

Abderrahmane Ammar

# RELIGION UND IDENTITÄT

Junge Marokkaner in Deutschland –  
das Beispiel Frankfurt



[transcript] global | local Islam

**Aus:**

*Abderrahmane Ammar*

**Religion und Identität**

**Junge Marokkaner in Deutschland – das Beispiel Frankfurt**

Dezember 2020, 110 S., kart., 1 SW-Abb., 21 Farbabb.

29,00 € (DE), 978-3-8376-5528-5

E-Book:

PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5528-9

Identität und Religion: Gibt es einen Unterschied zwischen der religiösen Identität junger Marokkaner\*innen in Marokko und marokkanisch-stämmiger Jugendlicher in Deutschland auf der Ebene von Theorie und Praxis, auf der Ebene von Text und Realität? Fühlen sie sich frei von der Autorität des Textes und der Tradition oder halten sie sich daran? Abderrahmane Ammars quantitative Studie in marokkanischen Vereinen und Moscheen in Frankfurt zeigt, dass die individuelle und die kollektive Identität im islamischen Kontext nicht nur vom Glauben, von Geboten und Verboten beeinflusst wird, sondern – ganz im Sinn der »situativen Identität« nach John Waterbury – zu einem großen Teil auch von der lokalen Kultur sowie den Bräuchen und Traditionen aus der vor-islamischen Zeit.

**Abderrahmane Ammar** (Dr.), geb. 1982, Islamwissenschaftler und Soziologe, arbeitet in Berlin als TV-Journalist.

Weitere Informationen und Bestellung unter:  
[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5528-5](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5528-5)

# Inhalt

---

<b>1. Einleitung</b> .....	9
1.1 Von der »originalen Identität« zur »Patchwork-Identität« .....	10
1.2 Subjekte fühlen sich »entbettet« .....	12
1.3 Entgrenzung individueller und kollektiver Lebensmuster .....	13
1.4 Erwerbsarbeit wird als Basis von Identität brüchig .....	13
1.5 »Multiphrene Situation« als Normalerfahrung .....	14
1.6 »Virtuelle Welten« als neue Realitäten .....	14
1.7 Das Zeitgefühl erfährt »Gegenwartsschrumpfung« .....	15
1.8 Pluralisierung von Lebensformen .....	15
1.9 Veränderung der Geschlechterrollen .....	16
1.10 Verändertes Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft .....	16
1.11 Individualisierte Formen der Sinnsuche .....	17
<b>2. Identität im islamischen Kontext</b> .....	21
2.1 Die religiöse Dimension der Identität .....	21
2.2 Individuelle Identität und kollektive Identität .....	22
2.3 Die kulturelle Dimension der islamischen Identität .....	23
<b>3. Herausforderungen an die Identität bei Marokkanern in Deutschland</b> .	25
3.1 Die Merkmale der marokkanischen Identität .....	26
3.2 Die Frage der Identität in der marokkanischen Gesellschaft .....	27
3.3 Merkmale der marokkanischen Identität .....	29
3.4 Der Salafi-Diskurs .....	31
3.5 Der arabisch-nationalistische Diskurs .....	32
3.6 Der Diskurs des politischen Islam .....	34

3.7	Der Amazigh-Diskurs .....	35
<b>4.</b>	<b>Untersuchungen zur Religiosität muslimischer Jugendlicher in Deutschland</b> .....	<b>37</b>
4.1	Geschichte der marokkanischen Migration nach Deutschland .....	38
4.2	Die erste Generation .....	39
4.3	Die zweite Generation .....	40
4.4	Die dritte Generation .....	41
<b>5.</b>	<b>Muslime in Deutschland</b> .....	<b>43</b>
<b>6.</b>	<b>Die religiöse Praxis</b> .....	<b>45</b>
6.1	Gebet .....	45
6.2	Moscheebesuch .....	48
6.3	Fasten im Ramadan .....	50
6.4	Tarāwīh-Gebete .....	53
6.5	Memorieren des Korans .....	53
6.6	Quellen des religiösen Wissens .....	56
6.7	Anwendung der Scharia .....	58
6.8	Der politische Islam .....	59
6.9	Almosengabe .....	62
6.10	Pilgerfahrt .....	67
6.11	Ehen mit Nicht-Muslimen .....	68
6.12	Homosexualität .....	69
6.13	Meinung über militante Gruppen .....	71
6.14	Der Islam als Lösung für die Probleme der Muslime und der Welt .....	72
6.15	Andere auffordern, zum Islam zu konvertieren .....	73
<b>7.</b>	<b>Die Identität</b> .....	<b>77</b>
7.1	Zur Lage der in Deutschland geborenen Jugendlichen .....	80
7.2	Zur Lage der in Marokko geborenen Jugendlichen .....	81
7.3	Religiöse vs. nationale Identität .....	82
7.4	Der Islam als Teil der deutschen Identität .....	86
<b>8.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b> .....	<b>93</b>

<b>Anhang</b> .....	101
Quellen .....	101
Webseiten .....	104

# 1. Einleitung

---

Es vergeht kaum ein Tag, an dem in den Medien und der Politik nicht über den Islam und die Muslime gesprochen wird. Das Thema wird oft mit Integrations- und Identitätsfragen verbunden. Die Zahl derer, die salafistischen Bewegungen angehören oder mit ihnen sympathisieren, nimmt zu. Die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört, wird häufig gestellt und auf unterschiedliche Weise beantwortet.

Zu den etwa 4,5 Millionen Muslimen in Deutschland gehören auch Marokkaner, deren Zahl laut Statistiken 76.200 erreicht hat.<sup>1</sup> In der vorliegenden Arbeit werden unterschiedliche Aspekte der Religiosität unter marokkanischen Jugendlichen und jungen Deutschen mit marokkanischen Wurzeln untersucht: ihre religiöse Praxis, deren bewussten und unbewussten Motive und Funktionen sowie ihre Auswirkungen auf politische Entscheidungen und Identitätsfragen, weil die Religiosität mehrere Bedeutungen und Funktionen hat und nicht nur reine Rituale und Überzeugungen betrifft. Eine davon ist die Selbstreferenz.<sup>2</sup>

Es geht auch um die Frage, ob die Religiosität und die Identitätsfragen Einflüsse aus der Heimat der Eltern haben oder ob es sich um neue und individuelle Formen handelt, die sich von den traditionellen Mustern entfernen und Einflüsse von westlichen Kulturen aufweisen.

Über die Religiosität der Marokkaner in Deutschland gibt es kaum Studien. Die meisten Studien über Muslime in Deutschland konzentrieren sich auf die Mehrheit der türkischen Einwanderer. Das führt

---

1 Statistisches Bundesamt: *Statistisches Jahrbuch 2018*.

2 Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a.M. 2002, S. 13.

dazu, dass Ergebnisse verallgemeinert und kulturelle Besonderheiten nicht berücksichtigt werden. Als theoretischen Rahmen des Projekts werde ich den Begriff »Patchwork-Identität« von u.a. Heiner Keupp und den der »situativen Identität« von John Waterbury<sup>3</sup> nutzen.

Bei der Erforschung des religiösen Verhaltens bei jungen Menschen ist es notwendig, quantitative und qualitative Studien zu kombinieren.<sup>4</sup> Meine Vermutung ist, dass die Marokkaner in Deutschland Angst haben, sich nicht konform zu verhalten. Ihr Verhalten richtet sich aber in erster Linie nach den Machtverhältnissen und den zur Verfügung stehenden Ressourcen.

