nach der Unabhängigkeit verdrängt werden sollte. Gerade dieser Pluralismus mit verschiedenen Ursprüngen, hat zu der Ablehnung des Französischen und Angst vor Entfremdung und Identitätsverlust geführt. Hingegen könnte ein offener Umgang und Austausch zwischen den Sprachen zu algerischen Identität mit all seinen multiplen Facetten beitragen. (vgl. ebd.: 77f.)

---

<sup>24</sup> „Il montre que l'identité algérienne se construit à partir d'origines multiples et que toutes sont prises en compte selon leur vitalité. Les langues dans ce processus n'hésitent pas entre tradition et modernité, elles prennent tout et réinvestissent selon les nécessités de l'heure. » (Grandguillaume 1998 : 77)

Aber nicht nur die Sprache ist eine Ursache für Identitätsprobleme. Die islamische Identität der Algerier wurde ebenso wie die sprachliche Identität durch die französische Kolonialisierung verletzt. 1832 wurde die größte Moschee Algeriens die *Katchaoua-Moschee* zu der katholischen *Kathedrale von Algier* umfunktioniert. (vgl. Brahimi 1993: 8)

Heute beruft sich die algerische Identität primär auf ihre arabisch-islamische Identität. Zur Bewahrung der islamischen Identität wurde eine islamische ‘ulamā-Vereinigung gegründet, die sich hauptsächlich mit religiösen und kulturellen Inhalten befasste. (vgl. ebd.: 13) Ihr Ziel war der „Erhalt der arabischen Sprache sowie des Islam. Hieraus resultiert die Forderung nach Anerkennung der algerischen Nation und ihrer Einheit von Sprache, Religion, Tradition, Kultur und Geschichte.“ (ebd.: 14) Aus dieser Forderung um Anerkennung ist der Nationalismus entstanden. Der sinkenden Lebensstandard sowie die Verletzung der arabisch-islamischen Werte durch die französische Assimilierungspolitik, trugen zu dem Aufkommen des Nationalismus bei. (vgl. ebd.: 9)

„Das Nationalgefühl wurde in der algerischen Bevölkerung immer stärker, der bewaffnete Widerstand, der nach offizieller Geschichtsschreibung erst mit dem 1. November 1954 einsetzt, war in mehr oder weniger starkem Umfang während der gesamten Kolonialzeit gegeben.“ (ebd.: 9)

Die Entstehung von gewaltsamen Ausschreitungen und bewaffneten nationalistischen Bewegungen ist auf die Dekonstruktion der lokalen Identität durch die Kolonialmacht zurückzuführen. Aus diesem nationalen Widerstand geht aber deutlich hervor dass „der Islam ein Hauptreferenzpunkt der algerischen Identität und die arabische Sprache ein essentielles Element ist.“<sup>25</sup> (Grandguillaume 2010 : 2)

#### **4.9.2. marokkanische Identität**

Ebenso wie in Algerien, war die nationale Identität für die Unabhängigkeitsbewegung ausschlaggebend. Die Arabisierung war zwar in Marokko etwas weniger stark ausgeprägt, aber seit 1977 eine politische Strategie der *Istiqlal*-Partei (Unabhängigkeitspartei). Ziel war es, die nationale Bildung zu arabisieren und die Westsahara zu integrieren. Die nationale Frage ist in Marokko ein sehr prekäres Thema, da es nicht nur darum geht, kulturell und sprachlich alle Bürger zu einer Nation zusammenzufassen, sondern auch eine territoriale Nation zu

---

<sup>25</sup> « L’islam demeure une référence principale de l’identité algérienne et la langue arabe en est un élément essentiel. » (Grandguillaume 2010 : 2)

schaffen. Die Bestrebung der Westsahara, als eigener Staat anerkannt zu werden und Selbstbestimmung zu erhalten ist bis heute ein Konfliktpunkt in der nationalen Integrität. (vgl. Sater 2010: 40f. ) 1983 wurde die Westsahra als saharaouische-arabisch demokratische Republik (SADR) von 53 Ländern anerkannt. (vgl. Sater 2010: 127) Die USA hingegen sieht die Westsahara als Teil Marokkos.

#### **4.10.      *Fremdzuschreibung***

Neben der eigenen Definition von Identität, indem die kulturellen Merkmale, welche eine Gruppe verbinden, zur Abgrenzung und Definierung herangezogen werden, haben auch Fremdzuschreibungen einen wesentlichen Einfluss auf die Konstruktion von Identität.

In der Einleitung *Allgemeines* zu seinem Buch „Marokko“ aus dem Jahr 1887 schildert Victor Horowitz folgende Beobachtungen:

„Es gibt kaum ein Land auf der Erde das so lange und doch so wenig von der civilisirten Welt gekannt, das so nahe an Europa gelegen und so wenig von Europäern bewohnt ist, wie Marokko, Hauptgrund davon ist vor Allem die Abgeschlossenheit und Zurückhaltung der Bewohner des Landes gegen jeden Fremden sowie die unregelmäßige Beschaffenheit der sozialen Zustände daselbst.

Das Land ist äusserst fruchtbar, aber wenig und schlecht cultivirt. Der Reichthum an Naturproducten ist ausserordentlich. Das Klima ist zum grössten Theile ein ausgezeichnet gesundes. Die Bewohner des Landes, im Allgemeinen unter dem Namen Mauren bekannt, sind eine theils aus mehrfacher Kreuzung hervorgegangene, kräftige, intelligente Race, die jedoch durch vieljährigen politischen und religiösen Druck herabgekommen ist.

Die Lebensweise, die Sitten und Gebräuche der Marokkaner stehen im Allgemeinen noch auf sehr niederer, primitiver Stufe. Es sind noch immer dieselben Zustände, welche theils von der, zu dauernder Herrschaft im Lande gelangten islamitischen Macht begründet, theils von dem ältesten Zeiten her unter den Ureinwohnern vererbt worden sind.

Bis vor wenigen Jahren machte der in diesem Lande herrschende religiöse Fanatismus, gepaart mit recht- und gesetzeslosen Zustände im Allgemeinen, es jedem Fremden beinahe unmöglich, in mehr als flüchtige, oberflächliche Berührung mit dem Lande und dessen Bewohnern zu gelangen.

Die Fortschritte der modernen Bewaffnung und Kriegskunst bei den civilisirten Mächten jedoch haben diesen endlich ein solches Uebergewicht über die auf ihrem alten Standpunkt in der Bewaffnung stehen gebliebenen Barbaren verliehen, dass die frühere Furcht vor denselben gänzlich geschwunden ist und dem umgekehrten Verhältnisse Platz gemacht hat. Die rothe Flagge des ehemaligen Barbareskenreiches, einst der Schrecken des Mittelmeeres, ist wohl noch immer das Staatsbanner Marokko's. Aber harmlos und demüthig flattert der rothe Fetzen inmitten der stolz wehenden Bi- und Tricoloren der civilisirten Mächte, deren Ueberlegenheit die wilden, regellosen Horden in mancher blutigen Lection empfunden haben.“ (Horowitz 1887: 1f.)

Obwohl dieser Text über hundert Jahre alt ist, spiegelt er einen bestimmten Blick auf Marokko und die maghrebinischen Länder wieder. Meiner Meinung nach sind heute noch vereinfachte stereotype Betrachtungen hinsichtlich der nordafrikanischen Staaten vorhanden.

Sei es hinsichtlich des Entwicklungsstandes, der Frauenrechte, des Bildungsniveaus oder der Assoziation mit dem afrikanischen Kontinent.

Die anthropologischen Beschreibungen, sowie Reiseliteratur und Berichte zur Zeit des Kolonialismus trugen zur Stereotypisierung und Konstruktion des *Anderen* bei. Edward Said sieht den Orient als akademisches, okzidentales Konstrukt, was sich auch in dem Textausschnitt von Horowitz wieder findet. Die mit der Kolonialisierung einhergehende zivilisatorische Mission wurde auch in den maghrebinischen Staaten stark forciert.

Die hegemoniale europäische Konstruktion des *Anderen* sowie *Differenz* waren wesentliche Aspekte des Identitätsdiskurses der Unabhängigkeitsbewegungen im Maghreb. Die Differenz und Abgrenzung von und zu Anderen hebt die eigene Spezifität, sowohl auf sprachlicher, kultureller und politischer Ebene hervor. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 2)

Diese Analyse der kulturellen Identität im Maghreb in sowohl historischem als auch politischem Kontext zeigt, dass Kultur einerseits die zentrale Komponente von Identität ist und sich auch dynamisch mit dem jeweiligen politischen Umfeld entwickelt und verändert.

„Kultur als definierender Ort für Raum muss als Prozess verstanden werden und auf keinen Fall als statisch transzendental. Identität kann also als ein offener, dynamischer Prozess auf eine eher relationale als essentielle Art und Weise gesehen und konstruiert werden.“<sup>26</sup> (Ben Abdeljelil 2007: 3 übersetzt I.H.)

Wie bereits erwähnt, wurde Kultur auch politisch instrumentalisiert und ideologisch verwendet. Kulturelle Identität hat daher sowohl politische als auch entwicklungspolitische Relevanz. In dem nächsten Kapitel möchte ich speziell auf die entwicklungspolitische Bedeutung der kulturellen Merkmale und pluralen Identitäten eingehen. Inwieweit führen kulturelle Differenzen auch zu sozialen Unterschieden? Kann Kultur auch politisch instrumentalisiert werden, um zu entwicklungspolitischen Fortschritten beizutragen?

---

<sup>26</sup> “Culture as defining space for identity must be understood as a process and in no way as statically transcendental. Identity can also be seen and constructed as an open, dynamic process and in a relational rather than an essential manner.” (Ben Abdeljelil 2007: 3)

## ***5. Kulturelle Entwicklung und kulturelle Identität als entwicklungspolitischer Faktor***

Ziel dieses Kapitel ist es die Relevanz der kulturellen Identität im Maghreb hinsichtlich ihrer entwicklungspolitischen Relevanz näher zu betrachten. Die vorangegangenen Analysen der Faktoren zur Konstruktion kultureller Identität sollen bereits entwicklungspolitische Probleme angedeutet haben, worauf ich in diesem Kapitel näher eingehen möchte.

Ungleichheit und Unterentwicklung sind im Maghreb sowohl auf innergesellschaftliche Differenzierung zurückzuführen, als auch auf die Differenz zwischen dem Orient und Okzident. Viele Probleme die erst in jüngerer Zeit entstanden sind, sind zwar auf geschichtliche Ereignisse und Prozesse, wie z B. die Kolonialisierung, aber auch auf die gesellschaftlichen Strukturen zurückzuführen.

Die Hauptursachen von Analphabetismus und Armut liegen im Stadt-Land-Gefälle und in der sozialen Differenzierung von Berbern. Entwicklungspolitischer Fortschritt ist durch innergesellschaftliche strukturelle Veränderungen sowie politischer und legislativer Reformen möglich. Entwicklungshilfe und politischen und wirtschaftlichen Implementationen von außen können weniger zu internen und nachhaltigen Entwicklungsfortschritten beitragen.

In diesem Kapitel versuche ich einige entwicklungspolitische Themen im Maghreb aufzugreifen und welchen Einfluss kulturelle Faktoren dabei haben.

### ***5.1. Human Development Index***

Kultur als entwicklungspolitischer Faktor ist zwar sehr wesentlich und grundlegend für die Entwicklung eines Landes und dessen Bevölkerung, aber kann kaum gemessen werden. Die Rentabilität von kulturellen Investitionen ist nicht direkt messbar, und kann nur in verschiedenen Bereichen und Statistiken, wie Tourismus, Bildung, Humankapital, etc. annähernd verifiziert werden. Neben der politischen und wirtschaftlichen Lage, ist Entwicklung von der kulturellen Konstante abhängig. (vgl. Bennouna 2001: 360) Da aber Kultur nicht in einem ökonomischen oder statistischen Sinne gemessen werden kann, müssen andere Indikatoren herangezogen werden.

