

„WER IST FREMD AN DIESEN ORTEN?“
ZUR BEDEUTUNG VON IDENTITÄT, KULTUR, RAUM UND ZEIT IN DEN
SPANISCH-NORDAFRIKANISCHEN STÄDTEN CEUTA UND MELILLA

Mit 4 Abbildungen und 1 Tabelle

FRANK MEYER

Summary: “Who is foreign in these places?” On the significance of identity, culture, space and time in the Spanish North African towns of Ceuta and Melilla

Ceuta and Melilla are two Spanish towns on the North African coast surrounded by the Moroccan national territory. However, the political-territorial conflict between Morocco and Spain over the two towns is still an acute problem. The inhabitants of the two towns are mainly Christians and Muslims, but small communities of Jews and Hindus are living there as well. These religious groupings in Ceuta and Melilla, which I have identified here, correspond to the subdivisions or classifications to their inhabitants made in the towns themselves. Religious denomination in Ceuta and Melilla is not only associated in everyday life with questions of belief or religious practices. Rather, the religions are mostly comprehensively perceived as *cultures* with corresponding and clear-cut values, traditions and customs as well as a territorial rootedness. It is for this reason that the official discourse of *convivencia*, i.e. peaceful and harmonious co-existence, refers to the *four cultures*. But the official representation of harmonious co-existence hardly corresponds to reality. The urban societies in Ceuta and Melilla can be seen as good examples of the significance and interconnection of identity, culture, space and time for human co-existence and the difficult relationship of the familiar and the strange.

Zusammenfassung: Die spanischen Städte Ceuta und Melilla liegen an der nordafrikanischen Küste und sind vom marokkanischen Territorium umgeben. Bezüglich der nationalstaatlichen Zugehörigkeit beider Städte besteht jedoch ein ungelöster politisch-territorialer Konflikt zwischen Spanien und Marokko. Bei den Bewohnern der beiden Städte handelt es sich hauptsächlich um Christen und Muslime, es leben dort aber auch kleinere jüdische und hinduistische Gemeinschaften. Die hier repräsentierten religiösen Gruppen entsprechen den in den Städten selbst vollzogenen Einteilungen bzw. Klassifizierungen ihrer Bewohner. Die religiöse Zugehörigkeit wird im alltäglichen Leben in Ceuta und Melilla allerdings nicht nur mit Glaubensfragen oder religiöser Praxis verknüpft. Sondern die Religionen werden als Kulturen verstanden mit entsprechenden klar abgrenzbaren Werten, Traditionen und Gewohnheiten sowie einer territorialen Verwurzelung. So bezieht sich der offizielle Diskurs des friedlichen und harmonischen Zusammenlebens (*convivencia*) auf die „vier Kulturen“ (Christen, Muslime, Juden und Hindus). Die offizielle Darstellung eines harmonischen Miteinanders entspricht allerdings kaum der Realität. An den Beispielen der städtischen Gesellschaften von Ceuta und Melilla wird empirisch fundiert die Bedeutung und der Zusammenhang der theoretischen Begriffe Identität, Kultur, Raum und Zeit dargelegt und damit das komplexe Verhältnis von „Fremden“ und „Eigenem“ aus geographischer Perspektive analysiert.

1 Grenzstädte: Eine Einführung in die Problematik¹⁾

Die spanischen Städte Ceuta und Melilla liegen in einer „Grenzregion“, in der sich die von uns so definierten Kontinente „Europa und Afrika“ berühren. Im klassisch geographischen Verständnis stehen sich hier zudem die christlich-abendländische und die islamisch-orientalische Kultur direkt gegenüber.²⁾ Vor dem Hintergrund dieses insbesondere auch alltagsweltlich sehr dominanten kulturräumlichen Weltbildes scheinen die spanischen Städte Ceuta und Melilla auf der „falschen“ Seite des Mittelmeeres zu liegen, denn sie befinden sich

nicht auf der Iberischen Halbinsel, sondern an der nordafrikanischen Küste. Das Fremdenverkehrsamt in Ceuta versucht, die widersprüchliche Situation der Lage der Stadt in Spanien, Europa und Afrika mit dem Slogan „*Algo estrecho nos une*“ (Die Meerenge vereint uns) zu relativieren. Die Straße von Gibraltar wird hier eher als etwas *Verbindendes* denn *Trennendes* gesehen. Die Stadt Melilla liegt dagegen wesentlich weiter östlich, nahe der algerischen Grenze. Im alltäglichen Sprachgebrauch wird jedoch in beiden Städten die Iberische Halbinsel keineswegs *España* genannt, sondern *la península* – die Halbinsel. Denn im Verständnis der meisten Spanier bilden die Städte einen integralen Bestandteil des spanisch-nationalen Territoriums! Die Bezeichnung *España* für die Halbinsel würde aus der Perspektive von Ceuta und Melilla beide nordafrikanischen Städte von der Nation ausschließen. Aufgrund des politisch-territorialen Konfliktes zwischen Spanien und

¹⁾ Ich danke der DFG für die Finanzierung des dem Artikel zugrunde liegenden Forschungsprojektes.

²⁾ Zur Kritik an der Einteilung der Welt nach Kulturräumen siehe u.a. DÜRR (1987); BÖGE (1997); KREUTZMANN (1997) u. MEYER (1999).

Marokko über Ceuta und Melilla sowie einiger kleiner, der marokkanischen Küste vorgelagerter Inseln (Islas Chafarinas, Islas de Alhucemas und Peñón de Vélez de la Gomera) sind die Empfindlichkeiten bezüglich der Bezeichnungen für die beiden Städte recht ausgeprägt. So wird auf marokkanischer Seite die Bezeichnung *besetzte Städte* (franz.: *villes occupées*) oder *Kolonien* eindeutig bevorzugt. Die Geschichte beider Städte kann bis zur muslimischen Eroberung in eine phönizische und später karthagische (etwa ab 1000 v. Chr.), eine römische (etwa ab dem 2. Jh. v. Chr.) sowie eine vandalische, westgotische und byzantinische Zeitphase (5. bis 7./8. Jh.) eingeteilt werden. Vom Ende des 7. bis Anfang des 8. Jahrhunderts erfolgte schließlich die arabisch-islamische Eroberung Nordafrikas – und somit auch von Ceuta und Melilla – sowie großen Teilen der Iberischen Halbinsel. Erst Jahrhunderte später wurde Ceuta

1415 von den Portugiesen erobert und 1580 den Spaniern überlassen; Melilla wurde im Jahre 1497 von spanischen Truppen eingenommen. Beide Städte gehören seitdem ununterbrochen zu Spanien (Abb. 1).

Die Frage der nationalstaatlichen Zugehörigkeit von Ceuta und Melilla bildet bis heute einen regelmäßig wiederkehrenden Streitpunkt. Die Positionen sind allerdings eindeutig. Marokko fordert die Rückgabe der – aus ihrer Sicht – Kolonien bzw. zunächst die Einführung einer Kommission, die sich über die Zukunft der Städte austauscht. Die spanische Regierung lehnt dagegen beständig jegliches „Rütteln“ an der *españolidad* der Städte ab (vgl. AL MAZOUZI u. BENAJIBA 1986; MATTES 1987; NACIRI 1987; AL-ATTAR 1996; GARCÍA FLÓREZ 1999). Zuletzt entbrannte der territoriale Konflikt an der Besetzung der unbewohnten „Petersilien“-Insel (Isla de Perejil, von marokkanischer Seite Djazirat



Quelle: Instituto Nacional de Estadística (1986)

Entwurf: Frank Meyer, Kartographie: Helmut Kieslinger

Abb. 1: Die spanischen Territorien in Nordafrika
Spanish territories in North Africa

Laila genannt) durch einige marokkanische Soldaten im Juli 2002. Das kleine Eiland – ca. 8 km westlich von Ceuta gelegen – wurde kurz darauf durch spanische Streitkräfte ohne Blutvergießen „zurückerobert“ (vgl. El País 12.07./16.07./17.07./24.09.2002, Frankfurter Allgemeine Zeitung 22.08.2002). Die damit verbundene ernsthafte diplomatische Krise zwischen Marokko und Spanien dauerte allerdings mehrere Monate an.

Die Lage von Ceuta und Melilla „zwischen Europa und Afrika“ sowie deren Geschichte begründen in beiden Städten eine spezifische Bevölkerungsstruktur. In Ceuta leben an die 73.000 Menschen, von denen nach Schätzungen über 20 % (d.h. ca. 16.000) muslimischer Religionszugehörigkeit sind; die christliche Bevölkerung bildet mit etwa 54.000 Personen die Mehrheit der Bewohner. Darüber hinaus leben in Ceuta noch eine kleine jüdische Gemeinschaft (ca. 600) und Hindus (ca. 500). In Melilla zählt man heute 60.000 Menschen, davon sind nach Schätzungen 23.000–25.000 Muslime, 700–800 Hebräer (bzw. Juden) und 50–60 Hindus (Tab. 1).³⁾ Christen und Muslime bilden also in beiden Städten die dominanten Bevölkerungsgruppen. Die hier repräsentierten religiösen Gruppen entsprechen – und das ist wichtig – den *in den Städten selbst* vollzogenen Einteilungen bzw. Klassifizierungen ihrer Bewohner. Es handelt sich also nicht um von mir konstruierte Kategorien, sondern um die Repräsentation einer in der Alltagswelt beider Städte sehr dominanten Praxis der Unterscheidung von Menschen nach Religionen, die dort gleichzeitig als kulturelle „Einheiten“ verstanden werden.