Diese Arbeit ist die deutsche Zusammenfassung meiner Dissertation, die unter dem Titel *Religiöses Verhalten und Fragen der Identität unter jungen Marokkanern in Deutschland – Das Beispiel Frankfurt* vorgelegt und an der Universität Marburg und Marrakesch verteidigt wurde. Neben einem theoretischen gibt es dort einen qualitativen und einen quantitativen Teil, von denen hier nur der quantitative vorgestellt wird. Hierfür wurden in den marokkanischen Vereinen und Moscheen in Frankfurt insgesamt 300 Fragebögen verteilt (Zufallsstichprobe: 60 % Frauen und 40 % Männern zwischen 18 und 35 Jahre).

## 1.1 Von der »originalen Identität« zur »Patchwork-Identität«

In dem Buch *Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* von Heiner Keupp vergleicht dieser die Ressourcen folgendermaßen: »In früheren gesellschaftlichen Epochen war die Bereitschaft zur Übernahme vorgefertigter Identitätspakete das zentrale Kriterium für Lebensbewältigung. Heute kommt es auf die individuelle

---

3 John Waterbury: *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*, Columbia University Press, New York 1970.

4 Heinz Streib/Carsten Gennerich: *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim 2011, S. 32.

Passungs- und Identitätsarbeit an, also auf die Fähigkeit zur Selbstorganisation, zum »Selbsttätig werden« oder zur »Selbsteinbettung.«<sup>5</sup>

Keupp fügt hinzu, dass die Moderne für das Leben des Menschen laut Peter Berger einen großen Schritt weg vom Schicksal hin zur freien Entscheidung bedeute.<sup>6</sup> Diese freien Entscheidungen sind ein Zeichen von dem, was Adorno »das Ende des Identitätszwanges« nennt.<sup>7</sup> Es handelt sich um das Streben nach »einer individuellen Souveränität gegenüber äußeren Zwängen in einer Gesellschaft, die von Klassenunterschieden bestimmt war und nicht allen Menschen dieses Recht auf Lebens-Souveränität einräumen kann.«<sup>8</sup> Vor allem in der Spätmoderne sei »die soziale Welt pluraler und widersprüchlicher (...) nunmehr ist Flexibilität zum Zauberwort von Krisenlösungen geworden.«<sup>9</sup> Diese Situation führt zu einem neuen Menschentypus: »So entsteht der Menschentyp des flexiblen Menschen, der sich permanent fit hält für die Anpassung an neue Marktentwicklungen, der sich zu sehr an Ort und Zeit bindet, um immer neue Gelegenheiten nutzen zu können. Lebenskohärenz ist auf dieser Basis kaum mehr zu gewinnen.«<sup>10</sup>

Diese Flexibilität hat das Ziel, ein Gleichgewicht zwischen der »Innenwelt« und der »Außenwelt« herzustellen. Deswegen erscheinen die Entscheidungen widersprüchlich. Der französische Philosoph Michel de Montaigne (1533-1592) beschreibt diese Situation so:

»Ich gebe meiner Seele bald dieses, bald jenes Gesicht, je nach welcher Seite ich sie wende. Wenn ich unterschiedlich von mir spreche, dann deswegen, weil ich mich als unterschiedlich betrachte. Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgen-

---

5 Heiner Keupp: *Ohne Angst verschieden sein können – Riskante Chancen in einer postmodernen Gesellschaft*. Vortrag. Jahrestagung des dvb am 12. Oktober 1997 in Seeheim-Jugenheim, URL: [www.mitglieder.dvb-fachverband.de/fileadmin/medien/scripte/Keupp\\_97.pdf](http://www.mitglieder.dvb-fachverband.de/fileadmin/medien/scripte/Keupp_97.pdf) (letzter Zugriff 15. 7. 2019), S. 4.

6 Peter L. Berger: *Sehnsucht nach Sinn: Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a. M. 1994; Keupp: *Ohne Angst verschieden sein können*, S. 50.

7 Adorno (1967), S. 275, zit.n. Keupp, S. 17.

8 Keupp, S. 21.

9 Keupp, S. 277-281.

10 Keupp, S. 14.



den Form. (...) Von allem sehe ich etwas in mir, je nachdem, wie ich mich drehe; und wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Inneren dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, ja in seinem Urteil darüber. Es gibt nichts Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. (...) Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, dass jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen.«<sup>11</sup>

Und in seinem Buch *Fröhliche Wissenschaften* äußert sich Friedrich Nietzsche zum Thema sogar in Gedichtform: »Scharf und milde, grob und fein, vertraut und seltsam, schmutzig und rein, der Narren und Weisen Stelldichein: dies Alles bin ich, will ich sein, Taube zugleich, Schlange und Schwein!«<sup>12</sup>

Als Gründe und Motivationen für die Entstehung dieser neuen Art von Identität als Merkmal der modernen Gesellschaft schildert Keupp neun Faktoren, die er als Umbruchserfahrungen in den spätmodernen Gesellschaften ausmacht.

## 1.2 Subjekte fühlen sich »entbettet«

Zusammengefasst ist damit gemeint, dass viele Menschen in der Phase der Modernisierung über eine Art »ontologische Bodenlosigkeit« verfügen.<sup>13</sup> Der Begriff »Entbettung« geht auf Anthony Giddens zurück. Damit meint er: »Heraushebung sozialer Beziehungen aus

11 Michel de Montaigne (1998), S. 167f., zit.n. Keupp, S. 22.

12 Siehe Heiner Keupp: *Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft*, Eröffnungsvortrag am 18. April im Rahmen der 60. Lindauer Psychotherapiewochen 2010, URL: [www.lptw.de/archiv/vortrag/2010/keupp-vom-ringen-um-identitaet-in-der-spaetmodernen-gesellschaft-lindauer-psychotherapie-wochen2010.pdf](http://www.lptw.de/archiv/vortrag/2010/keupp-vom-ringen-um-identitaet-in-der-spaetmodernen-gesellschaft-lindauer-psychotherapie-wochen2010.pdf) (letzter Zugriff 11. 12. 2018).

13 Keupp, S. 47.

ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung«. <sup>14</sup> Auch viele der politischen und wirtschaftlichen Krisen und Transformationen, die die Welt erlebt, wie der religiöse Fundamentalismus, der Rechtspopulismus usw., kann man – meiner Meinung nach – als Ausdruck der ontologischen Bodenlosigkeit betrachten.

### 1.3 Entgrenzung individueller und kollektiver Lebensmuster

Mit »Entgrenzung individueller und kollektiver Lebensmuster« meint Keupp, dass viele der Vorstellungen des Menschen, wie die über Erziehung, Sexualität, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und Generationsbeziehungen, den Charakter des Selbstverständlichen verlieren. <sup>15</sup> Dies führt dazu, dass diese Selbstverständlichkeiten problematisiert werden, was die Innen- und Außenwelt destabilisiert. Vieles wird hinterfragt und neue Muster werden ausprobiert. <sup>16</sup>

### 1.4 Erwerbsarbeit wird als Basis von Identität brüchig

Die Arbeit wird zwar von vielen Menschen als »Weg zum Glück« <sup>17</sup> empfunden, aber Arbeit ist kein Garant mehr für eine stabile Identität. Es ist heute schwerer geworden, eine feste Stelle nach den gewünschten Vorstellungen zu finden. Wir leben in einem wirtschaftlichen Feld, in dem Zeitarbeit und Arbeitsvermittlungen eine große Rolle auf dem Markt spielen. Die Arbeitnehmer müssen daher flexibler sein, was bedeutet, heute noch in einer Schokofabrik zu arbeiten, die Woche darauf in einer Autofabrik und einige Wochen später wiederum für eine Weile zuhause bleiben zu müssen, weil keine Arbeit für einen da ist. Diese Situation

---

14 Anthony Giddens: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 31999, S. 33.

15 Keupp, S. 47.

16 Unter den Migranten, vor allem unter denen, die aus orientalischen Ländern stammen, werden andere Erfahrungen gemacht.