Ein Maßstab um die Entwicklung der Bevölkerung messen zu können und indem auch kulturelle Faktoren miteinbezogen sind, ist der HDI (Human Development Index). Es werden dabei nicht nur ökonomische oder politische Faktoren zusammengerechnet, sondern folgende Faktoren kombiniert: Lebenserwartung und Gesundheit, Bildung (Einschulungsquote, Schulbildungszeit, Alphabetisierungsrate), sowie Pro-Kopf-Einkommen und Lebensstandard. Algerien weist einen HDI von 0,677 auf und ist an der 84. Stelle im Ländervergleich. Marokko an der 114. Stelle besitzt einen HDI von 0,567. Marokko und Algerien besitzen einen unterschiedlichen hohen HDI-Wert und liegen daher im Ländervergleich relativ weit auseinander. Algerien befindet sich über dem regionalen Durchschnitt des HDIs und besitzt ebenfalls einen höheren Wert als der durchschnittliche HDI der arabischen Staaten. Marokko hingegen befindet sich in beiden Fällen unter den Durchschnittswerten. (vgl. UNDP) Auch innerhalb der arabischen Staatenwelt weist Marokko relativ niedrige soziale Indikatoren in Relation zu dem nationalen Einkommen auf, sowie auch die Alphabetisierungsrate für Frauen und die Einschulungsquote im Vergleich zu andern arabischen Ländern niedriger ist. (vgl. Cohen/Jaidi 2006: IX) Diese großen Unterschiede des HDI bestehen aber nicht nur zwischen den verschiedenen Staaten, sondern auch zwischen Stadt und Land. In Marokko ist der urbane HDI fast doppelt so hoch als der ländliche. Im Bereich der Bildung ist dieser Unterschied sehr drastisch. (vgl. Vermeren 2002: 70)

Die Schere zwischen arm und reich ist in den maghrebischen Staaten, wie auch in vielen anderen Entwicklungsländern, sehr hoch. In Marokko etwa verdienen und konsumieren die ärmsten 10% der Bevölkerung nur 2,6% des BIP. Die reichsten 20% der Bevölkerung hingegen konsumieren fast die Hälfte (47%) des BIP. (vgl. Bentahar 2002: 108)

## **5.2. *Tradition und Religion***

In meiner Arbeit interessiere ich mich hauptsächlich für soziale Entwicklung (nicht ökonomische) und Transformation. Jede Transformation ist aber nicht ohne Widersprüche und Konflikte möglich. Vor allem in arabisch-muslimischen Ländern wird dem sozialen Wandel und Veränderungen mit der Rückkehr zur Tradition begegnet. Die Betonung und Bedeutung von Religion und religiösen Praktiken verhindert den Prozess der Laizisierung von Institutionen und auch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik. Der Fortschritt im Bereich der Technologie, sowie die soziale und kulturelle Entwicklung sind einer Elite

vorbehalten, die in Marokko als „*marokkanische Bourgeoisie*“ (Bentahar 2002: 15) bezeichnet wird.

Tradition<sup>27</sup> als entwicklungspolitischer Faktor ist nicht bloß auf den Laizismus bezogen. Tradition wird oftmals als entwicklungshemmender Faktor gesehen, da selbst Entwicklung häufig von außen bezeichnet wird und mit Modernisierung in Verbindung gebracht wird. Die okzidentale Lebensweise kam erst durch die Kolonialisierung zu der maghrebinischen Bevölkerung und ist nach deren Unabhängigkeit auch in der Gesellschaft verankert geblieben. Heute findet man in den Städten weder eine pure traditionelle Lebensweise, noch einen europäischen Lebensstil. Frauen wie auch Männer kleiden sich nach amerikanischen oder europäischen Muster und bleiben trotzdem ihren Traditionen und kulturellen Wurzeln treu. Der neue Lebensstil und kulturelle Wandel, die zwischen Okzident und Orient, zwischen Tradition und Moderne liegen, haben ihre Wurzeln im Kolonialismus und der Urbanisierung. (vgl. ebd.: 120) Dieses Phänomen ist aber nicht auf die Gesamtheit der Bevölkerung übertragbar. Die ländliche Bevölkerung ist durchaus noch immer weit traditioneller als die Bevölkerung in den Städten. „Grundsätzlich ist es die Elite, welche gleichzeitig traditionell und modern sein will, um seine Hegemonie garantieren zu können und auf alles ein Auge haben zu können.“<sup>28</sup> (ebd.: 123)

Da es oftmals in unterentwickelten Ländern keine wirkliche politische Opposition gibt, reagieren profunde religiöse Bewegungen auf gescheiterte politische Maßnahmen zur Entwicklung. Scheinbar bietet die Religion auch eine bessere Antwort auf wirtschaftliche Krisen als der Staat. Dass religiöse, oftmals islamistische Bewegungen, in islamisch-arabischen Staaten häufig nicht geschwächt werden, sondern zu Verbündeten werden, trägt zur Stabilisierung der Autorität der Staaten bei, auch wenn diese vortäuschen fundamentalistische Bewegungen zu bekämpfen. (vgl. Bentahar 2002: 238f.) Im Maghreb war die Al-Qaida in den letzten Jahren sehr aktiv. In Algerien entstand sie aus einer Salafisten-Bewegung heraus, welche sich erst 2006 der Dschihad-Ideologie und Al-Qaida-Bewegung anschloss. (vgl. Der Standard 02-05.2011) Die AQIM („Al-Qaida im Islamischen Maghreb“) sorgte in jüngster Zeit auch für Aufsehen. Hinter dem Bombenanschlag vom 28.04.2011 in einem Touristencafé in Marrakesch wird die Al-Qaida vermutet, die damit auf die geplanten

---

<sup>27</sup> Der Begriff religiöser Tradition, wie ich ihn hier verwende, bezieht sich vor allem auf religiöse Regelungen (Rechte der Frau, Familienrechte, etc.) und religiöse Praktiken.

<sup>28</sup> « C'est en fait l'élite qui veut être traditionnelle et moderne à la fois, afin de garantir son hégémonie et avoir l'œil partout. » (Bentahar 2002 : 123)

Reformen des Königs in der Konstitution und die Demokratiebewegungen reagieren wollte, und diese auch zu boykottieren versuchte. (vgl. Der Standard 29.04.2011) Zu Anschlägen der Al-Qaida kam es ebenfalls in Algerien, wo 20 Soldaten im Norden der Kabylei zwischen dem 15. und 17. April getötet wurden. (vgl. Crisis Group 01.05.2011)

Der arabische Frühling zeigt, dass aufgrund autoritärer politischer Situationen in manchen arabischen Staaten, nicht nur die sozi-ökonomische Entwicklung, sondern auch die demokratische Entwicklung für die arabisch-islamische Welt von Bedeutung ist.

### **5.3. *Analphabetismus***

Ein wichtiger entwicklungspolitischer Faktor, sowohl für wirtschaftliches Wachstum, als auch soziale Entwicklung der Bevölkerung ist Bildung und Alphabetisierung. Obwohl die Alphabetisierung oftmals nur mit wirtschaftlicher Entwicklung in Verbindung gebracht wird, ist der Zusammenhang mit Erwachsenenbildung, Humanressourcen und Humankapital ebenso bedeutend. Eine nachhaltige Entwicklung ist ohne Alphabetisierung nicht möglich. (vgl. Boukous/Agnaou 2001: 14f.) Analphabetismus ist aber nicht nur ein Problem für die wirtschaftliche Entwicklung sondern auch ein gesellschaftlicher Hemmfaktor, der die soziale Entwicklung verlangsamt oder zum Stillstand bringt. „Analphabetismus wird oftmals mit Unterernährung, Krankheit, Armut und Arbeitslosigkeit als eine gravierende soziale Krankheit in Verbindung gebracht.“<sup>29</sup> (Olson zitiert nach Afkir/Dahbi 2001: 21) Dass eine nicht alphabetisierte Bevölkerung arm ist, liegt unter anderem auch daran, dass sie leicht kontrollierbar ist und sich eine Elite herausentwickelt, welche die Bevölkerung ausbeutet. (vgl. Vermeren 2002: 83) Zusätzlich ist Analphabetismus nicht nur ein kulturelles und ökonomisches Problem, sondern hat auch Auswirkungen auf die soziale Entwicklung. Analphabeten können nicht zur Gänze in dem Prozess der sozialen Transformation und Entwicklung teilnehmen und nur zu einem gewissen Maße zur gesellschaftlichen Entwicklung beitragen. (vgl. Boukous/Agnaou 2001: 15)

Als Analphabet wird eine Person bezeichnet, welche nicht fähig ist in ihrem eigenen Namen zu unterschreiben, zu lesen, zu schreiben und einen einfachen Text in der nationalen Umgangssprache zu verstehen, sowie einen Text auf öffentlichen Schildern zu entziffern. Es

---

<sup>29</sup> „illiteracy is often listed along with malnutrition, disease, poverty, and unemployment as a serious social ill.“ (Olson zitiert nach Afkir/Dahbi 2001: 21)



handelt sich dabei um eine Person die nicht eingeschult wurde. (vgl. Boukous/Agnaou 2001: 35)

Bei der Alphabetisierung wird zwischen zwei verschiedenen Arten unterschieden: der funktionalen und der kulturellen. Die funktionale Alphabetisierung hat zum Ziel, den Lernenden mit Fähigkeiten auszustatten, die notwendig sind um seine Bedürfnisse zu stillen. Dabei wird Bildung nicht als kulturelles Kapital gesehen, sondern als wirtschaftlicher Nutzen um durch Alphabetisierung eine höhere Produktionsrate zu erreichen. Die kulturelle Alphabetisierung hingegen variiert zwischen den jeweiligen Kulturen und Gesellschaften in denen sie stattfindet. In diesem Fall hat die Alphabetisierung die gesellschaftliche und soziopolitische Bildung zum Ziel, sowie auch ideologische Werte mit einfließen. (vgl. Boukous/Agnaou 2001: 23)

In beiden Ländern Marokko und Algerien, ist die Analphabetenrate relativ hoch. In Marokko liegt die Alphabetisierungsrate bei 52,3 %, welche bei Frauen (39,6%) um einiges niedriger ist als bei Männern (65,7%). Die relativ hohe Analphabetenrate in Marokko ist auf die problematische Bildungspolitik zurückzuführen. Die durch die schlechte Bildung entstehenden Probleme sind Analphabetismus und eine hohe Arbeitslosigkeit unter Akademikern (vgl. Vermeren 2002: 82), sowie entwicklungshemmende Effekte, welche eine nachhaltige Entwicklung nicht ermöglichen.

#### ***5.4. Sprache, Identität und Ethnizität***

Kulturelle Entwicklung und kulturelle Identität sind zwei miteinander eng verknüpfte Begriffe. Identität wird mit vielen Begriffen assoziiert. Oftmals mit Tradition und Modernität, urban oder ländlich, Sprache und Religion, oder auch ethnische Herkunft. Diese Merkmale sind im Entwicklungsprozess und der EZA sehr wesentlich, da sie oftmals als entwicklungsfördernde oder –hemmenden Faktoren für die soziale oder ökonomische Entwicklung gesehen werden. Da Kultur das Lebensumfeld einer kollektiven Gruppe, als auch eines Individuums ausmacht, ist sie für den Entwicklungsprozess notwendig. Es ist auch notwendig, dass Identität von der Bevölkerung als wesentlicher Faktor für einen Fortschritt im Entwicklungsprozess gesehen wird. Bei den Protesten und Forderungen im arabischen Frühling war neben demokratischen, sozialen, juristischen und wirtschaftlichen Forderungen

auch die Anerkennung und Gleichsetzung der Berbersprache mit dem Arabischen ein Anliegen der Bevölkerung. (vgl. Attac Maroc) Diese Forderung wurde von dem König in der jüngsten Verfassungsänderung berücksichtigt.