Tab. 1: Die Bevölkerungszusammensetzung in Ceuta und Melilla nach Religionszugehörigkeit (1998)

The composition of the population in Ceuta and Melilla according to religious affiliation (1998)

	Ceuta	Melilla
Gesamtbevölkerung	72.117	60.108
Christen	~ 54.000	~ 35.000
Muslime	~ 16.000	~ 24.000
Hebräer	~ 600–700	~ 700–800
Hindus	~ 500	~ 50–60

Quellen: CIUDAD AUTÓNOMA DE CEUTA 1999; CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA 1999; RAMCHANDANI 1999; PLANET CONTRERAS 1998; GARCÍA FLÓREZ 1999; Schätzungen des DELEGADO PROVINCIAL DE MELILLA INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA; unveröffentlichte Daten des INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DELEGACIÓN LOCAL DE MELILLA

In Ceuta und Melilla wird das Miteinander von Christen, Muslimen, Hebräern bzw. Juden⁴⁾ und Hindus im politischen Diskurs und der öffentlichen Selbstdarstellung der Städte (z.B. im Internet, im Tourismus-Marketing und bei Feierlichkeiten) mit der Formel „Zusammenleben (*convivencia*) der vier Kulturen (*cuatro culturas*)“ bezeichnet und als friedlich sowie sehr harmonisch repräsentiert. Jedoch entspricht das eher einer Wunschvorstellung denn der Realität des alltäglichen Lebens in den Städten.

Von grundsätzlicher Bedeutung für das Zusammenleben von Christen und Muslimen ist die Frage der „Fremdheit“ in den spanisch-nordafrikanischen Städten Ceuta und Melilla, die von beiden Gruppen auf eine „historisch-kulturelle Verwurzelung“ bezogen wird. Aus christlich-spanischer Perspektive sind die Territorien der Städte eben ausschließlich christlich-spanisch, wodurch den Muslimen der Status von „an sich“ Fremden zugeschrieben wird. Aus muslimischer Sicht haben die Städte aber zumindest ebenfalls einen muslimischen – bzw. im Falle von Melilla auch einen berberischen (s.u.) – Charakter, und man sieht sich selbst keineswegs als „Fremde“. Die Frage des Titels dieses Beitrages – „Wer ist fremd an diesen Orten?“ – ist daher als ein in Ceuta und Melilla sehr brisanter politischer, kultureller und sozialer Konfliktpunkt zu verstehen. Aus wissenschaftlicher Perspektive kann auf diese Frage jedoch keine Antwort gegeben werden, wollte man nicht Partei ergreifen.

Die weit verbreitete alltagsweltliche Praxis der Verknüpfung von nationaler und kultureller Zugehörigkeit mit Bezug auf ein bestimmtes Territorium ist auch in Spanien (und Marokko) wirksam und birgt in Ceuta und Melilla vor dem Hintergrund ihrer Lage in Nordafrika und der spezifischen gesellschaftlichen Situation ein m.E. nicht zu unterschätzendes Konfliktpotenzial. So wird beispielsweise Ceuta aus der Perspektive der international verbreiteten spanischen Tageszeitung El País aufgrund der Lage und der kulturellen, sozialen und ökonomischen Besonderheiten als ein „anderer Planet“ (*Ceuta es otro planeta*) bezeichnet, auf dem Rassismus und Gewalt kurz vor dem Ausbruch stünden (El País 29.08.1999).

³⁾ Da es in Spanien nach der Verfassung verboten ist, in Volkszählungen nach Religionszugehörigkeit zu unterscheiden, gibt es seit 1986 für Melilla und Ceuta keine veröffentlichten Daten mehr über die Anzahl der Muslime und den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften (vgl. PLANET CONTRERAS 1998, 40f.). Eine Ausnahme bildete eine spezielle Zählung in Ceuta und Melilla aus dem Jahre 1986 (vgl. INE 1986).

⁴⁾ In Ceuta und Melilla werden die Juden im offiziellen politischen Diskurs als Hebräer (*hebreos*) bezeichnet.

2 Die Fragestellung und der theoretische Bezugsrahmen

Das Miteinander von Christen und Muslimen in Ceuta und Melilla stellt sich unter einem oberflächlichen Deckmantel von Normalität als ein Thema von zentraler Bedeutung für das alltägliche Leben in den Städten dar. Den Ausgangspunkt meiner Fragestellung bildet nun das Zusammenleben der „vier Kulturen“ in Ceuta und Melilla, wobei ich mich hauptsächlich auf Christen und Muslime konzentriert habe (vgl. MEYER 2003). Um den Rahmen des vorliegenden Beitrages nicht zu sprengen, werde ich hier nur gelegentlich auf die Hindus und Hebräer zu sprechen kommen. Die Frage der nach religiösen Kategorien geordneten Kulturen betrifft in Ceuta und Melilla insbesondere die Identität und die Zugehörigkeit (und damit auch Ausgrenzung) von Menschen. So ergab sich die allgemeine Fragestellung: Wie und mit welchen Inhalten werden kollektive Identitäten bzw. Wir-Identitäten konstruiert und reproduziert? Zur theoretischen Erfassung des Zusammenlebens der „vier Kulturen“ und der damit verbundenen alltäglichen Praxis von Zugehörigkeit und Ausgrenzung in Ceuta und Melilla erwiesen sich im Verlauf der Forschungsarbeit vier Arbeitsbegriffe als sinnvoll und damit grundlegend, und zwar kollektive Identität, Kultur, Raum und Zeit. Die Begriffe bilden folglich mit ihren ineinander greifenden Inhalten gemeinsam den theoretischen Bezugsrahmen für die Aufarbeitung der empirischen Ergebnisse.⁵⁾

Mit *kollektiver Identität* ist ein Prozess der Gemeinschaftsbildung angesprochen, der über Kommunikation und Interaktion zwischen Menschen sowie damit verbundenen Identifikationen hergestellt und reproduziert wird. Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehe ich nach dem Kulturwissenschaftler JAN ASSMANN (2000, 132): „(...) das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht *an sich*, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“ Kollektive Identitäten sind also Konstrukte und Vorstellungen von spezifischer Gemeinsamkeit; sie werden zu einem Kollektiv, weil sie sich selbst als einheitlich beschreiben (vgl.

⁵⁾ Die empirischen Ergebnisse der Arbeit beruhen auf mehrmonatigen Feldforschungen, ca. 80 qualitativen Interviews, informellen Gesprächen, der Analyse von Statistiken sowie Zeitungen, wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Literatur, Gesetzestexten, PR-Publikationen offizieller Stellen und Internetauftritten (vgl. MEYER 2003).

STRAUB 1999, 104). Kollektive Identitäten verfügen folglich über einen fiktiven bzw. imaginären *und* realen Charakter. Sie sind imaginär, weil es erstens kein tatsächliches *identisch sein* von verschiedenen Personen gibt, und sie zweitens von unserer *Vorstellung* bzw. unserem *Bewusstsein* abhängig sind. Kollektive Identitäten werden aber dann real und spürbar, wenn sie für das alltägliche Leben von Menschen, für ihre Selbstsicht und ihre Handlungen *Bedeutung* haben.

Bei einer Beschäftigung mit kollektiven Identitäten muss zunächst die Frage nach der Konstitution eines betreffenden Kollektivs gestellt werden, d.h. welche Menschen werden von wem nach welchen Kriterien zu einer Einheit zusammengefasst (vgl. STRAUB 1999, 98f.). Kollektive Identität basiert auf einem „richtigen“ Bewusstsein der Zugehörigkeit, das erst gestiftet werden muss; und dazu sind eine bestimmte Rhetorik und Rituale sowie Mobilisierung und Organisation notwendig. In den anglophonen Kulturwissenschaften wird diesbezüglich von den *“politics of identity”* gesprochen (vgl. HALL 1994). Durch die diskursive Vereinheitlichung einer mehr oder weniger großen Anzahl von Personen erfolgt gleichzeitig die zwangsläufige Ausgrenzung von *den Anderen*. Bei dieser Praxis der Differenzierung wird in der Regel auch hierarchisiert, und zwar durch Aufwertung des Selbst und damit zumindest einer impliziten Abwertung des Anderen. Auf diese Weise werden kollektive Identitäten durch die Praxis von Zugehörigkeit und Ausgrenzung zu sozialer Realität – zu einem Faktum – *gemacht*.