17 Keupp, S. 48.

führt zu Frustration, nicht nur, weil man nicht die Arbeit ausübt, die man möchte, sondern auch, weil der Arbeitsplatz befristet und unsicher ist.

## 1.5 »Multiphrene Situation« als Normalerfahrung

Man macht jeden Tag viele Erfahrungen, die komplex sind und sich in kein »Gesamtbild mehr fügen«.<sup>18</sup> Zu dieser Komplexität gehört auch der Multikulturalismus, der durch Zuwanderung immer mehr zunimmt. Die dadurch entstandene Situation bezeichnet der Psychologe Kenneth J. Gergen als »Multiphrenie«: »Mit ›Multiphrenie‹ wollte ich vor allem unsere derzeitige Erfahrung beschreiben, welche beschreibt, dass wir immer stärker Teil eines wachsenden Netzwerkes von Beziehungen werden, von direkten zwischenmenschlichen, aber auch von elektronischen und solchen aus zweiter Hand.«<sup>19</sup>

Auch unter den Migranten in Deutschland zum Beispiel treffen sich viele Kulturen – christliche, muslimische, jüdische und noch weitere. Dazu kommen Migranten, die den wechselseitigen Feindschaften und Vorurteilen beeinflusst sind: Araber, Türken, Perser usw.

## 1.6 »Virtuelle Welten« als neue Realitäten

In den Zeiten von Internet und Digitalisierung entstehen viele »virtuelle Gemeinschaften«<sup>20</sup>, sei es aus beruflichen, politischen, wirtschaftlichen oder familiären Gründen oder nur zum Spaß. Es werden viele Inhalte und Informationen ausgetauscht, welche die Realität und die Wahrnehmung der Außenwelt beeinflussen. Die virtuelle Welt wird auch von Fundamentalisten und Populisten aller Couleur benutzt, um Nachrichten und Ideen zu verbreiten und dadurch Menschen für sich zu mobi-

---

18 Keupp, S. 48.

19 Gergen (1994), S. 36, zit.n. Keupp, S. 49.

20 Keupp, S. 49.

lisieren. Die virtuelle Welt und ihre Gemeinschaften werden vor allem auch durch neue Technologien wie Smartphones und Applikationen unter den jüngeren Generationen verbreiteter und beliebter. Mit Blick auf die Familien ist hier u.a. die Rede von »Kommunikationsrissen zwischen Eltern und ihren Kindern, die sich souverän in diesen virtuellen Welten bewegen und aufhalten«. <sup>21</sup>

## 1.7 Das Zeitgefühl erfährt »Gegenwartsschrumpfung«

Mit dem Begriff der »Gegenwartsschrumpfung«<sup>22</sup> meint Keupp, dass die Bezüge des Menschen in der Moderne, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft sich verändern und die »Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigkeit«<sup>23</sup> zunimmt. In der Spätmoderne erreicht die gefühlte Zeit ein höheres Tempo. Der Mensch muss sich dem ständig anpassen.

## 1.8 Pluralisierung von Lebensformen

Die Pluralisierung ist sowohl ein Resultat des gesellschaftlichen Wandels als auch ein Faktor, der zu »unterschiedlichen Alternativen« führt. Daher sei es heute nicht mehr möglich, allgemeine Konzepte vom »guten« und »richtigen« Leben zu formulieren.<sup>24</sup> Keupp nennt als Beispiel die sogenannten Patchwork-Familien, die eine neue Form von Familie sind, welche neben den traditionellen Familien existiert.

---

21 Keupp, S. 49.

22 Der Begriff geht auf Hermann Lübke zurück in seinem Buch *Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin/Heidelberg 1994.

23 Lübke, zit.n. Keupp, S. 50.

24 Keupp, S. 51.

## 1.9 Veränderung der Geschlechterrollen

Hinter diesen Veränderungen stehen vor allem Frauenbewegungen. Frauen übernehmen immer mehr Aufgaben in der Gesellschaft und in der Familie, die von Männern dominiert waren. Zugleich bekommen Männer, ob gewollt oder ungewollt, Aufgaben zugeteilt, die zuvor meist Frauen erledigt haben, sowohl privat als auch öffentlich. Und die »häuslichen Arrangements von Arbeitsteilung, Kindererziehung oder Sexualität werden Themen in politischen Arenen.«<sup>25</sup>

## 1.10 Verändertes Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft

Die traditionellen Muster von Bindungen des Einzelnen zu Gemeinschaften mit gemeinsamen Interessen verlieren ihre Bedeutung. Stattdessen entsteht eine sogenannte »Ego-Gesellschaft«,<sup>26</sup> was aber nicht heißt, dass die Individuen weniger engagiert und verantwortungsbewusst sind. Dieses Risiko bleibt aber bestehen. Bei politischen, religiösen und gesellschaftlichen Themen und Fragen ist es wichtiger geworden, welche Bedeutung diese Fragen für die Personen selbst haben. Erst in zweiter Linie folgt die Gemeinschaft: »Individualisierung bedeutet zunächst einmal die Freisetzung aus Traditionen und Bindungen, die das eigene Handeln im Sinne dieser feststehenden Bezüge in hohem Maß steuern. Die einzelne Person wird zur Steuerungseinheit, und die Begründung ihres Handelns muss ihr sinnvoll und vernünftig erscheinen und darf sich nicht allein auf das ›man‹ traditioneller Normierung berufen.«<sup>27</sup>

Diese Phase findet auch einen intellektuellen Boden, vor allem, wenn es sich um das handelt, was der französische Soziologe Émile Durkheim (1858-1917) kollektives Bewusstsein nennt.

---

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Keupp, S. 52.

## 1.11 Individualisierte Formen der Sinnsuche

Eine Folge der oben genannten Veränderungen in der Gesellschaft ist die individuelle Sinnsuche. Eine große Rolle dabei spielt der Verlust des Glaubens an »Meta-Erzählungen«,<sup>28</sup> was einen »individualisierten Sinn-Bastler« erzeugt.<sup>29</sup> Viele »absolute Wahrheiten« werden bezweifelt und infrage gestellt, weil im Laufe der Zeit immer neue Erkenntnisse und Resultate gewonnen werden, die den alten Versionen widersprechen. Hierdurch »erleben sich die Subjekte als Darsteller auf einer gesellschaftlichen Bühne, ohne dass ihnen fertige Drehbücher geliefert werden«.<sup>30</sup>

Auf politischer und wirtschaftlicher Ebene sind viele Systeme eingeführt worden, die als ideale Formen (Marxismus, Sozialismus, Liberalismus usw.) für die Gesellschaft betrachtet wurden. Viele politische Krisen haben aber gezeigt, dass sie dieses nicht sind. Das gilt auch für andere Bereiche, die für die Sinnstiftung wichtig sind, wie die Religion und die Religiosität. Der Glaube an Gott, das Paradies und die Hölle, das Leben nach dem Tod bzw. das ewige Leben etc. hat nicht mehr die gleiche Bedeutung wie früher, und oft hat er sogar gar keine Bedeutung mehr.<sup>31</sup> Die von Keupp erwähnten Faktoren reichen aber nicht aus, um eine Art Patchwork-Identität zu erzeugen und zu erleben, weil

---

28 Der Begriff geht auf den französischen Philosophen Jean-François Lyotard (1924-1998) zurück. »Le sens général qu'on en tirerait est que le récit de l'histoire universelle de l'humanité ne peut pas être affirmé sur le mode d'un mythe, qu'il doit rester suspendu à un idéal de la raison pratique (la liberté, l'émancipation), qu'il ne peut pas se vérifier sur des preuves empiriques, mais seulement sur des signes indirects, des analogies qui signalent dans l'expérience que cet idéal est présent dans les esprits, et que la discussion de cette histoire est »dialectique« au sens kantien, c'est-à-dire sans conclusion. L'idéal n'est pas présentable dans la sensibilité, la société libre ne peut pas plus être montrée que l'acte libre, et en un sens la tension entre ce qu'on doit être et ce qu'on est restera toujours aussi forte.« Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1988, S. 77.