Der Begriff *Cultural Development* an sich wurde erst mit dem Kolonialismus zu einem Thema. Die lokalen Kulturen wurden als rückständig und entwicklungshemmend gesehen und durch die westliche zivilisierte Kultur zurückgedrängt. Der Identitätsfindungsprozess und die Unabhängigkeitsbewegungen versuchten genau dem entgegenzuwirken um ihre eigene kulturelle Souveränität wieder zurück zu gewinnen. (vgl. al-Jabri/el-Imam: 37) Aber nicht nur in den Unabhängigkeitsbewegungen war Identität ein ausschlaggebender Faktor und Antrieb. Die politischen und sozialen Bewegungen seit der Unabhängigkeit beziehen sich auf Identitätsmerkmale. So berufen sich feministische Bewegungen sowohl auf ihre weibliche, als auch islamische Identität. Islamistische Bewegungen in Marokko und Algerien beziehen sich ganz eindeutig auf ihre islamische Identität. Unter anderem gibt es auch Bewegungen die sich rein auf ihre ethnische Herkunft beziehen, wie z.Bsp. die Bewegung der Amazighen. Die drei wichtigsten kultur-politischen Bewegungen in Marokko sind die islamistische Bewegung, Frauenrechtsbewegung und der Berberismus. (vgl. Cohen/Jaidi 2006: 80ff.) Wie auch in der nationalen Unabhängigkeitsbewegung ist dabei die kollektive Identifizierung von Bedeutung, da die gemeinsame Identität und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe zentraler sind, als die Identität des Individuums.

Diese neuen kultur-politischen Bewegungen setzen sich vor allem für politisch marginalisierte Bevölkerungsgruppen ein. Sie bilden eine politische Opposition und versuchen soziale Normen und kulturelle Praktiken zu beeinflussen. (vgl. Cohen/Jaidi 2006: 80f.) Die Frauenrechtsbewegung setzt sich für die Verbesserung der Situation der Frau, Abschaffung der Polygamie, und Familiengesetzesänderungen ein. Das Anliegen islamistischer Bewegungen bezieht sich grundsätzlich auf den religiösen Charakter und die Aufrechterhaltung islamischer Werte gegenüber der Säkularisierung. Das Aufkommen der Amazigh-Bewegung, welche sich auf ihre ethnischen und sprachlichen Merkmale beruft, ist auf die Veränderungen nach der Unabhängigkeit zurückzuführen. Die Landflucht und Arabisierungspolitik führten zu einer Schwächung der berberischen Identität, da sowohl die Sprache und auch die ethnische Zugehörigkeit an Bedeutung verlor. Ihr Ziel ist die Stärkung ihrer eigenen Berber-Identität gegenüber der arabisch-muslimischen Identität. Dabei ist auch die Tatsache, dass die Regierung und nationale Identität sich auf ihre arabisch-islamische

Wurzeln beruft nicht unwesentlich. Die ursprüngliche Bevölkerungsgruppe des Maghreb (die Berber) stellt eine Minderheit dar, obwohl ethnisch gesehen ein hoher Prozentsatz der Einwohner Marokkos berberischen Ursprungs ist. Die Maßnahmen zur Stärkung der Identität der Berber durch kulturelle und sprachliche Rechte werden vor allem von Intellektuellen, Künstlern, Geschäftsleuten und Bürokraten der Mittelklasse im städtischen Bereich vorangetrieben. Einige Maßnahmen wurden bereits getroffen, wie bereits oben erwähnt, die Eröffnung des *Institut Royal de la Culture Amazigh* (IRCAM/ Königliches Institut der Amazigh-Kultur) im Jahr 2001, sowie die verstärkte Verwendung der Berbersprache in der Bildung und den Medien. Auch in Algerien gab es in der Kabylei Forderungen nach kultureller Anerkennung hin bis zur politischen Autonomie der Berber. Die Ausschreitungen 2001 führten zu der offiziellen Anerkennung der Berbersprache. Selbst wenn nicht immer alle Forderungen der Amazigh-Bewegungen durchgesetzt werden, so bildet bereits das Netzwerk eine Unterstützung für die Berberbevölkerung und baut eine Infrastruktur innerhalb der Gemeinschaft auf. Um auch Dienstleistungen gewährleisten zu können erhalten sie Gelder seitens des Staates, von Migranten, sowie internationalen und nationalen Sponsoren. (vgl. ebd.: 93ff.)

Dabei stellt sich jetzt auch die Frage inwieweit alle diese kultur-politischen Bewegungen zur sozioökonomischen Entwicklung des Landes beitragen. Die feministische Bewegung trägt, wie ebenfalls in den westlichen Ländern, zu einer Gleichberechtigung und sozialen Gerechtigkeit für alle Bevölkerungsteile bei, egal welcher sprachlichen oder ethnischen Gruppe die betroffenen Frauen angehören. Dabei muss auch erwähnt werden, dass sich arabisch-islamische Feministinnen vermehrt auf ihre religiösen Wurzeln berufen, im Gegensatz zu ihren Kolleginnen in säkularen, westlichen Ländern. Die Interessen sind dabei ebenfalls nicht gleich, da nicht immer die berufliche und ökonomische Gleichstellung im Vordergrund steht, sondern vermehrt die Familienstruktur. Themen wie Polygamie oder die Unterdrückung der Frau durch ihren Ehemann werden von Feministinnen im Maghreb aufgegriffen.

Die Amazigh-Bewegung würde ich ebenfalls als entwicklungsfördernd bezeichnen, da sie einerseits für sozioökonomische Verbesserung und nationale Anerkennung ihrer Sprache und Kultur eintritt, und innerhalb ihres Netzwerkes eine gegenseitige Unterstützung und Entwicklung vorantreibt. Eine Bewegung, die von innen heraus entstanden ist und durch eigene Motivation und Interessen vorangetrieben wird, ermöglicht es nachhaltige und langfristige Ziele zu erreichen.

Die islamistische Bewegung, oftmals auch mit terroristischen Gruppierungen gleichgesetzt, agiert als globalisierungskritische Bewegung. Mit einem traditionellen und religiösen Werteverständnis versucht sie durch mehr oder weniger gewaltvolle Maßnahmen Modernisierungsbestrebungen entgegenzuwirken. (Zu islamistischen Bewegungen im Maghreb siehe oben.) Der politische Islamismus in den 60er und 70er Jahren im Maghreb ist als Gegenreaktion auf die Modernisierungsmaßnahmen entstanden, da diese als *Verwestlichung* gesehen wurden. (vgl. Ben Abdeljelil 2007: 3) Vor allem in Algerien war es eine Reaktion auf die Implementierung von sozialistischen oder liberalen ökonomischen Reformen.

### **5.5. *Dualismus***

Die Ursachen für die sozialen Unterschiede und der Desintegration ist auf die Kolonialverwaltung zurückzuführen. Die französische Kolonialregierung verfolgte mehr militärisch-politische Ziele als sozial-ökonomische. Durch einige politische Maßnahmen versuchte Frankreich ebenfalls die Bevölkerung zu spalten, und die einzelnen Gruppen gegeneinander auszuspielen. (vgl. Zemzoum 1970: 139) Wie schon erwähnt, interessierte sich Frankreich mehr für die Bewohner in den Städten als am Land, die dadurch auch stark vernachlässigt wurden. Heute ist diese Differenz zwischen der urbanen und ländlichen Bevölkerung stark erkennbar. Die Armut unter der ländlichen Bevölkerung stieg nach der Unabhängigkeit stark an, dass einerseits auf die Ausgrenzung von der Sozialpolitik zurückzuführen ist, sowie auch auf den Mangel an Infrastruktur und langsamer Ausbreitung von Bildung. (vgl. Cohen/Jaidi 2006: 36) Einige Statistiken belegen diese Unterschiede zwischen urbanen und ländlichen Gebieten. Wie bereits erwähnt, ist die Analphabetenrate in ländlichen Gebieten fast doppelt so hoch, und auch bei Frauen um einiges höher als bei Männern. Ebenso merkt man starke Unterschiede bei der Kindersterblichkeit. (vgl. Sater 2010: 96f.)

### **5.6. *Unterentwicklung und linguale Probleme***

Die marokkanische Sprachwissenschaftlerin Fatima Sadiqi hat in ihrem Interview ebenfalls darauf hingewiesen, dass in Marokko soziale Probleme nicht auf Klassenunterschiede zurückzuführen sind, sondern auf sprachliche Differenzen. (vgl. Interview mit Fatima Sadiqi)

Linguale Probleme in Bezug auf Entwicklung und Unterentwicklung, haben sich erst nach der Unabhängigkeit der maghrebischen Staaten gestellt. Durch den Prozess der Dekolonialisierung und den folgenden politischen Implikationen entstanden neue Probleme. (vgl. Moatassime 1992: 104) Die Sprache als entwicklungspolitischer Faktor ist sowohl ein endo- als auch exogener Faktor. Die sprachlichen Differenzen zwischen Arabern und Berbern die auch zu sozialen Unterschieden führen sind intern. Die Arabisierungspolitik nach der Unabhängigkeit bezog sich nur auf interne politische Maßnahmen und Bestrebungen. Der äußere Einfluss des Französischen durch die Kolonialisierung etablierte zunächst eine koloniale Elite und später eine Elite im Maghreb.

Die Unterentwicklung eines Landes oder einer Region lässt sich auf mehrere Faktoren zurückführen. Im Maghreb waren besonders die politische Intervention von außen während des Kolonialismus, sowie innergesellschaftliche Differenzierung ausschlaggebend für die Veränderungen soziokultureller Strukturen. Durch den Kolonialismus und die politischen Maßnahmen, die starke Auswirkungen auf das kulturelle Feld hinsichtlich der ethnischen und sprachlichen Differenzierung hatten, wurden auch Ungleichheiten und soziale Unterschiede generiert. Das von außen durch den Kolonialismus implementierte Wertesystem in den Maghrebstaaten, führte weniger zu einer Annahme des Systems von der Bevölkerung sondern eher zu einer kulturellen Entfremdung. (vgl. Moatassime 1992: 111) Anstatt einer harmonischen Integration entstand ein Dualismus. Die angestrebten Ziele zur Formierung einer gemeinsamen Identität (nationale und arabisch-islamische Identität) konnten zwar eine homogene Identität nach außen hin konstruieren, dennoch blieben die internen Differenzen und Unterschiede erhalten. Hinzu kommt die Landflucht, die durch die wirtschaftlich schlechte Situation am Land stark zugenommen hat. Die sozialen Unterschiede (Bildung, Lebensstandard, Einkommen, etc.) sind zwischen der Bevölkerung am Land und der Stadt relativ groß. Infrastrukturelle Maßnahmen um diese Situation zu verbessern sind notwendig, sowie die Anerkennung der dort lebenden Bevölkerung, die Großteils Berber ist. Ein besseres Bildungssystem, sowie eine Verbesserung des Wasser- und Elektrizitätssystems und des Transportes würden sehr förderlich dazu beitragen.

## 6. *Conclusio*

Die theoretische Grundlage in den ersten beiden Kapiteln soll zu dem besseren Verständnis und der Analyse der maghrebinischen Identität hinsichtlich ihrer entwicklungspolitischen Relevanz beitragen.