Neben dem bereits angesprochenen Bewusstsein kommen der *Semantisierung* von Zeit und Raum bei der Konstruktion von kollektiver Identität eine besondere Bedeutung zu (vgl. UZAREWICZ u. UZAREWICZ 1998, 207ff.). Mit der Dimension Zeit ist hier Geschichte als Erinnerungskultur gemeint, d.h. die Bedeutungszuschreibung und Deutung von Vergangenheit für die Konstruktion eines Selbstverständnisses. Geschichte kann demnach als (Re)Konstruktion der Vergangenheit und „kollektives Gedächtnis“ konzipiert werden, die zur Beantwortung der Fragen „Wer bin ich? – Wer sind wir?“ beiträgt (vgl. HALBWACHS 1985; HÖLSCHER 1995; ASSMANN 2000 u.a.). Aber auch die Ereignisgeschichte ist jenseits ihrer Instrumentalisierungen und Interpretationen wichtig, da durch konkrete Handlungen auch nachwirkende Tatsachen geschaffen werden (Krieg, Vertreibung etc.). Die Verknüpfung mit der Dimension Raum besteht hier zunächst in dem Begriff Vaterland (*patria*), indem hier die historische und erlebte Zeit mit einem spezifischen emotionsbeladenen Raumausschnitt zusammenkommen (vgl. WEICHHART 1990; UZAREWICZ u. UZAREWICZ 1998). Das Vaterland wird zum Symbol der (kollektiven) Identität und

Anhaltspunkt der (historischen) Erinnerung. Die Bedeutung von Raum für die Konstruktion von kollektiven Identitäten geht aber darüber hinaus, schließlich sind räumliche Dimensionen als *Bestandteile und Instrumente sozialer Praxis* zu verstehen (vgl. WERLEN 1999; ZIERHOFER 1999 u.a.).

Raumausschnitte bilden ganz grundsätzlich Bestandteile der Fremd- und Selbstwahrnehmung, und die Territorialität von Menschen stellt diesbezüglich ebenfalls einen räumlich abgrenzenden Bestandteil der Dichotomisierung des „Wir“ und der „Anderen“ dar (vgl. WEICHHART 1990; JÜNGST 1997). Der Begriff Territorialität beinhaltet zudem Machtaspekte wie die Verfügungsgewalt über ein spezifisches Areal (die darin lebenden Menschen und deren soziale Praxis unterliegen folglich bestimmten, beispielsweise nationalstaatlichen Normen). Ein weiterer Begriff für die räumliche Trennung von Bevölkerungsgruppen nach sozialen und/oder ethnischen bzw. kulturellen Merkmalen ist Segregation. Die Segregation von Christen und Muslimen ist hier von hoher Relevanz, allerdings nicht nur als räumliche Verteilung, sondern ihre Entstehung und Reproduktion ist ein wesentlicher Bestandteil und ein Ergebnis der gegenseitigen Wahrnehmung. Raum ist also nicht nur eine Fläche, auf der sich etwas ereignet. Hinsichtlich der Fragestellung und der Fallbeispiele Ceuta und Melilla ist somit nicht nur eine Auffassung von Raum – wie beispielsweise eine spezifische räumliche Verteilung bzw. Lagebeziehung oder eine besondere Materialität von Dingen – bedeutsam, sondern auch die Vorstellung von Raum (bzw. Räumen) und den darin lebenden Menschen sowie der (machtvolle) Umgang mit Raum (z.B. stadtplanerische Konzepte, der Bau von Sozialwohnungen, Infrastruktur etc.). Alle genannten Aspekte sind für das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Ceuta und Melilla wichtig. Im Zusammenhang mit kollektiver Identität ist somit der Umgang mit Raum, d.h. seine Konzeptualisierung, die Imaginationen von Raum, räumliche Planung und Einteilung sowie Materialität und Symbolik von großer Bedeutung.⁶⁾

Für die Konstruktion von kollektiven Identitäten und der „*politics of identity*“ spielt der Kulturbegriff eine besondere Rolle, da *Kultur* eine *identitätsrelevante Dimension* darstellt. Der Begriff *Kultur* ist hier auch deshalb von zentraler Bedeutung, da seine Verwendung in Ceuta und Melilla die Differenzierung und Ordnung der städtischen Gesellschaften nach Christen, Muslimen,

Hebräern und Hindus als die „vier Kulturen“ (*cuatro culturas*) beinhaltet. Der Begriff *Kultur* bildet in beiden Städten ein Diskurs- und Bezugsfeld für die alltagsweltliche Praxis von Zugehörigkeit und Ausgrenzung. Eine Verknüpfung mit räumlichen Dimensionen besteht in dem weit verbreiteten kulturräumlichen Denken, wonach eine klare räumliche Zuordnung von Menschen nach kulturellen Kriterien möglich ist. Der öffentliche Diskurs über das „Zusammenleben der vier Kulturen“ ist zudem als politisch motivierter Diskurs und Strategie der Präsentation einer positiven Bewältigung einer multikulturellen Gesellschaft zu verstehen. Dadurch soll das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener kultureller Zugehörigkeit nach innen und außen repräsentiert und gleichzeitig gefördert werden. Die alltägliche Anwendung und Wirksamkeit des Kulturbegriffs in Ceuta und Melilla als „Ordnungsmuster“ und im Sinne von „multikultureller Gesellschaft“ legen es nahe, parallel zum Begriff „*politics of identity*“ ebenfalls von den „*politics of culture*“ zu sprechen. Der von den Menschen in beiden Städten verwendete Kulturbegriff beinhaltet allerdings ein Verständnis von *Kultur* als ein weitgehend homogenes, geschlossenes und statisches System, das das gesamte soziale Leben (einschließlich der Werte und Normen) durchdringt und Handlungen im hohen Maße determiniert.⁷⁾

Dieses alltagsweltliche Kulturverständnis in Ceuta und Melilla bildet nun einen zu analysierenden Bestandteil des hier verwendeten wissenschaftlichen Kulturbegriffs, der Interaktionen, Kulturbegegnungen, Diskurse, Praktiken und Fremdheitskonstruktionen fokussiert. Es wird folglich davon abgesehen, *Kulturen* in einem holistischen Sinne zu beschreiben, da es als unmögliches Unterfangen betrachtet wird, so etwas wie beispielsweise die spanische oder die marokkanische *Kultur* zu charakterisieren, wollte man nicht in Stereotype verfallen. Vielmehr wird – ebenso wie kollektive Identität – der Begriff *Kultur* in einem rekonstruktiven Sinne verwendet, d.h. *Kultur* ist als Feld von Praktiken und Diskursen zu rekonstruieren, auf das die Handelnden (in Interaktion mit anderen) Bezug nehmen und das sie gestalten und interpretieren (vgl. FUCHS 1997 u. 1999). Das schließt die alltagsweltliche Praxis der jeweils als eigen oder als fremd wahrgenommenen *Kultur* mit ein, die zu Homogenisierungen von Kollektiven und stereotypen Sichtweisen führen können. Die Bestimmung von *Kulturen* erfolgt dabei als ein Vergleichen in der Kulturbegegnung, indem „die Anderen“ als

⁶⁾ Bei diesem Verständnis von Raum im Sinne einer Verknüpfung von Materialität, sozialer Praxis, Symbolik und Imagination beziehe ich mich auf LEFEBVRE 1981, SOJA 1989 und 1996 sowie KEITH u. PILE 1993.

⁷⁾ Zum Verständnis von *Kultur* als gesellschaftliches Ordnungsmodell siehe WIMMER 1996 und FLATZ 1999. Zum Begriff „multikulturelle Gesellschaft“ siehe BADE 1996 und MINTZEL 1997.

kulturell fremd wahrgenommen und benannt werden (vgl. MATTHES 1992a u. b). Die Homogenisierung von Kulturen ist folglich als das Produkt einer spezifischen Interpretations – und Durchsetzungspraxis (eines Diskurses dieser Interpretation) anzusprechen. Somit erfährt die Vorstellung von „Kultur Ganzheiten“ gesellschaftliche Gültigkeit (FUCHS 1997 u. 1999).

3 Erinnerungskultur und Religion: Katholizismus, Nationalismus und der ewige moro

Geschichte und ihre Repräsentation lassen sich – wie bereits erwähnt – auch als Erinnerungskultur bzw. kollektives Gedächtnis verstehen, das wiederum die eigene Identität sowie die Sicht auf den Anderen bzw. seine Konstruktion mitbestimmt. Wie sich die Begegnung und der Umgang mit Fremden oder den Anderen vollzieht, hängt wesentlich von der *Entwicklung unserer Repräsentanz des Fremden* ab. Für das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Ceuta und Melilla ist die „gemeinsame Geschichte von Spanien und Marokko“ sowie – darin eingebunden – die lokale Stadtgeschichte mit ihren jeweiligen Deutungen wirksam.

Trotz aller Liberalisierung ist seit dem Ende der Diktatur Francos im Jahre 1975 bis heute das Bewusstsein eines „*catolicismo biológico*“ (*genealogisch reinen Katholizismus*) in Verbindung mit der spanischen Nation nicht völlig verschwunden, bzw. es wirkt noch sehr stark nach (vgl. STALLAERT 1998, 9ff.). Diese Ideologie hatte sich ausgehend von der Reconquista insbesondere in den zwei Jahrhunderten nach ihrem Abschluss (1492) herausgebildet. Die Reconquista bezeichnet die Rückeroberung des im spanischen Geschichtsverständnis *an sich* christlichen Territoriums der Iberischen Halbinsel von muslimischer Herrschaft. Die neue „Staatsideologie“ des „genealogisch reinen Katholizismus“ bescherte dem Zusammenleben von Muslimen, Christen und Juden sowie allen Mischformen der Zeit von Al-Andalus (711–1492) ein brutales Ende. Auf der ideologischen Grundlage der Statuten zur „*Reinheit des Blutes*“ (*limpieza de sangre*) – die noch bis ins 19. Jahrhundert hinein existierten – wurden insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert Juden und Muslime oder zum Christentum übergetretene Juden und Muslime durch die Inquisition vertrieben, gefoltert und getötet.