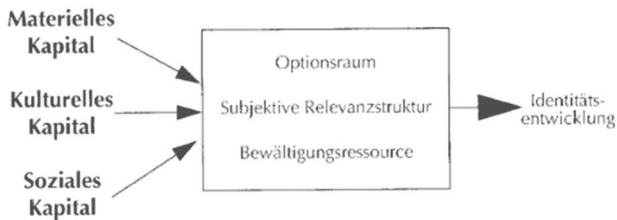
29 Keupp, S. 52.

30 Keupp, S. 53.

31 Die Rede hier ist vor allem vom Christentum im Westen.

die Identitätsarbeit und die Identitätsbildung »nicht einfach der Vollzug eines biologischen Programms [sind]. Es handelt sich vielmehr um einen Entwicklungsprozess, der eng damit zusammenhängt, wie in einer bestimmten gesellschaftlichen Epoche die personale Entwicklung verläuft und gedacht wird.«<sup>32</sup>

*Abb. 1: Kapitalsorten und Identitätsentwicklung – Drei Übersetzungskategorien*



Keupp, S. 202

Die Voraussetzung dafür ist, dass man bestimmte Kriterien erfüllt, die Keupp Ressourcen nennt, nämlich ökonomische, materielle, kulturelle und soziale Ressourcen, die zur Entwicklung einer Identität führen. Dabei beruft sich Keupp auf den Begriff des Kapitals bei Pierre Bourdieu.<sup>33</sup> Aber der Besitz dieser Ressourcen garantiert noch nicht die Identitätsentwicklung. Diese Ressourcen bzw. dieses Kapital würden zuerst in andere Kapitalsorten verwandelt, und erst danach würden Sorten von »äußerem Kapital« in identitätsrelevante Sorten von innerem Kapital verwandelt.<sup>34</sup>

Die drei Varianten, die aus den Sorten von Kapital entwickelt werden, sind: der Optionsraum, die soziale Relevanzstruktur und die Bewältigungsressource:

32 Keupp, S. 70.

33 Keupp, S. 198-202.

34 Keupp, S. 202.

Bei dem Optionsraum handelt sich um ein Netzwerk, in dem sich Personen versammeln und sich über mögliche Identitätswürfe und Projekte austauschen.

Bei der subjektiven Relevanzstruktur geht es um »die Entscheidung, welche identitäts-relevanten Perspektiven ich für meine Person zulasse, erfolgt stets in einem – oft impliziten – Aushandlungsprozeß im sozialen Netzwerk«. <sup>35</sup>

Die Bewältigungsressourcen bieten in Orientierungskrisen Rückhalt und emotionale Stütze.

Im Gegensatz zu Erik H. Erikson, <sup>36</sup> James Marcia und anderen Theoretikern, die eine Frist für die Identitätsbildung gesetzt haben, glaubt Keupp, dass der Mensch in der Moderne und der Postmoderne nicht aufhört, seine Identität aufzubauen, um sich ständig anzupassen. Deswegen vergleicht Keupp diesen Prozess mit einer Baustelle.

Es lässt sich hier fragen, ob die jungen Marokkaner in Deutschland über eine Patchwork-Identität verfügen oder nicht. Wenn das bejaht wird, wäre das ganz normal, weil sie mehr oder weniger unter denselben wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bedingungen leben wie alle anderen Menschen in Deutschland und dasselbe Bildungssystem durchlaufen. Würde es verneint, dann lässt sich ebenfalls danach fragen, woran das liegt.

---

35 Keupp, S. 203.

36 Siehe Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1973.



## 2. Identität im islamischen Kontext

---

### 2.1 Die religiöse Dimension der Identität

Die Identität wird im islamischen Kontext auf zwei Ebenen bestimmt: religiös und kulturell. Auf der Ebene des Ideologisch-Religiösen steht der Islam mit seinen fünf Säulen: Bezeugen, dass es keinen Gott außer Gott gibt und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist, Ausführung des Ritualgebets fünfmal am Tag, Entrichten der Zakat-Abgaben, Fasten im Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka für diejenigen, die es sich leisten können. Ergänzt werden diese Säulen durch die Säulen des Glaubens: der Glaube an Gott und seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten und das Jenseits (den Jüngsten Tag), das Schicksal und das Gute und Böse. Die religiöse Praxis, also die Ausübung der religiösen Pflichten und das Vermeiden von Sünden, bleibt in den Augen vieler Muslime ein wichtiges Kriterium.

Viele Muslime glauben, dass die Vorherbestimmung des Schicksals durch Gott der klare Beweis dafür ist, dass der Mensch in seinem Verhalten und seinen Entscheidungen angetrieben und nicht frei ist. Diese Debatte erreichte ihren Höhepunkt in den Schulen von *ǧabr* (Zwang) und *iḥtiyār* (Wahl). Obwohl diese Debatte heute nicht mehr in derselben Weise geführt wird wie damals, kann man sagen, dass einige ihre Identität eher als Ausdruck von Zwang und nicht von Wahl betrachten. Die Marokkaner gehören meist zur Maliki-Rechtsschule, während die Iraner meist Schiiten sind, die Saudis Hanbaliten bzw. Wahhabiten. Der primäre Faktor für die Wahl der Rechtsschule ist das Geburtsland und die von der eigenen Familie bereits verfolgte Lehre bzw. Rechtsschule.

Auch wenn eine bestimmte Person in der Realität keine religiösen Riten ausübt, sind viele ihrer Verhaltensweise doch eng mit der Kultur der eigenen Familie und des Heimatlandes verbunden.

Ob in arabischen oder nicht-arabischen Gesellschaften, so wird die individuelle und die kollektive Identität im islamischen Kontext nicht nur vom Glauben, von Geboten und Verboten, *ḥalāl* und *ḥarām*, beeinflusst, sondern zu einem großen Teil auch von der lokalen Kultur, den Bräuchen und Traditionen aus der vor-islamischen Zeit. Das religiöse Verhalten der Marokkaner unterscheidet sich von den religiösen Praktiken in der islamischen Welt aufgrund der kulturellen Besonderheiten des Landes. In Marokko koexistierten seit langer Zeit und bis heute verschiedene Kulturen wie Amazigh, Arabisch, Afrikanisch, Alhassania und Jüdisch. Dort werden religiöse Rituale praktiziert, die von diesen Kulturen betroffenen sind, wie zum Beispiel der Glaube an die Rolle der Schreine, der Heiligen und der Mystik.