Die gemeinsamen Merkmale welche die Basis einer kollektiven Identität bilden, können sich auf Selbst- oder Fremdzuschreibungen berufen. Merkmale wie Sprache, Ethnizität, Herkunft, Religion, etc. beruhen meistens auf Eigendefinitionen, aber werden zur Differenzierung ebenfalls von außen definiert. Die Konstruktion von Identität im Orientalismuskurs soll zunächst eine Verbindung mit dem allgemeinen Identitätsfindungsprozess und der arabisch-muslimischen Identität herstellen. Die Konstruktion der maghrebinischen Identität bezieht sich sowohl auf den allgemeinen Identitätsfindungsprozess, als auch auf die spezifische Konstruktion der arabisch-islamischen Identität. Dabei fließen auch noch weitere Identitäten, wie die der Berber ein. Die Analyse der maghrebinischen Identität zeigt auf, dass für ihre Konstruktion sowohl Phänomene wie Interkulturalität und Hybridität ausschlaggebend waren.

Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Identität ebenfalls ein Mittel zur Differenzierung ist. Ein Beispiel dafür ist der aufkommende Nationalismus in Marokko und Algerien nach der Unabhängigkeit. Die nationale Identität wurde politisch instrumentalisiert um sich vor allem von den ehemaligen Kolonisatoren abzugrenzen.

Für die maghrebinische Identität waren zwei Merkmale wesentlich, welche sich dem Fundament der Identitätskonstruktion der gesamten arabisch-islamischen Welt anschließen: die arabische Sprache und die islamische Religion. (Dennoch darf die Relevanz anderer Faktoren, wie die jüdische Religion und die Berbersprache für die maghrebinische Identität nicht außer Acht gelassen werden.) Die Zuschreibung und Definition der arabisch-islamischen Merkmale werden ebenfalls im Orientalismuskurs als grundlegend herangezogen. Im maghrebinischen Identitätsdiskurs bilden sie differenzierende Merkmale zwischen dem Westen und Osten, in dem sie als Abgrenzung gegenüber der französischen Kolonialherrschaft dienen. Hingegen stellt sich hierbei noch die Schwierigkeit, dass innerhalb des Orients der Maghreb an sich schon den Westen darstellt. Es findet daher eine doppelte Differenzierung statt: die Differenzierung zwischen dem Maschrek und dem Maghreb innerhalb der arabisch-muslimischen Welt, und die zwischen der westlichen Staatenwelt und dem Maghreb als Teil des Orients.

Die ethnische Komponente darf ebenfalls nicht außer Acht gelassen werden. Die Berberidentität ist zwar für die kollektive Identität als Teil der arabischen Umma und der islamischen Staatenwelt nicht sehr bedeutend, dennoch ist sie ein beachtliches Charakteristikum für die maghrebinische Identität. Wie bereits erwähnt ist ein beachtlicher Teil der marokkanischen (40%) und der algerischen (34%) Bevölkerung berberischen Ursprungs. Obwohl die Sprache Tamazight wesentlich weniger politischen Einfluss und somit auch nationalen Einfluss hat ist sie ein wesentliches Element der lokalen Identität.

Einerseits findet man in beiden Ländern eine kollektive arabisch-muslimische Identität vor, welche die Zugehörigkeit zu der arabisch-islamischen Welt verdeutlichen soll. Andererseits werden lokale Merkmale, wie die Ethnizität der Amazighen, der maghrebinische arabische Dialekt, der Einfluss der französischen Kultur, etc. für die lokale Identität herangezogen. Für die nationale Identität ist es wiederum schwierig eine Struktur zu finden, da sie nach der Unabhängigkeit als rein arabisch-muslimisch definiert wurde, aber mittlerweile immer mehr Wert auf die lokalen Merkmale (wie bereits erwähnt) gelegt werden. Zusätzlich findet auch die Differenzierung kollektiver Identitäten innerhalb der maghrebinischen Gesellschaft statt. Diese Identitäten sind von entwicklungspolitischer Bedeutung.

Die entwicklungspolitische Relevanz der kulturellen Identität im Maghreb wurde vor allem anhand der sozialen Differenzierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen sichtbar. Je nach der lokalen kollektiven Identität variiert auch die soziale Stellung. Mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, sei sie sprachlich, religiös oder ethnisch ist auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht verbunden. Unterentwicklung in Nordafrika ist auf die Differenzierung zwischen Orient und Okzident zurückzuführen, sowie auf die Fremdeinflüsse und soziale Unterteilung während des Kolonialismus.

Da in den Städten eine gewisse Elite unter relativ guten Lebensverhältnissen lebt, spielt das Stadt-Land-Gefälle ebenfalls eine Rolle. Analphabetismus, schlechte medizinische Versorgung, Arbeitslosigkeit, Armut und niedriger Lebensstandard sind vor allem Probleme, die die Bevölkerung in ländlichen Gegenden betrifft. Von Analphabetismus sind vor allem Berber betroffen, da sie nur eine Sprache beherrschen und aufgrund mangelnder Schulbildung sozial ausgegrenzt werden. Frauen sind dabei noch mehr betroffen, da sie oftmals die Schule gar nicht besuchen.

Inwieweit Religion ein entwicklungspolitischer Faktor im Maghreb ist, ist ein sehr heikles Thema. Es kann weder davon ausgegangen werden, dass Religion entwicklungshemmend noch -fördernd ist; dennoch ist Tradition ein ganz wesentlicher Faktor in der Entwicklungspolitik. Reformen wie z. B. der *Code de la Famille* in Marokko, bringen wesentliche Fortschritte für Frauen und die Gesellschaft. Neue Reformen, die festgefahren unter anderem religiöse traditionelle Strukturen auflösen, können zu einem Entwicklungsfortschritt beitragen.



## 7. Bibliographie

**Afkir**, Mina/Dahbi Mohammed (2001): *Literacy Acquisition and sociocultural issues*. In: Belghazi, Taieb/Haddad, Lahcen: *Global/Local Cultures and Sustainable Development*. Series: Conferences and Colloquia N° 91. Rabat: Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, S. 21-33.

**Al-Azm**, Sadik J. (2005): *Islam und säkularer Humanismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.

**Al-Jabri**, Mohamed Abed (2001): *Choc des civilisations ou conflits d'intérêts ?* In: Lamchichi, Abderrahim : *Islam et Occident. La Confrontation*. Paris: L'Harmattan, S. 31-38.

**Al-Jabri**, Mohammad/El-Imam, Mohammad Mahmoud (1995): *Human Development in the Arab World: The cultural and societal dimensions*. Human Development Studies Series N° 2. New York: United Nations.

**Al-Jabri**, Mohammed Abed (2006): *Raison politique en islam. Hier ~ aujourd'hui*. Casablanca: Cercos.

**Anderson**, Benedict (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Berlin: Ullstein.

**Arkoun**, Mohammed (2001): *Clarifier le passé pour construire le futur*. In: Lamchichi, Abderrahim (Hrsg.): *Islam et Occident. La Confrontation*. Paris: L'Harmattan, S. 17-30.

**Arkoun**, Mohammed (2006): *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris: J. VRIN.

**Arkoun**, Mohammed (2010): *La pensée arabe*. Paris: Presse universitaire de France.

**Assmann**, Aleida (2006): *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin: Erich Schmidt.

**Baecker**, Dirk (2000): *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos.

**Baumann**, Herbert/Ebert, Matthias (Hrsg.) (1995): *Die Verfassung der Mitgliedsländer der Liga der Arabischen Staaten*. Band 1, Berlin: Berlin.

**Ben Abdeljelil**, Jameleddine (2007): *The Discourse of Identity in the Maghreb between Difference and Universality*. In: IRIE (International Review of Information Ethics) Band 7. 09/2007. <http://www.i-r-i-e.net/inhalt/007/29-abdeljelil.pdf> (Zugriff am 27.06.2007)

**Bennouna**, Sabah Charibi (2001): *Politiques publiques et stratégies de développement durables*. In: Belghazi, Taieb/Haddad, Lahcen (Hrsg.): *Global/Local Cultures and Sustainable Development*. Series: Conferences and Colloquia N° 91. Casablanca: Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences – Rabat, S. 355-360.

**Bentahar**, Mekki (2002): *Le Maroc contemporain. Immuable et changeant*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

**Berque**, Jacques/Couleau Julien (1984): *Le Maroc*. Paris: Presse universitaire de France.

- Bhabha**, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bielefeld**, Ulrich (1998): *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*. In: Bielefeld, Ulrich (Hrsg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Hamburger Edition, S 97 – 128.
- Boeckh**, Andreas/Sevilla, Rafael (2007): *Kultur und Entwicklung: Eine unendliche Geschichte*. In: Boeckh, Andreas/Sevilla, Rafael (Hrsg.): *Kultur und Entwicklung*. Baden-Baden: Nomos, S. 7-13
- Boukous**, Ahmed/Agnaou, Fatima (2001): *Alphabétisation et développement durable au Maroc*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- Bourdieu**, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu**, Pierre (2001): *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik*. Schriften zur Politik & Kultur 4. Hamburg: VSA.
- Brahimi**, Fadila (1993): *Spracheinstellungen in mehrsprachigen Gesellschaften. Das Beispiel Algerien*. Europäische Hochschulschriften; Reihe 21 Linguistik; Band 19; Frankfurt am Main: Lang.
- Brandes**, Jörg-Dieter (2004): *Geschichte der Berber. Von den Berberdynastien des Mittelalters zum Maghreb der Neuzeit*. Gernsbach: Katz.
- Braun**, Gerald/Rösel, Jakob (1993): *Kultur und Entwicklung*. In: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hrsg.): *Handbuch der Dritten Welt*. Band 1, 3. Auflage. Bonn: Dietz, S. 250-268.
- Buruma**, Ian/Margalit, Avishai (2004): *Okzidentalismus. Der Westen im Auge seiner Feinde*. München: Carl Hanser.
- Castro Varela**, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela**, María do Mar/Dhawan, Nikita (2007): *Orientalismus und postkoloniale Theorie*. In: Attia, Iman (Hrsg.): *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus*. Münster: Unrast, S. 31-44.
- Centre Culturel Algérien** (1985): *Recueil des conférences. Aspects de la culture algérienne. Problèmes et perspectives*. Paris: Publication du Centre Culturel Algérien.
- Chabry**, Laurent/Chabry, Annie (2001): *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*. Paris: L'Harmattan.
- Chaker**, Salem (1990): *Langue Berbère : une planification linguistique extra-institutionnelle*. In: Pleines, Jochen (Hrsg.): *La linguistique au Maghreb. Maghreb linguistics*. Rabat: Okad, S. 237 – 263.
- Chebel**, Malek (2002): *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris: Quadrige.

**Cohen, Shana/Jaidi, Larabi** (2006): *Morocco. Globalization and Its Consequences*. New York: Routledge.

**Corbin, Henry** (1986): *Histoire de la philosophie islamique*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard.

**Dabashi, Hamid** (2009): *Post-Orientalism. Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

**De Haas, Hein** (2010): *Berbères, nomades et autorité de l'État dans une oasis marocaine*. In : Buitelaar, Marjo (Hrsg.): *Le Maroc de près et de loin. Regards d'anthropologues néerlandais*. Rabat: Marsam, S. 15-25.

**Demorgon, Jacques/Kordes, Hagen** (2006): *Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur*. In: Nicklas, Hans (u.a.) (Hrsg.): *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*. Bonn: bpb, S. 27-36.

**Dhouib, Sarhan** (2008): *Zur Kritik der Kultur in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart*. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie, Band 1/2008, Hamburg: Meiner, S. 59-72.