Somit wurde eine *religiös-ethnische Homogenisierung* der Bevölkerung auf der Iberischen Halbinsel betrieben, und die an der nordafrikanischen Küste gelegenen, eroberten Städte Ceuta und Melilla bildeten bis Anfang des 20. Jahrhunderts ausschließlich die Vorposten auf feindlichem Boden zur Verteidigung des christlichen Territoriums. Die Muslime wurden nun zu Feinden

und Vertretern einer falschen Lehre. Gemäß dieses „neuen“ Verständnisses konnte man als Nichtkatholik auch kein Spanier sein. Die Vermischung von *Katholizismus und Nationalismus* als staatliches Selbstverständnis erlangte in franquistischer Zeit (1939–1975) nochmals eine neue Blüte. Der Katholizismus blieb übrigens bis 1978 Staatsreligion, aber die katholische Kirche nimmt bis heute eine eindeutig privilegierte Stellung in Staat und Gesellschaft ein (vgl. BERNECKER 1995).

Die Idee des „genealogisch reinen Katholizismus“ ist also in Abgrenzung von den „Anderen“ entstanden, und das ist bis heute der *moro, der Maure, der Muslim*. Überspitzt formuliert ist der *moro* der Antispanier schlechthin. So wird Al-Andalus – also die muslimische Epoche – im heutigen Spanien nicht als Teil der *eigenen* Geschichte im Sinne einer *Integration in das Selbstverständnis* akzeptiert – dann wäre ja der Andere ein Bestandteil des Eigenen –, sondern es wird als von „Anderen“ bzw. von „Fremden“ bestimmtes *Intermezzo* wahrgenommen (vgl. MANZANO MORENO 1998). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es zu einer weiteren negativen Aufladung des Begriffes *moro*. Während der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen spanischen Truppen und Rif-Stämmen im Zusammenhang mit der Errichtung des spanischen Protektorats in Nord-Marokko wurde ein Bild der Rif-Bewohner – der *moros* – konstruiert, wonach sie als wild, anarchistisch, tribal, fanatisch, unzivilisiert und kriegerisch galten (vgl. MARTÍNEZ VEIGA 1997; MARTÍN CORRALES 1999).

Im Zusammenhang mit dem spanischen *africanismo* (ein Pendant zum europäischen Orientalismus) erfolgte nun eine Festschreibung von Eigenschaften einer als anders wahrgenommenen Gesellschaft in Verbindung mit einem spezifischen Erdausschnitt (vgl. MORALES LEZCANO 1986). Marokko galt generell als archaisch und die Regentschaft des Sultans als grausam und willkürlich. Des Weiteren erlangten die *moros* während des spanischen Bürgerkriegs (1936–1939) den Ruf von Meuchelmördern und Vergewaltigern, da „einheimische“ Truppenverbände aus der spanischen Protektoratszone auf der Seite der Franquisten kämpften und dabei scheinbar besonders brutal vorgingen (vgl. MARTÍNEZ VEIGA 1997; MARTÍN CORRALES 1999). Dieses bisher skizzierte Bild der *moros* ist bis heute in der spanischen Bevölkerung anzutreffen (vgl. MARTÍN VEIGA 1997). Die bis heute übliche Bezeichnung *moro* für Muslime und Marokkaner wurde im Verlauf der Geschichte negativ aufgeladen. Das Wort *moro* wird in Spanien auch als Schimpfwort verwendet.

Vor diesem Hintergrund verwundern somit nicht die in der Tageszeitung *El País* im August 1997 veröffentlichten Ergebnisse einer Umfrage eines soziologischen Institutes, wonach die Spanier im Vergleich zu anderen

Nationalitäten gegenüber den Marokkanern am wenigsten Vertrauen hätten. Die massiven rassistischen Übergriffe auf marokkanische Arbeiter in El Ejido im Februar 2000 bei Almería bilden zudem die Spitzen einer weit verbreiteten latenten Abneigung gegenüber den *moros*. Diese und andere rassistische Übergriffe haben in der spanischen Öffentlichkeit eine breite Debatte über Fremdenfeindlichkeit in Spanien ausgelöst. Aus spanischer Perspektive kommt aus dem südlichen Nachbarland Marokko nichts Gutes; im Gegenteil, die Wahrnehmung des Nachbarn ist – mehr oder weniger stark – durch illegale Migration, Drogenhandel, islamischen Fundamentalismus, Armut, Korruption, mangelnde Demokratie, Verweigerung von Fischereirechten und regelmäßige Rückgabeforderungen der spanischen Städte Ceuta und Melilla sowie der vorgelagerten Inseln geprägt. Trotz Freundschaftsvertrag bildet Marokko in der strategischen Planung des spanischen Militärs sowie der NATO einen Bestandteil der so genannten „Südbedrohung“ (vgl. FAATH u. MATTES 1995; GARCÍA FLÓREZ 1999; MEYER 2001b). Gleichzeitig ist Marokko aber auch ein Zielland zahlreicher spanischer Touristen, angezogen durch Exotik und ausgedehnte, nicht überfüllte Strände.

Das dennoch überwiegende Misstrauen wird allerdings nicht nur den Marokkanern entgegengebracht, sondern auch den Muslimen in Ceuta und Melilla. Schließlich fallen sie gemeinsam mit den Marokkanern unter die Kategorie *moro*. Aufgrund des Streits um die Zugehörigkeit der Territorien wird von christlichen Politikern und einem großen Teil der christlichen Bevölkerung in Ceuta und Melilla ihr *spanisches Nationalbewusstsein* vergleichsweise stark zum Ausdruck gebracht. Dies geschieht beispielsweise in der Darstellung des Selbstverständnisses der Städte und dem Umgang mit Geschichte (z.B. auf der offiziellen Homepage im Internet, bei offiziellen schriftlichen Veröffentlichungen, in Geschichtsbüchern über die Städte, bei Jahresfeiern und militärischen Zeremonien etc.). Die *españolidad* der Städte wird stets in den Vordergrund gestellt und bezüglich der Geschichte wird eine Kontinuität der Zugehörigkeit zur abendländischen Welt seit der späten Römerzeit (!) konstruiert (vgl. LERÍA Y ORTIZ DE SARACHO 1991; MIR BERLANGA 1993 u. 1996; GARCÍA FLÓREZ 1999). Die lange arabisch bzw. berberisch-islamische Herrschaft über die Städte wird wiederum als eine zwischenzeitliche Eroberungsphase interpretiert. In der christlich-spanischen Bevölkerung von Ceuta und Melilla herrscht denn auch ein weit verbreiteter *latenter Zweifel* an der national-spanischen Loyalität der Muslime vor, schließlich wird die *kulturelle Zugehörigkeit* der Muslime eindeutig in Marokko verortet.

4 Soziokulturelle und räumliche Segregation in Ceuta und Melilla

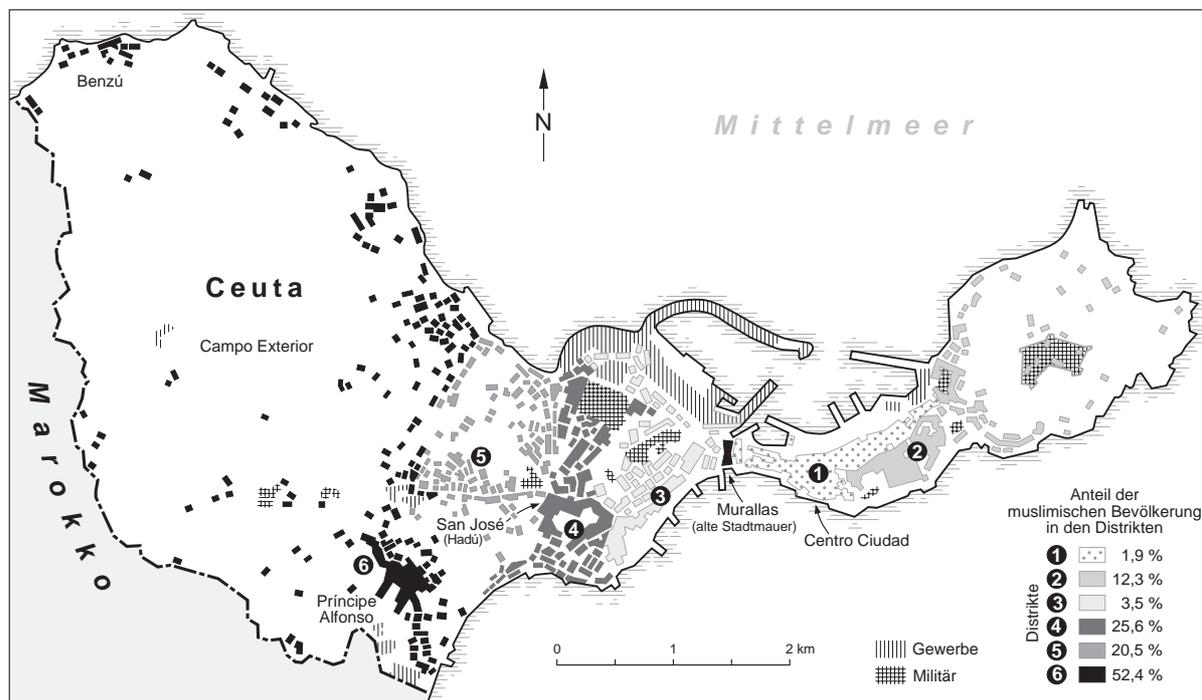
Das spanische Selbstverständnis einer Verknüpfung von nationaler *und* religiöser Zugehörigkeit sowie die gleichzeitige Konstruktion eines negativen Bildes vom Anderen, nämlich des *moros*, bilden in Ceuta und Melilla einen grundlegenden ideologischen Ausgangspunkt und übergeordneten Rahmen für die stark ausgeprägte soziokulturelle und damit zusammenhängende räumliche Segregation zwischen Christen und Muslimen. Die aktuelle Bevölkerungszusammensetzung hat sich in beiden Städten im Verlauf der letzten 150 Jahre herausgebildet. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts durften sich außer Christen keine Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften in den Städten niederlassen. Die Herausbildung der heutigen Stadt- und Gesellschaftsstrukturen setzten erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein, nachdem als Folge des spanisch-marokkanischen Krieges von 1859/60 jeweils große territoriale Erweiterungen erfolgten und Zuzugseinschränkungen aufgehoben wurden. Außerdem erhielten beide Städte den Status von Freihäfen. Eine nun einsetzende ökonomische Prosperität (Handel und Bauwesen), die insbesondere während der spanischen Protektoratszeit in Nordmarokko (1912–1956) aufgrund eines jetzt vorhandenen Hinterlandes starke Impulse erhielt, ließ die Städte rasch anwachsen (vgl. GORDILLO OSUNA 1972; DRIESSEN 1992; SARO GANDARILLAS 1996; PLANET CONTRERAS 1998).