Die erste Generation marokkanischer Einwanderer ist mit diesen Werten gesättigt, sie hat sie in die Diaspora gebracht und versucht, sie auf ihre Kinder zu übertragen. Hier stellen sich jedoch folgende Fragen: Gibt es einen Unterschied zwischen der religiösen Identität junger Marokkaner in Marokko und marokkanisch-stämmiger Jugendlicher in Deutschland auf der Ebene von Theorie und Praxis, auf der Ebene von Text und Realität? Fühlen sie sich von der Autorität des Textes und der Tradition frei oder halten sie sich daran? Ist es eine Frage der Wahl und der Freiwilligkeit oder des Drucks und des Erzwingens?

## 2.2 Individuelle Identität und kollektive Identität

Die kollektive Identität hat in den islamischen Gemeinschaften eine große Bedeutung, sei es kulturell, religiös oder politisch. Der Koran ruft die Muslime dazu auf, sich zu vereinen, solidarisch zu sein und zusammenzuhalten, um die islamische Gemeinschaft stark zu machen. Hierzu gibt es viele Hadithe des Propheten.

Laut der religiösen Sicht besteht der Vorteil der Gruppe darin, dass sie den Einzelnen vor äußeren Gefahren schützt und die Gruppe die

Möglichkeit der Sünde verhindert. Der Gehorsam des Einzelnen gegenüber der Gruppe kommt vor dem Gehorsam der Gruppe gegenüber dem Individuum, mit Ausnahme des Befehlshabers der Gläubigen (*amīr al-mu'minīn*). Diese Sicht basiert auf der Beschaffenheit der Stämme und der Stammessysteme, die immer noch in allen islamischen Gesellschaften, insbesondere in ländlichen Regionen, bestehen. Diese Sicht geht von der Familie aus, in der der Vater als Herrscher gesehen wird, dem die Kinder und die Ehefrau gehorchen müssen. Obwohl diese Art von Respekt und Gehorsam durchaus positive Aspekte haben kann, gibt es auch negative Aspekte, wenn zum Beispiel Menschen unterdrückt werden, ihnen bestimmte Meinungen oder Entscheidungen aufgezwungen werden und jeder Aufruf zur Befreiung als Rebellion oder Sünde betrachtet und physisch oder moralisch geahndet wird. Generell erfordert die Untersuchung des Identitätsbegriffs die Einbeziehung des Kulturbegriffs, da ein Zusammenhang zwischen kollektiver und kultureller Identität besteht sowie ein Pluralismus, der sie gemeinsam durchdringt.<sup>1</sup>

### 2.3 Die kulturelle Dimension der islamischen Identität

Neben der religiösen Identität des Einzelnen und der Gruppe spielt die nicht-religiöse kulturelle Identität fern von den religiösen Texten eine wichtige Rolle in der Identität der Muslime. Diese Art von Identität ist eher eine nationale und regionale als eine religiöse Identität. Ein saudischer Muslim unterscheidet sich von einem marokkanischen Muslim, und ein marokkanischer Muslim unterscheidet sich von einem chinesischen oder türkischen. Der Grund für diese Unterschiede ist, dass jeder Staat seine eigenen sprachlichen, politischen und historischen Besonderheiten hat, die sich zum Beispiel in der regionalen und nationalen Literatur und Kunst manifestieren.

Auch auf dem Gebiet der religiösen Praxis sind einige Beispiele zu nennen: marokkanische Koranlesung, Gebet auf marokkanische Wei-

---

1 Hasan al-Muğāhid: *Čak Birk* [Jacques Berque], Marrakesch 2012, S. 150.

se auf der Ebene der Melodie, Koranlesung in der Moschee mit lauter Stimme, der Glaube an die Schreine (Heiligtümer) und Heiligen, der Einfluss des Sufismus usw., wie wir bereits erwähnt haben.

Diese Unterschiede und kulturellen Besonderheiten der Muslime halten in der Diaspora an, und der beste Beweis dafür ist, dass die Muslime es meist vorziehen, in den ihnen kulturell am nächsten liegenden Moscheen zu beten. Marokkaner bevorzugen zum Beispiel meist zuerst die marokkanische Moschee, dann die arabische und dann die türkische.

Der Übergang von kultureller und ethnischer Religiosität zu ideologischer Religiosität und umgekehrt bleibt eine Entscheidung, die mit individuellen Erfahrungen und Bedürfnissen des Einzelnen verbunden ist.<sup>2</sup> Diese Behauptung wird durch das Anliegen jeder Gemeinde bestätigt, eine eigene Moschee oder einen eigenen islamischen Verein zu gründen, der sich hauptsächlich an die Menschen des jeweiligen Landes richtet.

In den arabischen und in den türkischen Moscheen werden die Predigten meist auf Türkisch und in den arabischen auf Arabisch gehalten. Während der Feldstudie begegneten wir einem Marokkaner, der wegen seiner Heirat mit einer Türkin dafür sorgt, mit seinen Kindern sowohl in der marokkanischen als auch in der türkischen Moschee zu beten. Für ihn soll der Besuch beider Moscheen seinen Kindern helfen, »die arabische und die türkische Kultur zu verstehen und sich darauf vorzubereiten, in Zukunft mit ihnen umzugehen«.

---

2 Al-Muğāhid, S. 186.

### 3. Herausforderungen an die Identität bei Marokkanern in Deutschland

---

In der Bundesrepublik Deutschland leben heute etwa 7 Millionen Ausländer aus verschiedenen Ländern und mit verschiedenen Religionen. Dazu gehören auch Marokkaner, die seit Anfang der 1960er Jahre meist als Gastarbeiter und seit Ende der 1980er Jahre meist als Studenten nach Deutschland gekommen sind. In der ersten Generation, die zum großen Teil nicht gut ausgebildet und ohne Sprachkenntnisse gekommen war, entstand die Notwendigkeit, für das Praktizieren des islamischen Glaubens und die islamische Erziehung Moscheen und Koranschulen zu schaffen. Laut aktuellen Forschungen<sup>1</sup> versteht sich die Mehrheit der jungen Muslime in Deutschland zwischen 18 und 30 Jahren als sehr religiös. Im Vergleich zu Ergebnissen aus dem Jahr 2000 ist somit der Grad der subjektiven Religiosität deutlich gestiegen.<sup>2</sup> Es ist auch zu beobachten, dass die Zahl der Konvertiten deutlich zunimmt.

Trotz der Einbürgerung vieler Migranten, entweder durch den langen Aufenthalt der ersten Generation oder durch Geburten ab der zweiten Generation, bleibt die Frage nach der Identität und dem Kontakt zur deutschen Gesellschaft ein kompliziertes Thema.

---

1 Darunter die Studie des Bundesministeriums des Innern Lebenswelten junger Muslime in Deutschland: Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland, März 2012.

2 Ebd.

Das religiöse Verhalten und die Identität wurden bei Marokkanern, wie auch bei anderen Migranten, durch die Erfahrungen der Vorfahren in den Herkunftsländern beeinflusst und an die Nachkommen weitergegeben.