**Dietze, Gabriele** (2009): *Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektive*. In: Dietze, Gabriele (u.a.) (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: transcript, S. 23 – 53.

**Djebar, Assia** (1991): *Ecrire dans la langue de l'autre: pour une quête d'identité*. In: Laval-lée, M. (u.a.) (Hrsg.): *Identité, Culture et Changement Social*. Paris: L'Harmattan, S. 23-29

**Dornheim, Jutta** (2007): *Kultur als Begriff und als Ideologie – historisch und aktuell*. In: Domening, Dagmar (Hrsg.): *Transkulturelle Kompetenz. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe*. Bern: Huber.

**Eagleton, Terry** (2001): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. München: Beck

**El Kirat El Allame, Yamina** (2009): *Issues in the representation of Amazigh language and identity in North Africa*. In: Graioud, Said (Hrsg.): *Langues et Littératures. Cultural Representations in Morocco*. Band 19/ 2009, Rabat : Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines Université Mohammed V, S. 179-196

**Elias, Norbert** (1993): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

**Ensel, Remco** (2010): *Adab et la culture de l'inégalité au Maroc*. In: Buitelaar, Marjo (Hrsg.): *Le Maroc de près et de loin. Regards d'anthropologues néerlandais*. Rabat: Marsam, S. 27-38.

**Faschingeder, Gerald** (2000): *Kultur und Entwicklung. Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion*. In: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten (Hrsg.): *Journal für Entwicklungspolitik*, Band 16/1. Wien: Mandelbaum, S. 7-29

**Faschingeder, Gerald** (2001): *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel; Wien: Südwind.

**Faschingeder, Gerald** (2003): *Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien*. In: Faschingeder, Gerald (u.a.) (Hrsg.): *Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?* Wien: Promedia/Südwind, S. 9-32

**Featherstone, Mike** (1990): *Global Culture: An Introduction*. In: Featherstone, Mike (Hrsg.): *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture & Society special issue*. London: SAGE, S. 1-14

**Gaebel, Michael** (1995): *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Mu‘ammad ‘Ġābirīs*. Berlin: Schwarz.

**Geertz, Clifford** (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.

**Gilroy, Paul** (2008): *The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity*. In: Khagram, Sanjeev/Levitt, Peggy (Hrsg.): *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*. New York: Routledge, S. 203-221.

**Göckede, Regina/Karentzos, Alexandra** (Hrsg.) (2006): *Der Orient, die Fremde. Positionen zeigenössischer Kunst und Literatur*. Bielefeld: transcript.

**Grandguillaume, Gilbert** (1998): *Langues et représentations identitaires en Algérie*. In : Gonzales, Jean-Jacques (Hrsg.): *2000 ans d’Algérie*. Paris: Séguier.

**Grandguillaume, Gilbert** (2000): *Langues et Nations. Le cas d’Algerie*. In: Meynier, Gilbert (Hrsg.): *L’Algérie contemporaine. Bilan et solutions pour sortir de la crise*. Paris: L’Harmattan, S. 89-99. <http://www.gilbertgrandguillaume.net/cont/Nancy.html> (Zugriff am 15.08.2011)

**Grandguillaume, Gilbert** (2003): *Les enjeux d’une politique linguistique*. In: Sorbonne (Hrsg.): *L’interpénétration des cultures dans le Bassin occidental de la Méditerranée*, Actes du Colloque de l’Association Mémoire de la Méditerranée, 14 novembre 2001, Paris: Mémoire de la Méditerranée, S. 99-110. <http://www.gilbertgrandguillaume.net/cont/intercultures.html> (Zugriff am 15.08.2011)

**Grandguillaume, Gilbert** (2010): *L’Algérie pays francophone?* In: Malausséna, Katia (u. a.) (Hrsg.): *Traversées francophones*. Genf: Hurter, S.102-114. <http://www.gilbertgrandguillaume.net/Francophonie%202010.pdf> (Zugriff am 05.06.2011)

**Günther, Ursula** (2004): *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg: Ergon.

**Gürses, Hakan** (2000a): *Identität: Endstation der Geschichte oder eine endlose Geschichte?* In: kursiv Band 7-1/2/2000, S. 23-31 [http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/identitaet\\_endstation.pdf](http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/identitaet_endstation.pdf) (Zugriff am 14.05.2010)

**Gürses**, Hakan (2003): *Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriff.*, In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael (Hrsg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien: Turia + Kant, S.13-34.

[http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/funktionen\\_kultur.pdf](http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/funktionen_kultur.pdf) (Zugriff am 29.03.2011)

**Gürses**, Hakan (2008): *Kultur ist politisch. Zur Interkulturalität in der politischen Erwachsenenbildung*. In: MAGAZIN erwachsenenbildung.at. Das Fachmedium für Forschung, Praxis und Diskurs, Band 5/2008 Wien. [http://erwachsenenbildung.at/magazin/08-5/meb08-5\\_08\\_guerses.pdf](http://erwachsenenbildung.at/magazin/08-5/meb08-5_08_guerses.pdf) (Zugriff am 29. 03.2011)

**Hall**, Stuart (2000): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument.

**Hanafi**, Hasan (2005): *Den Westen studieren*. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Band 1/2005 <http://cms.ifa.de/index.php?id=322&type=0&L=0> (Zugriff am 16.05.2011)

**Hartman**, Angelika (1993): *Zyklisches Denken im Islam. Zum Geschichtsbild des Ibn Haldūn*. In: Ruhe, Ernestpeter (Hrsg.): *Europas islamische Nachbarn: Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb*. Würzburg: Königshausen und Neumann S. 125 – 158.

**Hasel**, Thomas (2002): *Machtkonflikt in Algerien*. Berlin: Schiler.

**Hendrich**, Geert (2004): *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*. Darmstadt: WGB

**Herzog**, Wernder (1990): *Der Maghreb: Marokko, Algerien, Tunesien*. München: Beck.

**Hobsbawn**, Eric J. (1992): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. New York: Campus.

**Honold**, Alexander (2006): *Das Fremde. Anmerkungen zu seinem Auftritt in Kultur und Wissenschaft*. In: Göckede, Regina/Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Bielefeld: transcript, S 21 – 38.

**Horowitz**, Victor J. (1887): *Marokko. Das Wesentlichste und Interessanteste über Land und Leute*. Leipzig: Wilhelm Friedrich.

**Huntington**, Samuel P. (1996): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Wien/München: Europa.

**Institut for Philosophy/Russian Academy of Sciences** (2010): *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*. Band 1/2010. <http://eng.iph.ras.ru/page50126543.htm> (Zugriff am 14.05.2010)

**Jäger**, Siegfried (2001): *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*. Duisburg: DISS.

**Julien**, Charles-André (1979): *History of North Africa. Tunisia, Algeria, Morocco*. London: Routledge.

**Julien**, Charles-André (1994): *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*. Paris: Payot.

**Kratchowil, Gabi** (1996): *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990. Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*. Berlin: Schwarz.

**Kurtoğlu, Zerrin** (2007): *Eine Kritik der orientalistischen Auffassung der falsafa-Tradition*. In: polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren: *Philosophie im Islam*. Band 17/2007, S. 39-48.

**Lamchichi, Abderrahim** (2001): *Islam - Occident: la confrontation ? Avant – propos*. In: Lamchichi, Abderrahim : *Islam et Occident. La Confrontation*. Paris: L'Harmattan, S. 7-15.

**Laroui, Abdallha** (1982): *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Paris: Maspero.

**Lehmann, Ingeborg** (u.a.)(2010): *Marokko*. Allianz Reiseführer. Ostfildern: Baedeker.

**Leipold, Helmut** (2007): *Religiöse Faktoren der institutionellen und wirtschaftlichen Stagnation im Islam*. In: Held, Martin (u. a.) (Hrsg.): *Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik. Ökonomie und Religion*. Jahrbuch 6, Marburg: Metropolis, S. 181 – 203.

**Lewis, Bernard** (1994): *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.

**Maalouf, Amin** (2000): *Mörderische Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Macfie, A.L.** (2002): *Orientalism*. London: Longman.

**Maghraoui, Driss** (2009): *Reading Secularism in Morocco*. In: Graioud, Said (Hrsg.) : *Langues et Littératures. Cultural Representations in Morocco*. Band 19/2009, Rabat : Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines Université Mohammed V, S. 21-43.

**Majdi, Toufik** (2009): *Interculturalité et aménagement au Maroc: diversité et identité culturelle*. In: Synergien Algerien, Band 8, S. 149 – 157. <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Algerie8/toufik.pdf> (Zugriff am 16.08.2011)

**Majid, Anouar** (2002): *The Politics of Feminism in Islam*. In: Saliba, Therese (u.a.) (Hrsg.). (2002): *Gender, Politics and Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, S. 53-93

**Mall, Ram Adhar** (1996): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Primus.

**Mattes, Hanspeter/Deutsches Orient-Institut** (Hrsg.) (2005): *Nahost Jahrbuch 2004. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten*. Wiesbaden: VS.

**Menzel, Ulrich/Senghaas, Dieter** (1986): *Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

**Mernissi, Fatima** (1992): *La peur – modernité. Conflit Islam démocratie*. Paris: Albin Michel.

**Mernissi, Fatima** (1992a) : *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*. Hamburg: Luchterhand.

**Meyer, Thomas** (1998): *Der Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*. Berlin: Aufbau.

**Moatassime, Ahmed** (1992): *Arabisation et langue française au Maghreb*. Paris: Presse universitaire de France.

**Morin, Edgar** (2007): *On ne connaît la culture qu'à travers les cultures*. In: Benkiran, Réda/Deuber Ziegler, Eric (Hrsg.): *Culture & Cultures. Les chantiers de l'ethno*. Genf: Infolio, MEG. S. I-IV.

**Nederveen Pieterse, Jan** (2004a): *Globalization & Culture. Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield.

**Nederveen Pieterse, Jan** (2004): *Development Theory. Deconstruction/Reconstructions*. London: SAGE.

**Nemo, Philippe** (2004): *Qu'est-ce que l'Occident ?* Paris : Presses Universitaires de France.

**Noiray, Jacques** (1996): *Littératures francophones. I. Le Maghreb*. Paris: Belin.

**Pawelka, Peter** (2007): *Zur Politischen Ökonomie der Kultur in der Entwicklung des Vorderen Orients*. In: Boeckh, Andreas/Sevilla, Rafael (Hrsg.): *Kultur und Entwicklung*. Baden-Baden: Nomos, S. 117-139

**Perthes, Volker** (2002): *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*. Berlin: Siedler

**Reckwitz, Andreas** (2004): *Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm*. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörg (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band III: Themen und Tendenzen*. Stuttgart/Weimar, S.1-20.

**Risler, Camille** (2004) : *La politique culturelle de la France en Algérie. Les objectifs et les limites (1830-1962)*. Paris: L'Harmattan.

**Ruedy, John** (1992): *Modern Algeria. The Origins and Development of a Nation*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

**Saadi, Said** (2009): *Les Fondements Culturels de la Société Maghrébine*. In: Ennaji, Moha (Hrsg.) : *Le Brassage de la Culture Amazighe et de la Culture Arabe. En Hommage à l'Eminent Professeur Ahmed Boukous*. Fes : IRCAM, S. 27 – 32.