Hauptsächlich während der spanischen Protektoratszeit zogen zahlreiche Muslime aus dem jeweiligen Umland der Städte hinzu. Es handelte sich in der Anfangsphase größtenteils um von den Spaniern rekrutierte einheimische Soldaten sowie um einfache Arbeiter. Der Handel mit dem marokkanischen Hinterland lag weitgehend in der Hand der ebenfalls größtenteils ab 1900 neu zugezogenen sephardischen Juden. Dagegen kann man erst ab 1950/60 überhaupt von einer nennenswerten Hindu-*community* sprechen (vgl. DRIESSEN 1992; RAMCHANDANI 1999). Sie stammen aus der Region Sind im heutigen Pakistan und haben sich als Angehörige des britischen Kolonialreiches über die Welt verstreut (insbesondere nach 1947 mit der Abspaltung von Pakistan). Die ersten Hindus kamen bezeichnenderweise über Gibraltar nach Ceuta und Melilla, um dort unter den guten Bedingungen des Freihafens Handel zu treiben. Bis heute sind die Hindus fast ausschließlich im Handel tätig, während die Hebräer sich auch andere Berufsfelder erschlossen haben. Die Hindus und Hebräer sind heute fast ausschließlich spanische Staatsbürger. Die Angehörigen beider *communities* gehören zudem mehrheitlich den

gehobenen sozioökonomischen Gesellschaftskreisen an. Darin liegt auch ein wesentlicher Unterschied zu den Muslimen, die bis heute zu einem großen Teil zu den sozial und ökonomisch unteren Lagen zählen. Die Muslime sind hauptsächlich im Handel, der Gastronomie, dem Baugewerbe und in Haushaltsdiensten (Frauen) tätig (vgl. PLANET CONTRERAS 1998). Die wachsenden Städte zogen natürlich insbesondere zahlreiche Spanier vom Festland (vor allem aus Andalusien) an. Sie kamen überwiegend als Arbeiter, Handwerker und Soldaten, und besetzen bis heute fast ausschließlich alle Verwaltungspositionen. Darüber hinaus ist ein größerer Teil der christlichen Bevölkerung ebenfalls im Handel tätig. Es gibt zwar auch sozial schwache bzw. ärmere christliche Familien, aber im Vergleich zu den Muslimen gehört ein wesentlich größerer Teil der Christen in sozioökonomischer Hinsicht den gehobenen Bevölkerungsschichten an (vgl. MEYER 2003).

Die räumliche Segregation, die hauptsächlich zwischen Christen und Muslimen besteht, hat sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts herausgebildet (vgl. MEYER 2001a u. 2003 sowie Abb. 2 u. 3). Die wichtigsten Ursachen für die stark ausgeprägte Segregation zwischen Christen und Muslime liegen (a) an dem historisch ge-

wachsenen Gegensatz zwischen den Religionsgemeinschaften in der Region und dem damit zusammenhängenden grundsätzlichen Mechanismus von Zugehörigkeit und Ausgrenzung, (b) an der kolonialen Behandlung der Muslime sowie ihrer bis Ende der 1980er Jahre andauernden mangelnden rechtlichen Integration (s.u.), (c) an den von Anfang an überwiegend sozioökonomisch niedrigen Status der Muslime und (d) an der bereits existierenden christlichen Dominanz im Stadtzentrum. Diese Rahmenbedingungen führten seit Mitte bzw. Ende des 19. Jahrhunderts zu einer vorwiegenden Ansiedlung von Muslimen in den Außenbezirken (*campo exterior*) von Ceuta und Melilla. Die mangelnde rechtliche Integration des größten Teils der Muslime – die wenigsten verfügten bis Ende der 80er Jahre über die spanische Staatsbürgerschaft – war hier von besonderer Bedeutung. Von den 1986 in einem außerordentlichen Zensus gezählten 12.177 Muslimen in Ceuta waren zwar ca. 75% in der Stadt geboren, aber nur 16,5% verfügten über einen spanischen Personalausweis (*Documento Nacional de Identidad, D.N.I.*), dagegen 50% über eine *Tarjeta Estadística* (Erfassungsdokument für Muslime ohne andere Dokumentation; böswillig auch „Hundemarke“ genannt) und der Rest

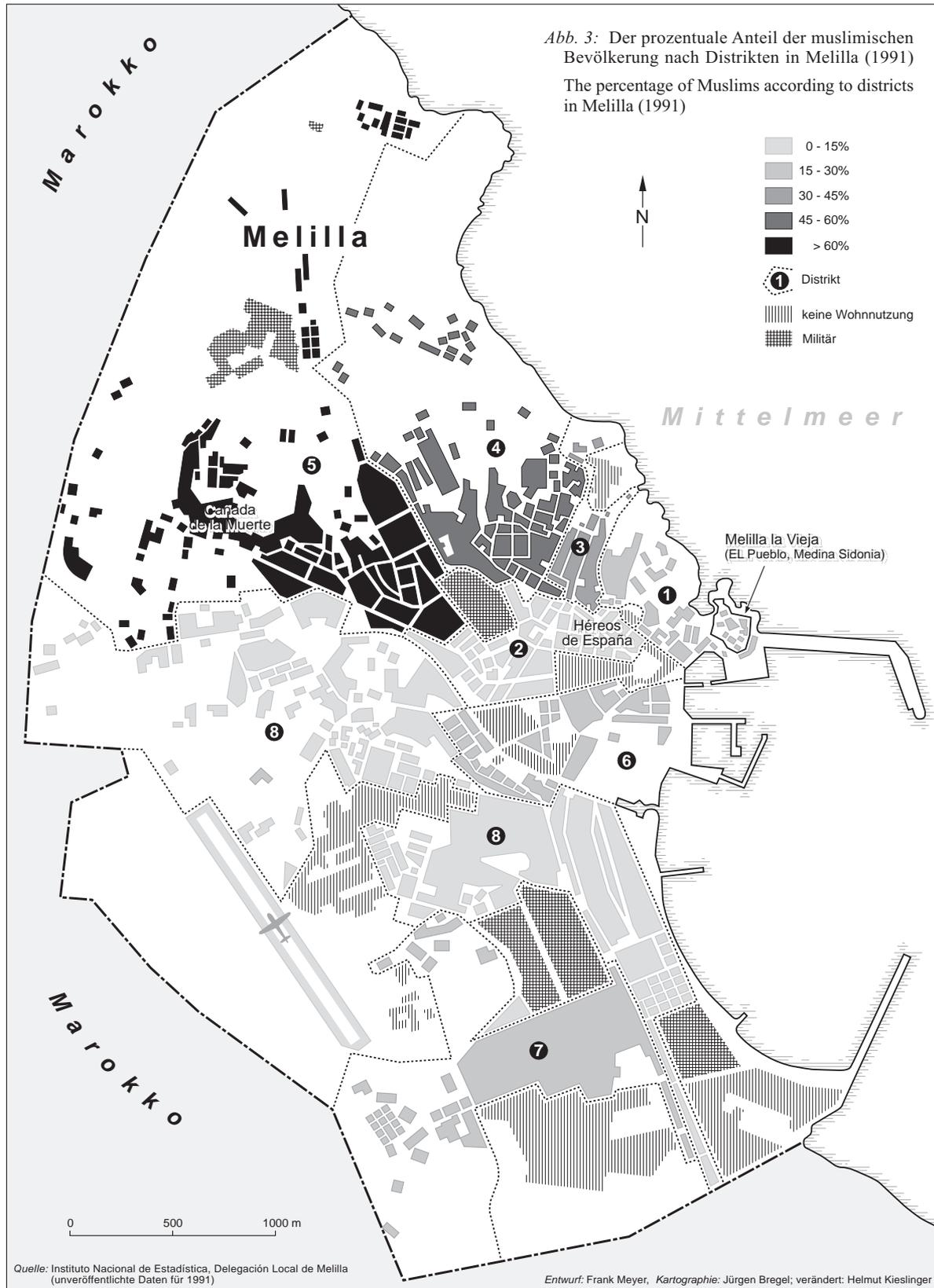


Quelle: Instituto Nacional de Estadística (1986)