### 3.1 Die Merkmale der marokkanischen Identität

Marokko ist für seine soziale und ethnische Vielfalt bekannt. Der französische Soziologe Paul Pascon (1923-1985) beschrieb die Gesellschaft des Landes als eine »zusammengesetzte Gesellschaft« (*société composite*).<sup>3</sup> Laut Pascon ist das aber ein allgemeines Merkmal von »fragilen Gesellschaften«, die durch Instabilität gekennzeichnet sind:

»Le pouvoir politique appartiendrait au sénat oligarchique et gérontocrate qui réunit à chaque occasion au cours de longues palabres

---

3 »La société marocaine est d'abord divisée, dans son corps moyen, en segments, supportant une sous-segmentation modérée (ethnie, région, villes, fraction, village, lignages, secteurs économiques, ateliers ...). Représentons ces segments par des colonnes verticales qui visualisent des solidarités verticales. Mais ces colonnes sont divisées par des lignes, qui ne les franchissent pas. Ces lignes fragmentent les segments en catégories hiérarchiques (dominants/dominés, propriétaires/sans terre, hommes/femmes, âgés/jeunes) et visualisent des solidarités catégorielles horizontales à l'intérieur du segment, c'est-à-dire sans pouvoir se coaliser à travers les segments. La société marocaine est aussi divisée en catégories socio-économiques confinant à la formation de classes (patrons de l'industrie, grands propriétaires terriens modernes, grandes familles citadines de l'entreprise et du commerce, artisans, commerçants, tenanciers, ouvriers ...). Représentons ces classes par des cases horizontales qui visualisent des solidarités latérales. Mais ces cases sont divisées par des lignes qui ne les franchissent pas. Ces lignes fragmentent les classes en catégories segmentaires (régions, ethnies, entreprises, familles ...) et visualisent des solidarités de voisinage ou biologiques à l'intérieur de la classe sans pouvoir se coaliser à travers la classe.« Paul Pascon: Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine, zuerst erschienen im *Bulletin Économique et Social du Maroc* 138-139 (1979), S. 105-119, URL: [journals.openedition.org/sociologies/4326](http://journals.openedition.org/sociologies/4326) (letzter Zugriff 6. 3. 2018).

(preuve que »la souveraineté s'élabore« car de quoi discuterait-on sinon du pouvoir?) les représentations, ou plutôt les chefs de chaque lignage. En fait la fédération est à la fois fragile et forte. Fragile car chacun n'est pas disposé à faire la moindre concession sans contrepartie car il engage son lignage, sa descendance. Les sacrifices qu'un individu peut accepter, il ne peut admettre de les imposer à un groupe dont il ne s'est pas politiquement et spirituellement dégagé; forte parce que le refus d'un accord entraîne l'exil, la soumission à d'autres.«<sup>4</sup>

Die Menschen, die in solchen Gesellschaften leben, müssen sich bewusst oder unbewusst ständig an die Komplexität der sozialen Welt anpassen und unterschiedliche Rollen spielen. Das führt zu dem, was John Waterbury, wie oben erwähnt, als »situative Identität« bezeichnet.

Er meint damit, dass Marokkaner im Allgemeinen nicht als Individuen agieren, sondern nur mit der Gemeinschaft. Nicht nur im politischen Leben, sondern auch in der Gesellschaft allgemein treten viele in »die falsche Erscheinung«, weil jeder weiß, dass hinter jeder Initiative eine versteckte Agenda stecken kann. Man zeigt nicht alle seine Karten und man setzt nicht alles auf eine Karte, weil man nicht weiß, was in der Zukunft passiert und wie eine Aussage oder ein Verhalten gegen die eigene Person benutzt wird. So sagen zum Beispiel Leute, die nicht religiös sind, das nicht öffentlich, weil das ihnen schaden könnte. Es geht dabei nicht nur um die Person selbst, sondern um ihre ganze Familie, ihr Dorf, ihre Stadt usw.

### **3.2 Die Frage der Identität in der marokkanischen Gesellschaft**

In der am 13. September 1996 überarbeiteten Verfassung von Marokko heißt es: »Das Königreich Marokko ist ein vollständig souveräner islamischer Staat, seine Amtssprache ist Arabisch, und es ist ein Teil

---

4 Ebd.

des Großen Arabischen Maghreb«. <sup>5</sup> Nach der letzten Änderung von 2011 wird die offizielle marokkanische Identität wie folgt bestimmt:

»Das Regierungssystem in Marokko ist die konstitutionelle Monarchie, eine parlamentarische und soziale Demokratie. (...) Der Islam ist die Religion des Staates, und der Staat garantiert jedem die Freiheit, seine Religion zu praktizieren. (...) Das Motto des Königreichs: Gott, das Heimatland, der König. Arabisch bleibt die Amtssprache des Staates, und der Staat setzt sich dafür ein, sie zu schützen, sie zu entwickeln und ihre Verwendung zu fördern. Amazigh ist ebenfalls eine Amtssprache des Staates, als gemeinsames Kapital für alle Marokkaner.« <sup>6</sup>

Die Verfassungsänderung von 2011 erfolgte nach den von Marokko und einigen arabischen Ländern im Rahmen des sogenannten »Arabischen Frühlings« oder »Demokratischen Frühlings« erlebten Volksaufständen. Die vorgenommenen Änderungen zeigen, dass Marokko mit der Frage der individuellen und kollektiven Identität weiter beschäftigt ist und das Problem der Identität noch nicht gelöst ist.

Dieses Problem beginnt einseitig, wird dann zu einer Klassen- oder Gruppenfrage und schließlich zu einer politischen Forderung. Die Frage der Identität ist eine wichtige Frage, die die Intellektuellen und Politiker in Marokko kontinuierlich beschäftigt und auch die Marokkaner in Deutschland betrifft. Die Hauptachsen des Identitätsdiskurses in Marokko sind: Der Salafi-Diskurs, der arabisch-nationalistische Diskurs, der islamische Diskurs und der Diskurs der Amazigh. Diese Diskurse finden Anklang bei den Marokkanern in der Diaspora und haben ihre Anhänger unter ihnen. Wir werden diese Diskurse in ihrer historischen Reihenfolge behandeln.

Wie in allen arabischen und islamischen Ländern wurde auch die marokkanische Identität durch die politischen und historischen Veränderungen beeinflusst, die Marokko vor und nach der Kolonialzeit erleb-

---

5 *Dustūr al-Mamlaka al-Marġi'iyya*, URL: [www.mcrcp.gov.ma/constitution.aspx](http://www.mcrcp.gov.ma/constitution.aspx) (letzter Zugriff 01. 03. 2019).

6 Ebd.



te. Man kann zwischen den nationalen und religiösen Tendenzen sowie den politischen und kulturellen Strömungen unterscheiden. Nationalistische Impulse beruhen auf der Überzeugung eines »vereinten Volkes« mit einer einheitlichen Sprache, Kultur und Geschichte, das auf einem Land lebt, das seine »historische Heimat« ist.<sup>7</sup> Diese ethnische und kulturelle Vielfalt hat die marokkanische Gesellschaft zu einer komplexen und pluralistischen Gesellschaft auf allen Ebenen gemacht. Vielfalt ist manchmal ein Vorteil, aber sie ist zugleich die Ursache vieler politischer, kultureller und ethnischer Störungen, die sich auf die Psyche von Individuen und Gruppen sowie auf ihr Verhalten innerhalb der Gesellschaft auswirken.