**Sadiqi, Fatima** (2003): *Women, gender and language in Morocco*. Leiden: Brill

**Said, Abdul Aziz/Sharify-Funk, Meena** (2003): *Dynamics and Cultural Diversity and Tolerance in Islam*. In: Ders. (Hrsg.): *Cultural Diversity and Islam*. Lanham: University Press of America, S. 17-29

**Said, Edward** (1979): *Orientalism*. New York: Vintage.

**Sassen, Saskia** (2008): „*Introduction*” and „*The State and the Global City*“ from *Globalization and Its Discontents*. In: Khagram, Sanjeev/Levitt, Peggy (Hrsg.): *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*. New York: Routledge, S. 72-81

**Sasson, Albert** (2009): *Identité Marocaine Contemporaine*. In: Ennaji, Moha (Hrsg.) : *Le Brassage de la Culture Amazighe et de la Culture Arabe. En Hommage à l'Eminent Professeur Ahmed Boukous*. Fes : IRCAM, S. 33- 36

**Sater, James N.** (2010): *Morocco. Challenges to tradition and modernity*. Oxon: Routledge

**Schmid, Bernhard** (2005): *Algerien. Frontstaat im globalen Krieg? Neoliberalismus, soziale Bewegungen und islamistische Ideologie in einem nordafrikanischen Land*. Münster: Unrast.

**Schulze, Reinhard** (2007): Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident. In: Attia, Iman (Hrsg.): *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus*. Münster: Unrast, S. 45-68.

**Segesvary, Victor** (2000): *Dialogue of Civilizations. An Introduction to Civilizational Analysis*. Boston: University Press of America.

**Sen, Amartya** (2010): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: dtv.

**Senghaas, Dieter** (1994): *Wohin driftet die Welt?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Soukehal, Rabah** (1999): *L'écrivain de la langue française et les pouvoirs en Algérie*. Paris : L'Harmattan.

**Spengler, Oswald** (1920): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Gestalt und Wirklichkeit*. Band 1, München: Beck.

**Stellrecht, Irmtraud** (2007): *Entwicklung als Identitätsprozess*. In: Boeckh, Andreas/Sevilla, Rafael (Hrsg.): *Kultur und Entwicklung*. Baden-Baden: Nomos, S. 165-195

**Talmoudi, Fathi** (1984): *The Diglossic Situation in North Africa: A Study of Classical Arabic/Dialectal Arabic Diglossia with Sample Text in 'Mixed Arabic'*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

**Tassadit, Yacine** (2008): *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*. Alger: Alpha.

**Toro, Alfonso de** (2009): *Épistémologies 'Le Maghreb'*. Paris: L'Harmattan.

**Turner, Bryan S.** (1994): *Orientalism, postmodernism & globalism*. London: Routledge.

**Vatin, J. C.** (1975): *Questions culturelles et questions à la culture*. In: Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes : *Culture et société au Maghreb*. Paris: Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

**Vermeren, Pierre** (2002): *Le Maroc en transition. Postface inédite de l'auteur*. Paris: La Découverte.



**Waldenfels, Bernhard** (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

**Wallerstein, Immanuel** (1990): *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*. Featherstone, Mike (Hrsg.): *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture & Society special issue*. London: SAGE, S. 31-55

**Welsch, Wolfgang** (1995): *Transkulturalität*. In: Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.): *Migration und Kultureller Wandel*. Band 1/1995 Stuttgart [http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx\\_textdb/28.pdf](http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/28.pdf) (Zugriff am 08.04.2011)

**Wimmer, Franz Martin** (2004a): *Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung*. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Band 20/3. Wien: Mandelbaum, S. 11-45

**Wimmer, Franz** (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: WUV

**Youssi, Abderrahim** (1989) : *Changements socioculturels et dynamique linguistique*. In : Mekouar M.H (u.a.) (Hrsg.) : *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*. Rabat : Publications de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines. Serie : colloques et séminaires N° 13, Université Mohammed V.

**Zac, Sylvain** (1965): *Maïmonide*. Paris: Seghers.

**Zemzoum, Tahar** (1970): *Zur Theorie der nationalen Integration. Der nationale Integrationsprozess in den Entwicklungsländern mit besonderer Berücksichtigung des Maghreb*. Bonn: Dissertation.

#### **Internetseiten:**

**Attac Marokko** (2011): *Das Volk fordert Veränderung!* 11.03.2011 [http://www.attac-netzwerk.de/uploads/media/attac\\_marokko\\_das\\_Volk\\_will\\_Veraenderung.pdf](http://www.attac-netzwerk.de/uploads/media/attac_marokko_das_Volk_will_Veraenderung.pdf) (Zugriff am 1.06.2011)

#### **CIA the world factbook (o.J.):**

*Marokko*: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mo.html> (Zugriff am 23.05.2011)

*Algerien*: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ag.html> (Zugriff am 09.08.2011)

*Mauretanien*: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mr.html> (Zugriff am 11.08.2011)

*Libyen*: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ly.html> (Zugriff am 11.08.2011)

*Tunesien*: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ts.html> (Zugriff am 11.08.2011)

**Crisis Group International** (2011): *Crisis Watch* N° 93. 01.05.2011

<http://www.crisisgroup.org/crisiswatchparagraphpage.aspx?id={c8212f6e-506e-441c-af1f-8aa9fae4007f}> (Zugriff am 04.08.2011)

**Portail national du Maroc** (2010): *Les représentants des religions monothéistes au Maroc condamnent toutes les formes de prosélytisme*. 11.03.2010  
<http://www.maroc.ma/PortailInst/Fr/evenements/Les+repr%C3%A9sentants+des+religions.htm> (Zugriff am 16.08.2011)

**UMA (Union du Maghreb Arabe)**: <http://www.maghrebarabe.org/en/uma.cfm> (Zugriff am 25.05.2011)

**Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines** : <http://www.fondation.org.ma/> (Zugriff am 07.06.2011)

**UNDP (United Nations Development Programme)** (o.J.): *Human Development Report (HDR): Human Development Index (HDI)*  
<http://hdr.undp.org/en/statistics/hdi/> (Zugriff am 21.07.2011)  
*HDI für Algerien*: <http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/DZA.html> (Zugriff am 21.07.2011)  
[http://www.dz.undp.org/anglais/pauvrete/likn\\_A.html](http://www.dz.undp.org/anglais/pauvrete/likn_A.html) (Zugriff am 21.07.2011)  
*HDI für Marokko*: <http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/MAR.html> (Zugriff am 21.07.2011)

#### **Presseartikel:**

**Affaya, Mohamed Nouredine** (2011): *Al Jabri ou la réflexion en acte*. 29.04.2011  
<http://www.lematin.ma/Actualite/Journal/Article.asp?origine=jrn&idr=115&id=150381> (Zugriff am 12.05.2011)

**Bloch, Werner** (2002): *Die Poesie der Freiheit Ein Gespräch mit dem syrischen Lyriker Adonis über den Islam und Europa*. In: DIE ZEIT Ausgabe 41/2002  
[http://www.zeit.de/2002/41/Die\\_Poesie\\_der\\_Freiheit](http://www.zeit.de/2002/41/Die_Poesie_der_Freiheit) (Zugriff am 20.05.2011)

**Der Standard** (2011): *Stichwort: Die wichtigsten Al-Kaida-Ableger*. 02.05.2011  
<http://derstandard.at/1303950740584/Stichwort-Die-wichtigsten-Al-Kaida-Ableger> (Zugriff am 04.08.2011)

**Der Standard** (2011): *Al-Kaida-Ableger hinter Anschlag vermutet*. 29.04.2011  
<http://derstandard.at/1303950497225/Al-Kaida-Ableger-hinter-Anschlag-vermutet> (Zugriff am 04.08.2011)

**Der Standard** (2011): *Präsident verspricht Reformen*. 17.04.2011  
<http://derstandard.at/1302745406328/Praesident-verspricht-Reformen> (Zugriff am 07.06.2011)

**Le Matin** (2009) : *Le Maroc décide de rompre ses relations diplomatiques avec l'Iran*. 06.03.2009  
<http://www.lematin.ma/Actualite/Journal/Article.asp?idr=110&id=109155> (Zugriff am 16.08.2011)

**MAP (Agence Maghreb Arabe Presse)** (2011): *Protesters stage march in Rabat to call for political, social reforms* 24.02.2011  
[http://www.map.ma/eng/sections/politics/protesters\\_stage\\_mar5472/view](http://www.map.ma/eng/sections/politics/protesters_stage_mar5472/view) (Zugriff am 07.06.2011)

**Ouali**, Amer/Cheballah, Abdellah (2011): *Protestors face riot police in Algerian capital*. 19.02.2011, AFP  
<http://www.google.com/hostednews/afp/article/ALeqM5hfhiVXKQhv66p2h8sXesNGtaBJ0A?docId=CNG.30a7eb6de98a36de2dbb441ffee98187.431> (Zugriff am 24.06.2011)

**Wandler**, Reiner (2011) : *Neue Verfassung nur « Kosmetik »*. 20.06.2011 In: Der Standard <http://derstandard.at/1308186410029/Neue-Verfassung-nur-Kosmetik> (Zugriff am 21.06.2011)

**Wandler**, Reiner (2008): *Christenverfolgung in Algerien. Priester zu Haft verurteilt, weil er unangemeldet eine Messe las*. 30.05.2008, In: Der Standard <http://derstandard.at/3230449> (Zugriff am 16.08.2011)

## ***Anhang I: Interview mit Fatima Sadiqi***

**Interview mit Fatima Sadiqi (Professorin für Sprachwissenschaften an der Universität Fes)**

**Fes, am 25.04.2011**

**I am writing my thesis about the impact of cultural identity on development. Now I would like to know, what do you think are the main historical factors in the process of the construction of the cultural identity in Morocco?**

First, you see, before 1930, in this country, we were all Muslims. But in 1930, the colonizers, the French, wanted to divide us and they created something, called the *Dahir berber*, where they divided people. They said, “If you are Berber, Amazigh, then you don’t have to follow the Sharia. You can follow your civil code.” And then all Moroccans said, “No. We are Muslims. We can not be divided.” It was also used by the nationalists to struggle for independence. But anyway, 1930 was a very interesting date, because from there until now we have become Moroccan. It is no longer Muslim but Moroccan identity. You can be Arab, Berber, whatever, but you are Moroccan. That was very important. But now after independence Morocco wanted to be part of the big *Umma*, the *Arab umma*. So they wanted to have one language, one king and one *Allah* (one god). So your identity was then Muslim but also Arab, because those were in the constitution. But Berber identity was then like marginalised. Then in the 1980s – with opening, democratisation and cultural rights – Berber identity again began to circus. Now people want cultural rights, linguistic rights. Everything is cultural rights: your language, your religion, and so on.

From my point of view, if you look at the history of the development of identity in Morocco, I think it is absolutely important for development. Now, if you tell the youth, the young people, that we take out Berber identity we will have problems. Even the king in his speech, where he said we will reform after the 20<sup>th</sup> of February<sup>30</sup>, the first thing he said is “cultural diversity should be reflected in the constitution”. So he enforces. I think it is important that the decision makers are aware of cultural identity. You can not ignore it.

**And can you tell me something about the language?**

In Morocco we don’t have an ethnic problem; we have a language problem, a communication problem. Because in Morocco we have people who speak Berber and people who don’t speak Berber, who speak Arab. People who speak Berber speak Arab, but people who speak Arab, not necessarily speak Berber. So you are Berber, if you speak the language in this country. So your language identity is also your cultural identity. Although everybody is Berber, some of us became arabized. This is history. Now languages are very important. In Morocco there is a multilingual culture. The more languages you speak, the better it is for you. Why? Not like in the Middle East, where languages are just pushed by religion and we have only Islam. Not like in Palestine, the East in general, where each religion is fighting the other one and the language goes with the religion. Here if you are multilingual it is good. It opens doors for you. You climb socially and it is a good thing. In the Middle East, people who know many languages don’t always use them. Because when you use a language you also use a religion.