Entwurf: Frank Meyer, Kartographie: Helmut Kieslinger

Abb. 2: Der prozentuale Anteil der muslimischen Bevölkerung nach Distrikten in Ceuta (1986)

The percentage of Muslims according to districts in Ceuta (1986)



über Geburtsscheine oder andere Dokumente. Ganz ähnlich gestaltete sich die Situation in Melilla: Von den 17.027 Muslimen waren 70% in Melilla geboren, es verfügten aber nur 17,5% über die spanische Staatsangehörigkeit, 32,2 % über die *Tarjeta Estadística* und der Rest wiederum über andere Dokumente (vgl. INE 1986, 57 u. 87). Erst ab 1986 setzte eine allmähliche Einbürgerung eines Großteils der Muslime ein (s.u.). Heute verfügen in Ceuta nur noch ca. 1.200 Personen und in Melilla noch ca. 7.000 Personen über ein Nachfolgedokument der *Tarjeta Estadística*, das 1994 auch verfassungsrechtlich anerkannt wurde (Abb. 2 u. 3).

Mit der *Tarjeta Estadística* (und dem Nachfolgedokument *Tarjeta de Identidad y Residencia*) können (bzw. konnten) die Inhaber ausschließlich in Ceuta und Melilla wohnen und arbeiten, mit ihr kann kein Erwerb von Haus- und Grundstückseigentum erfolgen. Ebensovienig sind die Inhaber dazu berechtigt einen Antrag auf den Erhalt einer Sozialwohnung zu stellen. Diese rechtliche Einschränkung der Muslime führte bis Mitte/Ende der 80er Jahre neben der Bedeutung für die residentielle Segregation auch dazu, dass in den heute fast ausschließlich muslimischen Vierteln Príncipe Alfonso und Benzú sowie in entsprechenden Stadtteilen in Melilla (Cañada de la Muerte) die große Mehrheit aller Häuser illegal gebaut wurden; der Boden gehört teils dem Militär und teils der Stadt. Dem wild wuchernden Hausbau in Príncipe Alfonso und Cañada de la Muerte wurde seitens der Stadtverwaltungen und der Regierungsvertreter lediglich mit einer *laissez-faire-Politik* begegnet, mit dem Ergebnis, dass heute die anarchischen Strukturen mit z.T. extrem engen Gassen kaum zu verändern sind. Die bis heute sehr mangelhafte Infrastruktur (Strom, Wasser, Abwasser, Straßenbau etc.) in diesen Vierteln wurde überhaupt erst in den 80er Jahren eingerichtet. Erst seit einigen Jahren gibt es seitens der Stadtverwaltung zaghafte Versuche der problematischen rechtlichen, sozialen, baulichen und infrastrukturellen Situation in den Vierteln entgegenzuwirken. Die Bausubstanz ist in den Vierteln sehr heterogen, so dass zwischen baufälligen Baracken und prächtigen Wohnhäusern im marokkanischen Stil alles anzutreffen ist. Auch in sozialer Hinsicht sind die Viertel heterogen, wobei jedoch ärmere und sozial schwache Bevölkerungsschichten überwiegen. Die folgende Karte (Abb. 4) zeigt den Zusammenhang zwischen der religiös-kulturellen und der sozialen Segregation am Beispiel Ceutas sehr deutlich.

Die marginale soziale Situation vieler muslimischer Familien reproduziert sich auch heute noch insbesondere durch die sehr hohen Schulabbrecherraten muslimischer Jugendlicher. Die Jugendlichen ohne Ausbil-

dung haben auf dem ohnehin schlechten Arbeitsmarkt keine Chance. Die schlechte soziale Situation vieler Muslime bildet wiederum einen idealen Nährboden für die insbesondere in Ceuta stark verbreitete Drogenkriminalität. In Ceuta gibt es etwa acht große Banden, die den Drogenhandel von den nahe gelegenen Cannabisanbaugebieten im westlichen Rif-Gebirge in Marokko nach Spanien und ins übrige Europa organisieren. So erscheinen in der lokalen Presse mehrfach wöchentlich Meldungen über Drogenfunde durch die Polizei, in die fast ausschließlich Muslime aus Ceuta oder Marokkaner verwickelt sind. Insbesondere das muslimische Stadtviertel Príncipe Alfonso gilt als Ort der Drogenkriminalität, und dort – aber ebenso in benachbarten Stadtvierteln – kommt es auch immer wieder zu Schießereien von verfeindeten Drogenbanden. In Melilla ist die Drogenkriminalität weitaus weniger ausgeprägt, aber auch dort trägt sie zu einem schlechten Image der Muslime bei.

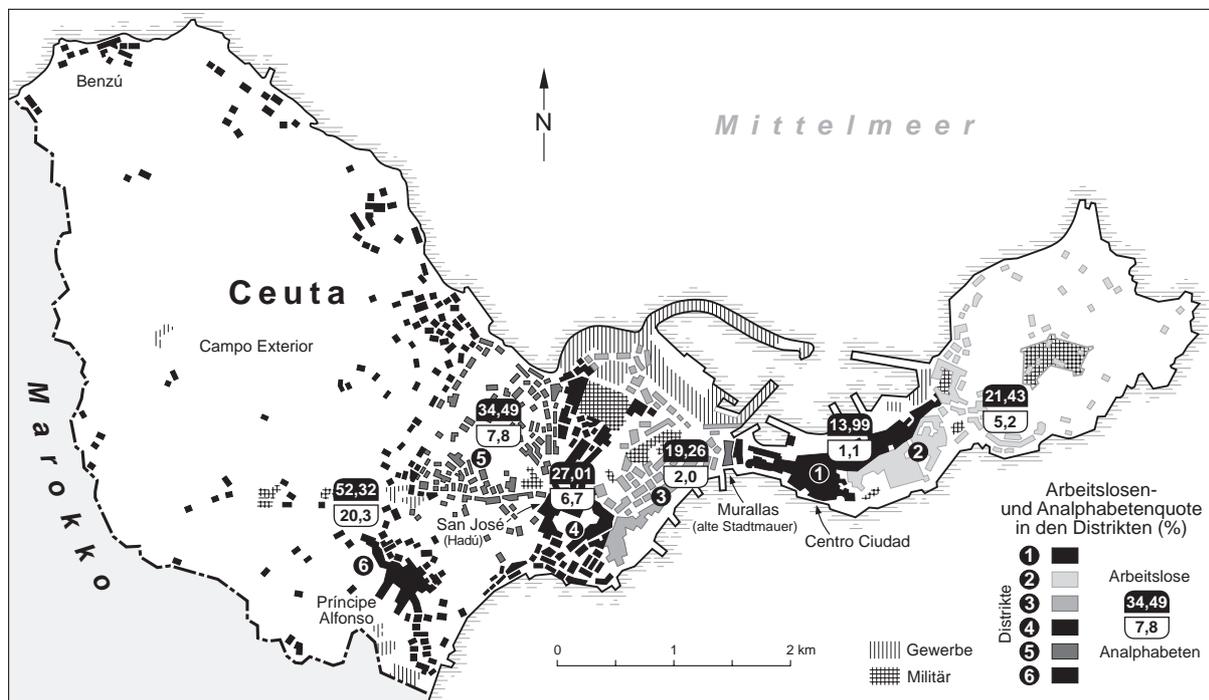
Ausschließlich eine Verbesserung der sozioökonomischen Situation könnte der Drogenkriminalität langfristig entgegenwirken, was sich bei Arbeitslosenquoten von 27% in Ceuta und 23% in Melilla trotz umfangreicher EU-Programme als sehr schwierig gestaltet (vgl. CIUDAD AUTÓNOMA DE CEUTA 1999; CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA 1999). Darüber hinaus bedingt der politisch-territoriale Konflikt eine spezifische Wirtschaftsstruktur, so dass sich in Ceuta und Melilla so gut wie kein produzierendes Gewerbe befindet. In beiden Städten dominiert zu fast 90% der Dienstleistungssektor, der wiederum zu einem großen Teil durch den öffentlichen Dienst geprägt ist (vgl. CIUDAD AUTÓNOMA DE CEUTA 1999; CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA 1999). Die Arbeitsstellen in der Verwaltung blieben den Muslimen bisher jedoch weitgehend verschlossen. Hier arbeiten fast ausschließlich christliche Spanier. Als Begründung wird von den Christen angegeben, dass die Muslime nicht über eine ausreichende Qualifikation verfügen würden, und seitens der Muslime besteht der Vorwurf, dass dies ausschließlich ein Akt der Diskriminierung sei.