### 3.3 Merkmale der marokkanischen Identität

Die Vielfalt in der marokkanischen Gesellschaft beschränkt sich nicht nur auf ethnischen und kulturellen Pluralismus, sondern umfasst auch eine Pluralität der Klassen. In der marokkanischen Gesellschaft sowie in der marokkanischen Gemeinschaft in Deutschland dominieren die Armen und die Mittelschicht. Jedoch haben diese sozialen Schichten, einschließlich der Reichen, viele Gemeinsamkeiten in ihrem Verhalten, die von ihrer Vergangenheit sowie ihrem kulturellen, sozialen und religiösen Erbe beeinflusst werden. Pascon beschreibt Marokko, wie oben erwähnt, als eine »zusammengesetzte Gesellschaft«, was er auf die »Fragilität« der Gesellschaft und ihre ständige Suche nach Ausgewogenheit zurückführt. Wer in einer solchen Gesellschaft lebt, muss sich ständig an die Komplexität der sozialen Welten anpassen und eine Vielzahl von Rollen spielen, was nichts mit Schizophrenie zu tun hat.

Dieser Pluralismus und die Komplexität der marokkanischen Gesellschaft führen zu dem, was John Waterbury die »situative Identität« der Marokkaner nennt. Ob es um Marokkaner im In- und Ausland geht oder um ihr religiöses oder politisches Verhalten: Die Sozialisation und

---

7 Muḥammad al-Kūḥī: *Su'āl al-Huwiyya fi Šamāl Ifrīqiyā: at-Ta'addud wa-l-Inšihār fi wāqī' al-Insān wa-l-Luġa wa-t-Taqāfa wa-t-Tārīḥ*, Marrakesch 2014, S. 26.

die soziale Struktur, in der der Einzelne aufgewachsen ist, spielen hier eine entscheidende Rolle. Marokkaner teilen innerhalb und außerhalb der Städte, der Dörfer und der Heimat viele Gemeinsamkeiten in ihren Beziehungen zum Heiligen, zum Anderen und zur Macht. In seinem Buch *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite* stellt John Waterbury fest, dass viele Werte einen traditionellen und Stammescharakter haben und der Autorität eines Führers, ob Vater oder Stammesführer, unterliegen.

»Kristallisiert die Grundgefühle in Marokko über Zugehörigkeit zu einem Stamm oder einer Religion und in einigen Fällen, etwa zu einem Ort, einer Stadt, einer Straße oder Familie ... Die Marokkaner können in der Regel nicht frei als Individuen handeln und fühlen sich nicht wohl und nicht sicher außer, wenn sie sich in die Gruppe integrieren, was ein Element der Konstanten der marokkanischen Geschichte darstellt. Kein Einzelner – mit Ausnahme von den Heiligen oder den reisenden Schülern (Studenten) hat eine wichtige Rolle in der Gesellschaft gespielt.«<sup>8</sup>

Deshalb sind viele der vorherrschenden Verhaltensweisen in Marokko nicht von der Logik des gemeinsamen Prinzips oder der gemeinsamen Ideologie geprägt, sondern vom Gleichgewicht der Macht und von Einflüssen der Freundschaft, der Verwandtschaft und des Interesses. Auch wenn Marokkaner migrieren, bringen sie diese Logik mit sich. Patriarchalische Gruppen neigen eher nicht zur permanenten Feindseligkeit gegenüber ausländischen Gruppen (Fremden) und Zweierbeziehungen.

Dasselbe gilt auch gleich für die Ausländer oder Verwandten (Bekanntes), dort entscheiden nur die Umstände die Auswahl von Verbündeten und Feinden und es ist nicht überraschend, dass die Neutralitätsposition, die niemals absolut sein kann, einen großen Wert hat. Die Einrichtung und der Schutz von Netzwerken komplexer Allianzen bilden eine wichtige Aktivität und eine Kunst für die Marokkaner. Das gesellschaftliche und politische Leben konzentriert sich auf diese Prozesse, die nicht ohne Tricks und Intrigen sind. Jeder kennt die genauen

---

8 Waterbury: *The Commander of the Faithful*, S. 76f.

Regeln dieses Spiels und das fordert die Entdeckung der wahren Motive, die von dem Teilnehmer hinter vorgeblichen Motiven geschickt versteckt sind. Jeder sieht im Voraus, dass eine Initiative hinter sich versteckte Motive tragen kann. Daher herrscht eine versteckte Vorsicht in allen Beziehungen zwischen den Marokkanern selbst und auch gegenüber Ausländern.

»Dynastische patriarchalische Gruppen neigen eher nicht zur permanente Feindseligkeit gegenüber ausländischen Gruppen (Fremden) und Zweierbeziehungen. Dasselbe gilt auch gleich für die Ausländer oder Verwandten (Bekanntnen), da entscheidet nur die Umstände, die Auswahl von Verbündeten und Feinden und es ist nicht überraschend, dass die Neutralitätsposition, die niemals absolut sein kann einen großen Wert hat. Die Einrichtung und Schutz von Netzwerken komplexer Allianzen bildet eine wichtige Aktivität und eine Kunst für die Marokkaner. Das gesellschaftliche und politische Leben konzentriert sich auf diesen Prozessen, die nicht ohne Tricks und Intrigen sind. Jeder kennt die Regeln dieses präzisen (genauen) Spiels und das fordert die Entdeckung der wahren Motive, die von dem Teilnehmer hinter angeblichen Motiven geschickt versteckt sind. Und jeder sieht im Voraus, dass eine Initiative hinter sich versteckte Motive tragen kann.«<sup>9</sup>

### 3.4 Der Salafi-Diskurs

Der Salafi-Diskurs in Marokko wird von mehreren Personen vertreten wie Abū Šu‘ayb ad-Dukkālī und Muḥammad Bel‘arbī (= Ibn al-‘Arabī) al-‘Alawī sowie später ‘Allāl al-Fāsī und Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Wazzānī. Der Salafi-Diskurs zielt darauf ab, die arabische und islamische Identität der Marokkaner vor allem Fremden zu beschützen.

‘Allāl al-Fāsī meint mit Befreiung nicht die Befreiung von der Autorität der Eltern oder des Stammes oder von alten Texten und dem alten

---

9 Ebd., S. 76f.

Religionsverständnis, sondern die Freiheit vom Kolonialismus und die Meinungsfreiheit gegenüber den Kolonialisten. »Der Freiheitskampf soll das Denken der marokkanischen Öffentlichkeit beschäftigen und dass ein freies Marokko, das die freien Marokkaner genießen, das erste Ziel ist, wofür das Volk (Publikum) arbeiten muss.«<sup>10</sup>

Für Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī war der Titel des Salafis in der arabischen Gesellschaft ein ehrenvoller Titel und gleichbedeutend mit Patriotismus und Verteidigung der Heimat gegen den Kolonialisten.

»Es gab keinen Titel, der für seinen Träger ehrenwerter war als der Titel ›der Salafi‹. Er überlegte den Titel Patriotismus, denn Patriotismus ein unterstützender Teil des Salafismus war während das Salafismus zumindest als religiöses und soziales Verhalten nicht unbedingt Bestandteil des Patriotismus war. Mit anderen Worten, der Salafist war patriotisch und noch mehr.«<sup>11</sup>

### 3.5 Der arabisch-nationalistische Diskurs

Der arabisch-nationalistische Diskurs in Marokko und den nordafrikanischen Ländern wurde durch den nationalistischen Diskurs aus dem Nahen Osten beeinflusst, insbesondere aus Syrien und den Nachbarländern wie Libanon, Irak und Ägypten. Theoretiker dieses Diskurses stützen sich zur Verteidigung ihres Projekts auf die Idee der »Einheit der Sprache« und der »Einheit der Geschichte« neben dem »gemeinsamen Schicksal«.