---

<sup>30</sup> Als „20. Februar“ wird jene Protestbewegung bezeichnet, welche zu den Demonstrationen des arabischen Frühlings in anderen arabischen Ländern zählt. Sowie die Bezeichnung Yasmin-Revolution für andere arabische Länder verwendet wurde, wurde in Marokko für die Demonstrationen die Bezeichnung 20. Februar eingeführt, das sich auf die erste Demonstration, welche am 20. Februar stattgefunden hat bezieht und seit dem immer wieder Proteste statt finden.

There is competition between religions which is reflected on the competition between languages. So here it doesn't mean that there is no competition between languages. Languages here compete for symbolic power. Written Arabic is not a mother tongue, but it is the language of history, of the mosque, of the government, the media, etc. French is the language of school, Arabic also. It is the language of business, of the military and so on. Berber is still the language of the private field, the whole majesty. Moroccan Arabic is the *lingua franca* that everybody speaks. So languages compete for symbolic power, but there is no conflict, no war between languages. There is competition for more symbolic power but not war. So like for example, I am Berber, which is true. Berber is my mother tongue. So if I speak Written Arabic and French it means I am educated. If I speak English, it is good, because it means that I know another language. It is good, because I like all the languages. But if you are a politician and you are conservative, then you don't want Berber. There is no holy book behind it. And if you use a lot of Berber you will be hybrid, but politicians want to purify.

**Does it depend on the language if you have access to education, which would furthermore be a development factor?**

Access to education is interesting. Berbers are rich and poor people. You have rich and poor Arabs. It is not a question of class. It is a question of prestige. Arabic, there was the Koran behind it, the religion, Islam. Berber, well, all Berbers are Muslim. Even if they don't speak Arabic, and spoke Berber first, they became more attached to religion than the Arabic speaking population.

Access is whether you have money or not. It is not what language you speak.

**There is also the gender aspect. There are more illiterate women than men.**

The official statistics are around 60 per cent. In the rural area it is almost 100 per cent. There is high illiteracy among women, more than men. In rural areas the people prefer to get married their daughters. They don't have enough money for books, sometimes schools are very far, the teachers are male, no electricity, sometimes darkness and they children are afraid of being raped or something. So they have all these worries, which are legatine. They also want to exploit the little girl. She has to help her mother. She does a lot of work at home and then she marries. For the father it is good to get her married and to get rid of her. Boys have more education. They have much better access. In urban areas it is even better, because girls have better access to education in urban than in rural areas.

**There is one national identity, the Moroccan. But identities are always plural. Can you tell me something about plural identities in Morocco?**

Identities are always plural. Like myself I feel I have many identities. I can be national, I can be Berber, I can be modern and I can be intellectual. The national identity - the Moroccan identity - I think it is for everyone. There are different identities if you add language. It is not about what language you speak but what language you feel affiliated to. Like I feel more Berber than Arab, although I know Arabic and I was raised bilingual. But I feel more Berber, because it is my mother tongue and I speak it at home. I am proud of Arabic, because the religion is in Arabic. Now French is also positive connoted, because it is modern. When you speak French it means you are well educated. People have a good attitude towards women who speak French.

**What importance for the construction of identity had the French protectorate and the struggle for independence?**

We had our struggle for independence for a long time. After the independence people chose the Arabization in school as a reaction to the lack of identity. So they said, "We want to have everything in school in Arabic." But these are the traditions of the conservative. But then the modernists said "No. We can not survive with Arabic alone. This is a modern world. And French opens the door to the modern world." So French was our second language. It is very strong political issue. You even can't find a job without French. If you don't speak French you will not get a job. Just to show you the importance of French.

We had this struggle with identity. I would say we have a bilingual identity. If you look at our homes, our clothes, our speech, it is most traditional. I am one of the very few people who also uses English in writing. But most of our writers and intellectual write in Arabic or French. So we are still struggling with that. But we are also pragmatic. So you see these women completely veiled but they want their children to learn languages, because they are pragmatic.

A child can not have a job without a foreign language.

**Morocco is a migration country. Do hybrid identities exist?**

There are generations of migration. I would say that for migrants - for people who live in Europe – they have hybrid identities. They want both. Some of the people who move from rural to urban areas have this hybrid identity also. They have roots in the rural area, but they are also urban.

I think because of our geographical position a lot of things are hybrid, like the language, the dress, cooking, arts, in our speech, we mix. Hybridity has always existed.

**In the new Constitution the Berber will be mentioned and respected. Do you think that political steps concerning the cultural identity will have a positive effect on the social and economic development?**

I think it is a difficult question, because when you hear the debate on the television and read it in the newspapers, people do not agree - even the Berbers - that everything should be like that. But this is my personal opinion, I am not a politician; I think it is good to have Berber in the constitution. It is the oldest language and everything that makes us Moroccan and not Middle Eastern. Language is the Berber aspect. I think if you are a democrat, believe in democracy and diversity, it is better maybe not to force abrupt implementation, but making Berber an official language gradual, step by step. Because it is very difficult to take a language which is not written, it is just in primary school, there is no literature behind it, to have it become an official language. If you have an official language you have a lot of other responsibilities with it. You have to write everything in Berber and Arabic. You have to have it everywhere. I think it is good to have these things gradually. But I am against excluding it from the constitution.

**Can the difference between the rich and the poor people in Morocco be seen as a difference between the rural and the urban area?**

What divides Moroccan women and Moroccans in general are six things:

1. your geographical origin: if you are urban or rural; place division
2. your class: if you are from the upper or lower, there is also a very poor class
3. whether you have a job or not.

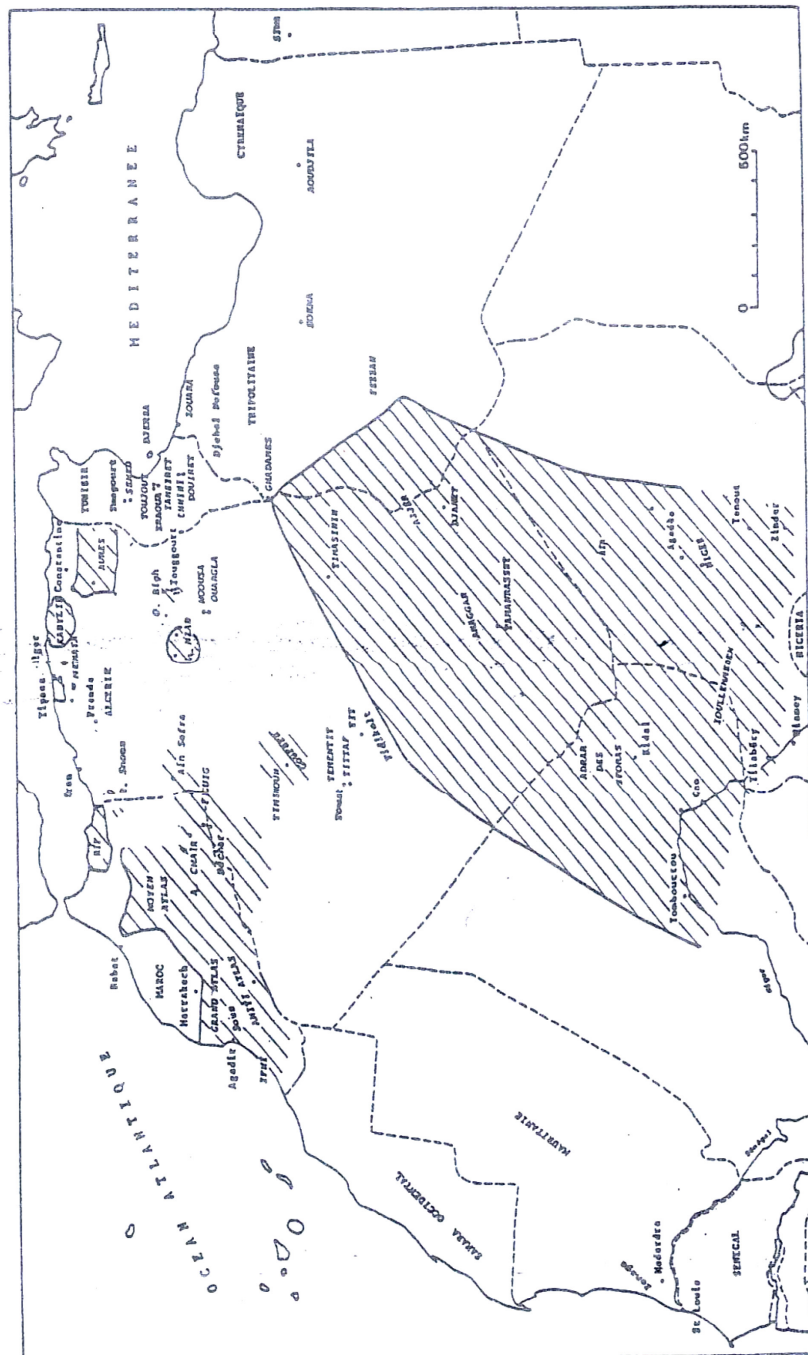
4. whether you have education
5. your linguistic skills
6. your social status: especially if you are a woman, are you married/not married, are you a widow/divorced?

These things divide people deeply in culture. It creates subcategories. But the big division is between rural and urban. But things are not that simple. Everything is complex. Inside the urban area you have to look at different things. If you are urban, you have more choice in life. If you are married, you have more choice. If you are urban and married means that you have more choice. To have education and being urban, these things are a link.

Identity is also changing due to the globalization and new media.

## Anhang II: Berberophone Gebiete des Maghreb

### Berberophone Gebiete des Maghreb



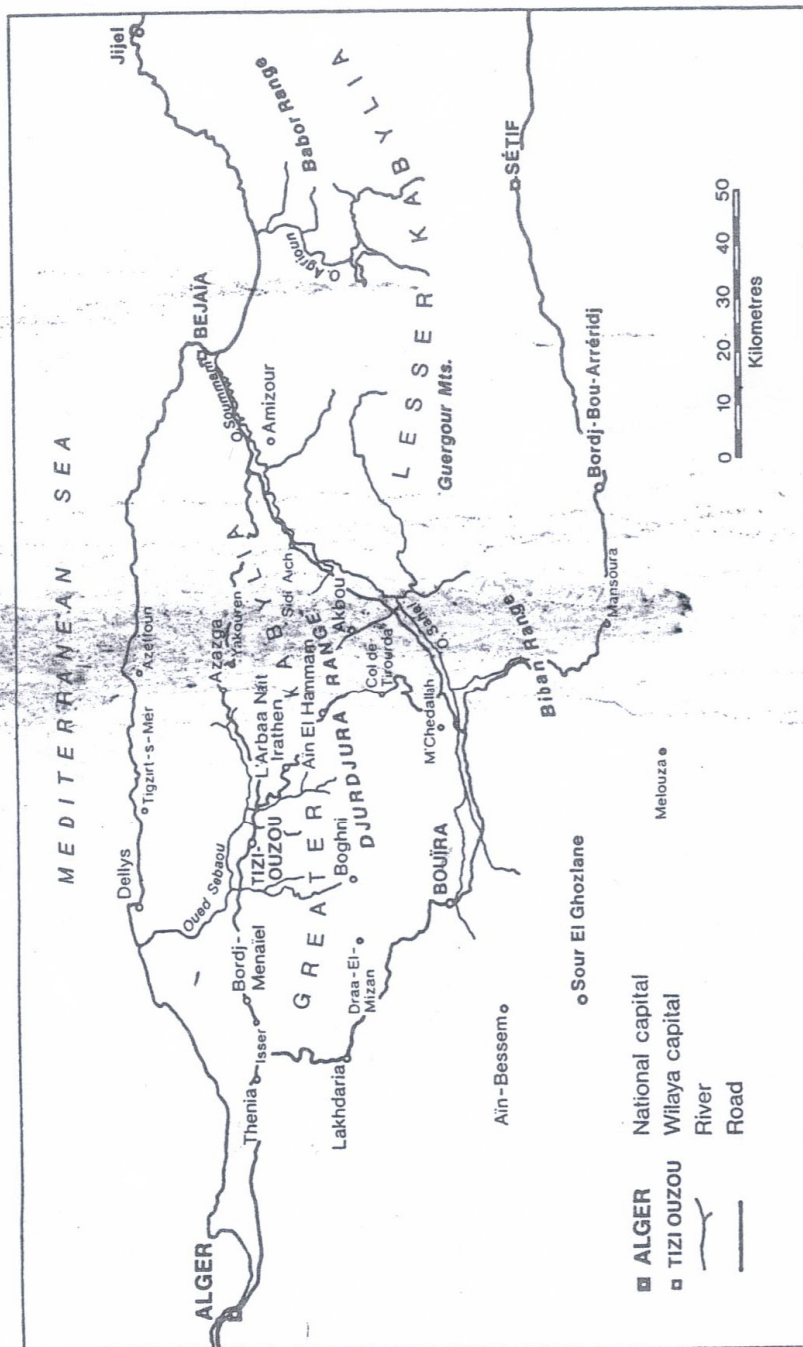
Quelle: Salem Chaker, Berbères Aujourd'hui, Paris 1989