5 Die Organisation und Mobilisierung kollektiver Identitäten sowie der Diskurs der „vier Kulturen“

Bis 1986 galten die Muslime in Ceuta und Melilla – unabhängig davon, ob sie dort geboren waren oder nicht – als Marokkaner und damit als Ausländer, aber nicht als gleichberechtigte Bürger. Erst seit Mitte der 80er Jahre setzt eine allmähliche rechtliche und teilweise auch soziale Verbesserung der marginalen Situation der Muslime ein. Ein zentraler Ausgangspunkt war

im Jahr 1985/86 die geplante Einführung eines neuen Ausländerrechts (*Ley de Extranjeria*) auf nationaler Ebene, wonach die muslimische Bevölkerung in Ceuta und Melilla hätte ausgewiesen werden können, da die Mehrheit von Ihnen nicht über die spanische Nationalität bzw. anderen anerkannten Dokumenten verfügte. Diese Situation wollten insbesondere konservativ-nationalistische Kreise in den Städten nutzen, um aus ihrer Sicht der „Überfremdung“ der Städte durch Ausweisung der ungeliebten *moros* entgegenzuwirken. Die Folge war, dass es in beiden Städten zu Demonstrationen und – hauptsächlich in Melilla – zu heftigen Unruhen mit Straßenschlachten kam. Die Ereignisse erregten internationales Aufsehen, und insbesondere die marokkanische Presse erhob schwere Vorwürfe des Rassismus (z.B. Lamalif Nr. 174, Février 1986). Die Muslime in Ceuta und Melilla forderten sofortige Einbürgerung und die Aushändigung spanischer Pässe. Schließlich kam es zu einem Nachgeben der spanischen Regierung und zu einer schrittweisen Einbürgerung eines Großteils der Muslime (vgl. MATTES 1987; CARABAZA u. DE SANTOS 1992; PLANET CONTRERAS 1998).

Die Ereignisse von 1985/86 haben starke Veränderungen in den Gesellschaften von Ceuta und Melilla bewirkt. Zunächst bildeten sie den Ausgangspunkt einer erstmaligen politischen Mobilisierung der Muslime in beiden Städten, mit dem Ziel, den als diskriminierend empfundenen Status nicht gleichberechtigter und vollwertiger Bewohner der Städte zu überwinden. Es wurden erste kulturelle und religiöse Organisationen gegründet (in Melilla vier und in Ceuta drei), die versuchten, zur Durchsetzung ihrer zum Teil unterschiedlichen politischen Forderungen die Muslime kollektiv zu mobilisieren (vgl. PLANET CONTRERAS 1998). In den 90er Jahren konstituierten sich in beiden Städten jeweils noch drei weitere religiöse Vereinigungen, die alle daran arbeiten, die religiöse Praxis und Identität der Muslime stärker zu fördern. Sie organisieren das religiöse Leben in den Moscheen sowie deren Bau, Koranunterricht für Kinder, rituelle Feiern, im Falle Melillas auch einen islamischen Buchladen, und eine Vereinigung gibt dort sogar eine Zeitschrift (*Al-Quibla*) heraus. In Melilla gibt es mittlerweile auch eine islamische soziale Hilfsorganisation. Die heute zahlreichen religiösen und kulturellen Vereinigungen der Muslime



Quelle: Anuario Estadístico de Ceuta (1997)

Entwurf: Frank Meyer, Kartographie: Helmut Kieslinger

Abb. 4: Die Arbeitslosen- und Analphabetenquote nach Distrikten in Ceuta (1991)
Unemployment and illiteracy rates according to districts in Ceuta (1991)

spiegeln allerdings auch deren innere Fraktionierung und unterschiedliche politische Positionierung wieder.

Einen wichtigen Aspekt der Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen bildet spätestens seit Mitte der 80er Jahre die Vorstellung der „Verwurzelung“ (*arraigo*) in Ceuta und Melilla. Hierbei werden räumliche und zeitliche Dimensionen als über die „Vorfahren“ historisch weit zurückreichende Verbundenheit mit einem spezifischen Territorium in Beziehung gesetzt. Sowohl Christen als auch Muslime leiten mit der Metapher ihrer historischen „Verwurzelung“ in den Städten die Legitimität ihrer Präsenz ab. Es dreht sich letztlich um die Frage, wessen Vorfahren zuerst in Ceuta und Melilla gelebt haben. Dabei wird von christlicher Seite die Sichtweise vertreten, bereits vor den Muslimen dort gewesen zu sein und/oder unbewohntes Gebiet erobert zu haben. In der christlich-spanischen Bevölkerung von Ceuta und Melilla dominiert ein Meinungsbild, wonach die Muslime keine „richtigen“ Spanier sind bzw. sein können, da sie kulturell (und genealogisch) mit Marokko verbunden sind. Im Gegensatz zu dem *arraigo*-Verständnis vieler Christen gab es aus muslimischer Perspektive kontinuierlich in allen Epochen muslimische Bevölkerung in beiden Städten. Ceuta und Melilla haben folglich schon immer auch einen arabisch-muslimischen bzw. berberisch-muslimischen Charakter. Die Muslime fordern deshalb die vollständigen Rechte als gleichberechtigte Bürger von Ceuta und Melilla. Allerdings wurden zumindest Ende der 80er Jahre auch Positionen vertreten, die mit diesen Rechten nicht automatisch eine spanische Staatsbürgerschaft verbanden. In dem Standpunkt, dass eine muslimische Identität und eine spanische Staatsangehörigkeit nicht miteinander vereinbar seien, treffen sich paradoxerweise extreme muslimische und christliche Sichtweisen.

In den 90er Jahren wurden außerdem in Ceuta eine und in Melilla zwei politische Parteien gegründet, die sich offiziell zwar nicht als muslimische Parteien verstehen, es faktisch aber sind. Sie stehen hauptsächlich für einen Kampf um soziale Gerechtigkeit ein, und sprechen gezielt die muslimische Bevölkerung an. Dennoch gibt es auch Muslime, die in von Christen dominierten Parteien aktiv sind, und es kommt auch zu Koalitionen zwischen christlichen und muslimischen Parteien. Seitdem die Mehrheit der Muslime über die spanische Nationalität verfügt, bilden sie ein enormes Wählerpotenzial für das Stadtparlament. So gab es in Melilla sogar kurzfristig einen muslimischen Bürgermeister. In Zukunft werden die Muslime sogar die Mehrheit der Bevölkerung stellen, da sie weitaus höhere Geburtenraten haben, und es ist absehbar, dass zumindest in Melilla bald wieder ein muslimischer

Bürgermeister an der Macht sein wird. Aufgrund der stärkeren Bevölkerungszunahme der Muslime wird in christlich-spanischen Kreisen eine langsame „demographische Invasion“ der Muslime und die sukzessive „Marokkanisierung“ von Ceuta und Melilla befürchtet. Die Wahrnehmung dieser demographischen Entwicklung als Bedrohung ist der Ausdruck einer spezifischen Einstellung gegenüber den Muslimen, wonach deren Loyalität als spanische Bürger angezweifelt wird. Die Angst vieler Christen liegt allerdings auch in der wahrgenommenen Gefahr einer Bedrohung der „eigenen“ (begrenzten) ökonomischen Ressourcen in Ceuta und Melilla durch Forderungen nach Partizipation seitens der Muslime. Die religiöse Zugehörigkeit spielt also für das politische Leben (Wahlkampf etc.) in Ceuta und Melilla mittlerweile eine erhebliche Rolle.

Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre ist schließlich von den Stadtverwaltungen in Ceuta und Melilla in der offiziellen Selbstdarstellung das Bild von dem harmonischen Zusammenleben der „vier Kulturen“ aufgenommen worden. So stellt sich die Stadt Ceuta auf ihrer offiziellen Homepage als positives „Beispiel für das Zusammenleben“ (*ejemplo de convivencia*) dar. In durchaus identischer Weise wird auch in Melilla das Zusammenleben der Kulturen idealisiert bzw. beschönigt. Die Religionen werden zu Kulturen erhoben, die durch spezifische Feste, Traditionen und Gewohnheiten (Essen, Kleidung, Musik etc.) gekennzeichnet sind. Um den Diskurs der harmonischen *convivencia* zu etablieren und fortzuführen, werden neuerdings multikulturelle Feste abgehalten, Ausstellungen veranstaltet, Preise vergeben und Statuen errichtet. Außerdem wurde 1995 in den Autonomiestatuten beider Städte die kulturelle Pluralität ihrer Bewohner hervorgehoben (vgl. BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO Nr. 62, 14.03.1995).