Der nationalistische Diskurs schloss die religiöse Dimension aus zwei Gründen weitgehend aus: Erstens gibt es Gruppen in der arabischen Welt, die nicht dem Islam angehören, sondern dem Christen- und Judentum, zweitens besteht der Wunsch, andere Nationalismen,

10 Muḥammad ‘Allāl al-Fāsī: *An-Naqd ad-Dātī*, Cairo 1952, S. 38f.

11 Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī: *Dīn wa-Dawla wa-Taṭbīq aš-Šarī‘a*, Studienzentrum der Arabischen Union (The Centre for Arab Unity Studies CAUS), Beirut 1996, S. 173.

insbesondere den aus Iran und der Türkei, auszuschließen, wo die meisten Menschen ebenfalls der islamischen Religion angehören.<sup>12</sup>

In Marokko war Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī einer der bekanntesten Verfechter des arabischen Nationalismus, der arabischen Einheit und des Panarabismus. In seiner Sicht der arabischen Identität führt al-Ġābirī aus, dass er seiner Meinung der europäischen Einheit entsprechen könnte.<sup>13</sup>

Im Gegensatz zum Salafi-Diskurs, der sich auf die Einheit der Nation, auf die Grundlage der Religion des Islam und auf die Verherrlichung der arabischen Sprache konzentriert, weil sie die Sprache des Korans ist, heiligt der arabisch-nationalistische Diskurs die arabische Identität einmal im Namen der islamischen Religion und einmal im Namen der arabischen Herkunft oder Zugehörigkeit. Al-Ġābirī drückt dies aus, wenn er über Nordafrika und insbesondere die Amazighs spricht, die seiner Meinung nach dem arabischen Nationalismus angehören, weil sie Muslime sind.

Doch der arabisch-nationalistische Diskurs scheiterte politisch und geistig trotz aller Versuche arabischer Intellektueller und Politiker als Einheitsprojekt zwischen Ägypten, Syrien und dem Irak. Muḥammad al-Kūḥī glaubt, dass der Nationaldiskurs das Gegenteil von dem erreicht hat, was er anstrebte: »Infolgedessen war der arabische Nationalismus als Diskurs und Ideologie nicht in der Lage, das zu beseitigen, was er von Beginn an beseitigen wollte. An vorderster Front steht der religiöse und sektiererische Konfessionalismus, der im Orient immer noch stark und vielleicht sogar noch stärker ist als zuvor.«<sup>14</sup>

In Marokko führte der arabisch-nationalistische Diskurs zur Entstehung des Amazigh-Diskurses, der eine Reaktion auf den Versuch war, die Amazigh-Komponente einzudämmen oder ganz auszuschließen. Während der arabisch-nationalistische Diskurs in Marokko gescheitert ist, spielen der islamische Diskurs und der Islamismus

12 Al-Kūḥī: *Su’āl al-Huwiyya fī Šamāl Ifrīqiyā*, S. 33f.

13 Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī: *Mas’alat al-Huwiyya: Al-‘Urūba wa-l-Islām wa-l-Ġarb*, Beirut 42012, S. 11-15.

14 Al-Kūḥī: *Su’āl al-Huwiyya fī Šamāl Ifrīqiyā*, S. 39.

weiterhin eine Rolle bei der Gestaltung der politischen und kulturellen Identität der Marokkaner in Marokko und in der Diaspora.

### 3.6 Der Diskurs des politischen Islam

Der Diskurs des politischen Islam wird vor allem repräsentiert von 'Abd as-Salām Yāsīn durch die Vereinigung der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit (Ġamā'at al-'adl wa-l-iḥsān), der größten politischen Gruppe in Marokko. Zu dem Diskurs gehören auch 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb und seine Kameraden, die die Bewegung der Vereinigung und Reform gründeten, aus der die Partei der Gerechtigkeit und Entwicklung (PJD) hervorging.

In einer Botschaft in Amazighisch an die Amazighs von Marokko aus dem Jahr 2005 liest sich Yāsīns Vision von der Identität des Marokkaners wie folgt:

»Meine amazighischen Brüder und Schwestern, Friede, Barmherzigkeit und Segen Gottes auf Euch. Gott hat uns mit Ihnen, meine muslimischen Leute (muslimisches Volk), zu den Glücklichen gemacht. Was hat mich dazu veranlasst, mit Ihnen in Amazighisch zu sprechen? Ich muss Ihnen sagen, wer ich bin und was ich will? Ich wurde vor 70 Jahren in Marrakesch von amazighischen Eltern (eines Amazigh-Vaters und einer Amazigh-Mutter), Gott segne sie, geboren. Ich besuchte mein Dorf jedoch oft in meiner Jugend. Meine Vorfahren sind seit einer langen Zeit alle Amazigh, einschließlich Sidi Slimane, Gott segne ihn, dessen Grab in Abaynou in Tiznit liegt. Er starb vor 600 Jahren, Gott segne ihn. Gott teilte die Menschen in Gläubige und Ungläubige auf. Einige sagten aber, die Menschen sind Ethnien und Rassen, und unsere Rasse ist die beste und ehrenvollste.«<sup>15</sup>

Diese Sicht der Identität wird nicht nur von Anhängern der Vereinigung der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit vertreten, sondern von allen Strömungen des politischen Islam. Das ist eine Gemeinsamkeit zwischen

---

15 [www.aljamaa.net/ar/document/2262.shtml](http://www.aljamaa.net/ar/document/2262.shtml) (letzter Zugriff 22. 3. 2019).

den Islamisten und den Salafisten, die versucht haben, diese Sicht der Identität in ihren politischen und religiösen Programmen in Marokko und in der marokkanischen Gemeinschaft im Ausland zu verbreiten.

### 3.7 Der Amazigh-Diskurs

Zusammen mit den nationalistischen, salafistischen und islamistischen Strömungen tauchte der Amazigh-Trend in Marokko in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren auf. Muḥammad Šafiq ist einer seiner bemerkenswertesten Gründer. In einem Brief von ihm an ‘Abd as-Salām Yāsīn betont Šafiq die Bedeutung der Amazigh-Sprache und lehnt die Kombination zwischen der Zugehörigkeit zum Islam, zum Arabismus und zum arabischen Nationalismus ab.<sup>16</sup>

Für Šafiq haben die Marokkaner ihre speziellen Eigenschaften, die sie trotz ihrer Religion nicht aufgeben. Diese Besonderheit spiegelt sich im großen Einfluss der Amazigh-Kultur auf die marokkanische Kultur im Allgemeinen wider. Daher streben die Marokkaner stets danach, die religiösen Lehren an die in Marokko vorherrschenden Traditionen und Bräuche anzupassen.

Viele Marokkaner, besonders Studenten und die gebildeten Eliten, wurden von Šafiqs Ideen beeinflusst, die die Amazigh-Kulturbewegung an den marokkanischen Universitäten und Kulturverbänden gründeten, um sie als nationale Kultur anzuerkennen.

In diesem Zusammenhang kann die intellektuelle Debatte erwähnt werden, die ‘Abd as-Salām Yāsīn und Muḥammad Šafiq in Yāsīns *Dialog mit einem Amazigh-Freund* und *An meinen Bruder in Islam* von Muḥammad Šafiq zusammengebracht hat, ohne die Botschaft des Amazigh-Aktivisten Aḥmad ‘Aṣīd an seinen Lehrer Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī in dem Buch *Briefe an die Elite: Über Amazigh, Religion und Politik* von 2011 zu vergessen.

---

16 Muḥammad Šafiq in: *Ilā Sadiq Amaziġi [An meinen Amazigh-Bruder]*, Casablanca 1967, S. 12.