(Kratchowil 1996: 251)



### Anhang III: Große und Kleine Kabylei

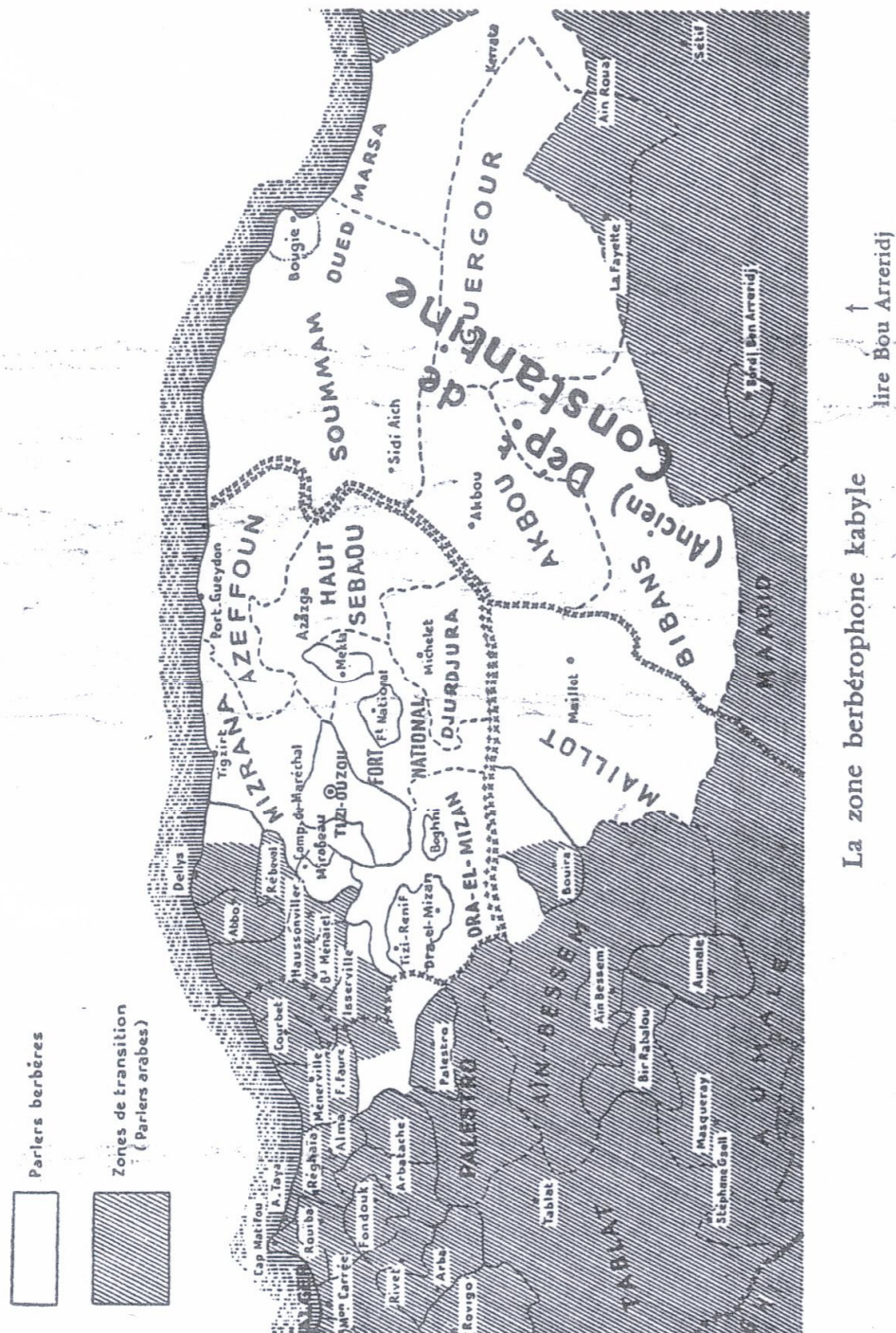
#### Große und Kleine Kabylei



Quelle: Hugh Roberts, Towards an understanding of the Kabyle question in contemporary Algeria, in: Maghreb review, sept.-oct. 1980, S. 115

(Kratchowil 1996: 252)

# Anhang IV: Berberophone Sprachraum in der Kabylei



(Kratchowil 1996: 253)

## ***Anhang V: Zusammenfassung***

Ziel dieser Arbeit ist es die entwicklungspolitische Bedeutung kultureller Identität im Maghreb zu analysieren. Ich beschränke mich dabei auf die beiden Länder Marokko und Algerien. Die Fragestellung inwieweit Kultur und kulturelle Identität entwicklungspolitische Relevanz in Nordafrika haben bildet den Kern der Arbeit. Inwieweit können sich kulturelle Identitäten auf Probleme wie Unterentwicklung und soziale Ungleichheit auswirken? Können entwicklungspolitische Themen und Probleme, wie Analphabetismus und ländliche Armut durch die Abgrenzung von Identitäten beeinflusst oder verstärkt werden? Inwieweit entstehen diese Probleme aufgrund innergesellschaftliche Differenzierungen und Fremdeinflüsse von außen und welche Maßnahmen können ergriffen werden um diese Probleme zu mindern oder lösen?

Der Themenbereich dieser Arbeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf die kulturelle Identität im Maghreb. Im ersten Teil der Arbeit soll eine Verbindung zwischen Kultur und Entwicklung geschaffen werden und die Konstruktion von Identität im Allgemeinen näher betrachtet werden, sowie auch aktuelle Themen wie Interkulturalität und Hybridität miteinfließen. Das zweite Kapitel befasst sich mit der Konstruktion von kultureller Identität im Orientalismuskurs. Wie wird Identität im politischen und epistemischen Orientalismus konstruiert? Was bedeutet eine arabisch-islamische Identität? Welche Faktoren haben Einfluss auf die Identitätskonstruktion? Was bedeutet *Orient* und *Orientalismus* und welchen Einfluss hat Fremd- und Selbstwahrnehmung auf den Identitätsfindungsprozess? Diese Fragestellungen werden in den folgenden Kapiteln, nämlich der kulturellen Identität im Maghreb und ihrer entwicklungspolitischen Relevanz weitergeführt. Im Maghreb als Teil des Orients, aber dennoch am Rande der arabisch-islamischen Welt und seiner Nähe zum Okzident waren mitunter auch andere Faktoren wie etwa der Kolonialismus wesentlich für die Konstruktion von Identität. Auf nationaler Ebene definieren sich die maghrebinischen Staaten als arabisch-islamisch, innerhalb der arabisch-islamischen Welt stellen sie aufgrund der Nähe zum Okzident den Westen dar. Aufgrund der Gesellschaftsstruktur (ein hoher Bevölkerungsanteil ist berberisch) sind andere Identitätsmerkmale und –gruppen als im Orient vorzufinden. Es entstehen dadurch auch andere Probleme, wie Analphabetismus und Armut, die auch auf das Stadt-Land-Gefälle zurückzuführen sind. Unterentwicklung ist im Maghreb nicht unbedingt ein koloniales Produkt, das durch Fremdeinflüsse entstanden ist, sondern beruht ebenso auf sozialer, sprachlicher und ethnischer Differenzierung innerhalb der Gesellschaft.

Methodisch werde ich anhand der Diskursanalyse vorgehen und an das Thema auf verschiedenen Ebenen herangehen. Die Kernfragestellung der entwicklungspolitischen Relevanz kultureller Identität im Maghreb soll durch die Verschränkung der drei Diskursstränge (*Konstruktion kultureller Identität*, *Orientalismus* und *Internationaler Entwicklung*) auf der lokalen Ebene des Maghrebs analysiert werden.

## ***Anhang VI: Summary***

The aim of this thesis is to analyse the developmental impact of cultural identity in the Maghreb. My analysis is limited to the countries Morocco and Algeria. The main question in my work is the impact of cultural identity on development politics in North Africa? How far do cultural identities affect problems of underdevelopment and social inequality? Can problems and topics concerning underdevelopment, such as illiteracy and rural poverty be influenced or increased by the differentiation of identities? How far develop these problems out of intersocial differentiation or external effects? Which measures can be taken to decrease or solve these problems?

The topic of this work is not just limited to the cultural identity in the Maghreb. In the first part the relation between culture and development, as well as the construction of identity in general is analysed. Also topics like interculturality and hybridity are incorporated in the first part.

The second chapter deals with the construction of cultural identity in the discourse of orientalism. How is identity in the political and epistemic discourse of orientalism constructed? What does arabic-islamic identity mean? What factors have an impact on the construction of identity? What does *orient* and *orientalism* mean and what effect have self and social apperception on the process of the construction of identity? These questions will be continued in the following chapters concerning the cultural identity in the Maghreb and its impact on development politics.

In the Maghreb, which is part of the Orient but at the border of the arabic-islamic world close to the Occident, other factors such as colonialism were important for the construction of identity. At the national level the North African states declare themselves as arabic-islamic states, but in the arabic-islamic world they are considered as the occident and west due to their closeness to Europe. Due to the different social structure (high percentage of the population is berber) other groups of identities exist in North Africa than the Orient. This different social structure also leads to other problems, as illiteracy and poverty in rural areas. Underdevelopment in the Maghreb is not just a product of colonialism, but grew out of social, linguistic and ethnic differentiation in the society.

Methodically I will use the discourse analysis in my work and analyse the topic on different levels. The main question about the impact of cultural identity on development politics in the Maghreb shall be analysed by connecting the three discourse lines (*construction of cultural identity, orientalism and international development*).

## ***Anhang VII: Lebenslauf***

- 30.10. 1986 geboren in Wels, Oberösterreich.
- 1993-1997 Volksschule in Allhaming
- 1997-2005 Wirtschaftskundliches Realgymnasium der Franziskanerinnen in Wels.
- 2005-2006 EFD (Europäischer Freiwilligen Dienst) in einem Kinderheim in Frankreich (Guebwiller, Elsass).
- SoSe 2008 Auslandssemester an der Universidad de Cantabria in Spanien (Santander).
- Seit 2008 Individuelles Diplomstudium der *Internationale Entwicklung* an der Universität Wien. Zweitstudium und Spezialisierung auf den Studiengang der *Orientalistik*.
- SoSe 2010 Volontariat an der österreichischen Botschaft in Marokko (Rabat).