Diese Inszenierung kultureller Vielfalt seitens der Stadtverwaltungen ist als Strategie zu verstehen, mit der ein konfliktfreies, harmonisches Zusammenleben und eine gegenseitige Toleranz der Kulturen suggeriert und gleichzeitig gestiftet werden sollen. Dabei kommt es immerhin zu einer erstmaligen offiziellen Aufwertung der „Kultur der Muslime“. Allerdings mangelt es an einer ehrlichen Auseinandersetzung mit Problemen wie Diskriminierung und Rassismus, ganz im Gegenteil werden sie von offizieller Seite heruntergespielt oder negiert. Darüber hinaus reproduziert sich durch den Diskurs der „vier Kulturen“ das Denken in Kollektiven. Es gibt keinen Zwischenraum, man ist auf seine Identität als Muslim, Christ, Hebräer oder Hindu festgelegt, unabhängig davon, ob man überhaupt religiös ist oder andere Identifikationen vielleicht bedeutsamer sind. Kulturelle Hybridität ist in diesem Diskurs überhaupt kein Thema, obwohl die Identität der meisten Muslime

durch ein Leben in „zwei miteinander verflochtenen Welten“ gekennzeichnet ist. Es bestehen Bezüge zu spanischen und marokkanischen kulturellen Praktiken. Wobei das, was als marokkanische oder spanische Kultur bezeichnet wird, ja bereist als hybrid zu verstehen ist. Und dennoch steht vermutlich bei den meisten Muslimen eine Identität als Muslim und Ceuti bzw. Melillenser im Vordergrund. Man empfindet sich zwar auch als Spanier, allerdings in der Regel ohne ausgeprägte nationale Gefühle, woher auch, schließlich galten die meisten Muslime bis weit in die 80er Jahre hinein noch nicht einmal rechtlich als Spanier.

In Melilla kommt neben der Tatsache, Muslim spanischer Nationalität zu sein, noch die Identifikation als Imazighen bzw. Berber hinzu. Melilla liegt im berberophonen Sprachraum, dessen Bewohner sich selbst als Imazighen bezeichnen. In den 90er Jahren sind in Melilla zwei Vereinigungen zur Förderung der Kultur und Sprache der Imazighen gegründet worden. Die Aktivisten verstehen die Kultur der Imazighen als etwas, das durch ganz spezifische Merkmale gekennzeichnet ist. Dazu gehören Sprache, Gebräuche wie Essen (z.B. *couscous*) und Kleidung, materielle Kultur usw. Gleichzeitig wird von ihnen die Imazighen-Kultur als offen betrachtet, indem auch Elemente von außen aufgenommen werden. Dazu zählt ebenfalls der Islam, der als ein Bestandteil der Imazighen-Kultur konzipiert wird. Von den Aktivisten der Vereinigungen wird es als großes Problem gesehen, dass die Sprache, das Tamazight, sukzessive verloren geht, indem die Kinder es nicht mehr richtig lernen bzw. lernen wollen. Dem versucht man durch Bewusstmachung der eigenen kulturellen Wurzeln entgegenzuwirken. Die Berbervereine verstehen sich auch als Gegenbewegung zu einer Festlegung auf eine rein muslimische Identität. Zumindest in dem Selbstverständnis der Aktivisten gilt Melilla als eine berberische Stadt, schließlich befindet sie sich auf dem Territorium der Imazighen.

6 Individuelle Beispiele der Selbst- und Fremdwahrnehmung

Das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Ceuta und Melilla ist durch Fremdheit und Nähe gleichzeitig gekennzeichnet. Das dabei bestehende Spannungsfeld zwischen Fremdem und Eigenem kommt auch in Wahrnehmungen und Vorstellungen des Selbst und der Anderen zum Ausdruck, die alltagsweltlich artikuliert werden. Wahrnehmungen und Vorstellungen des Selbst und der Anderen beinhalten zu einem erheblichen Teil auch Stereotype. Die Sichtweisen auf den jeweils anderen sind zwar einerseits durch eine starke Polarisierung gekennzeichnet; ande-

rerseits zeigt sich bei näherer Betrachtung dennoch ein sehr weites Spektrum an Sichtweisen, das auf beiden Seiten von Freundschaft, Akzeptanz und Toleranz bis zu Ablehnung und Rassismus reicht.

So existiert zwar bei vielen Christen und Muslimen ein individuelles Selbst- und Fremdverständnis, wonach der Religion als trennendes Kriterium keine oder keine besondere Bedeutung beigemessen wird und man sich dem Anderen verbunden fühlt. In allen Interviews und informellen Gesprächen wurden aber dennoch immer wieder Stereotype über die jeweils Anderen zum Ausdruck gebracht, und es erfolgte eine stark akzentuierte Trennung zwischen *ellos* (sie) und *nosotros* (wir). Das Problem für den Umgang mit Stereotypen ist, dass sie nicht immer völlig aus der Luft gegriffen sind, dass sie sozusagen „Teilwahrheiten“ enthalten können, indem sie vielleicht tatsächlich auf eine Person oder Personengruppe zutreffen. Stereotype Vorstellungen sind darüber hinaus häufig in gesellschaftliche Diskurse eingebettet (hier: schlechtes Image der *moros*, Rassismus-Vorwurf seitens der Muslime gegenüber den Christen), und werden von vielen anderen ebenso geteilt. Über Stereotype wird zudem das Denken in Kollektiven reproduziert, indem man verallgemeinernd über den Anderen spricht. Das Sprechen über Kollektive bedeutet auch immer gleichzeitig eine Homogenisierung, eine undifferenzierte Betrachtungsweise. Durch Sprechen wird ja gerade Realität konstruiert (vgl. BERGER u. LUCKMANN 1997). Dinge, die man an einzelnen Personen oder einer Gruppe wahrnimmt, werden im Diskurs bzw. in der Kommunikation auf das ganze Kollektiv übertragen.

Ich möchte im Folgenden einige Beispiele von stark polarisierten Sichtweisen und gegenseitigen Stereotypen wiedergeben. Dabei beinhaltet die jeweilige Sicht auf den Anderen – insbesondere seitens der Christen – eine kaum lösbare Verknüpfung von sozialen Aspekten und „kulturalistischen“ Zuschreibungen. Einige Stereotype und Vorurteile gegenüber Muslimen lauten wie folgt: Die *moros* sind für Raubüberfälle und Drogenhandel verantwortlich; sie haben eine hohe kriminelle Energie; sie haben einen eher auffälligen Charakter und wollen ihre Präsenz demonstrieren; sie fahren große Autos und fühlen sich wie die „Herren der Welt“; Araber führen einen polygamen Lebensstil; sie schlagen ihre Frauen; sie wollen nach Europa, aber halten sich nicht an die europäischen Gesetze; sie fordern nur ihre Rechte, aber erfüllen nicht ihre Pflichten; sie denken, dass ihre Religion die einzig wahre ist; Islam ist gleich Fundamentalismus; sie wissen nicht, wie man Alkohol trinkt, sie haben keine Trinkkultur (sie betrinken sich, wenn sie Alkohol trinken); die Muslime vermehren sich auf eine unglaubliche Weise, sie haben

viele Kinder; sie „essen uns auf“ (*nos comen*, indem sie immer zahlreicher werden); die Muslim-Viertel sind gefährlich, dort geht man besser nicht hin. Außerdem gilt in der Sichtweise der meisten christlichen Spanier Marokko als ein Land der Dritten Welt: Dort herrschen Armut, Korruption und rechtliche Unsicherheit. So haben viele Gesprächspartner angegeben, dass sie selber, ihre Ehepartner oder Bekannte aus Angst vor Willkür und/oder einer generellen Abneigung nicht (oder nicht mehr) nach Marokko reisen.

In Gesprächen mit Muslimen wurden überwiegend Vorwürfe des Rassismus, der Ignoranz und der kulturellen Überheblichkeit in Bezug auf die christlichen Spanier geäußert. Einige Beispiele lauten wie folgt: Sie sehen dieses Land als das ihre an, und wir sind hier nicht mehr als Invasoren; sie sind die Hauptdarsteller und wir füllen den Rest der Szene aus; die dominierende Bevölkerungsgruppe sind die Weißen und die Dominierten sind die Dunkleren; die Christen haben immer gedacht, dass ihre Kultur die Beste ist; sie sind Ungläubige (*giauri*); sie missachten gegenüber den Muslimen die Menschenrechte und die demokratischen Grundrechte; sie benachteiligen die Muslime in sozialer und ökonomischer Hinsicht; sie sind rassistisch. Ganz generell besteht bei den Muslimen ein stark verbreitetes Gefühl der kulturellen Diskriminierung und sozioökonomischen Benachteiligung, dass nicht selten als Hass auf den Anderen ausgedrückt wird. Die Frage der Integration wird seitens vieler Muslime wiederum als kulturelle Diskriminierung aufgefasst, was das folgende Zitat sehr schön zum Ausdruck bringt: „Sie sagen immer, dass wir, die Muslime, uns nicht integrieren. Aber wir haben keinen Grund uns zu integrieren. Wir sind hier. Sich integrieren heißt für sie, nicht deine Gebräuche zu übernehmen. Sich integrieren heißt, Wein zu trinken und Schinken zu essen. Wenn Du keinen Wein trinkst, bist du ein rückständiger moro. Du lebst noch im 15. Jahrhundert“.

7 Das Zusammenspiel von Identität, Kultur, Raum und Zeit: Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung

Die Konstruktionen kollektiver Identitäten auf der Basis einer hauptsächlich durch die Religion definierten kulturellen Zugehörigkeit sind in Ceuta und Melilla sehr lebendig, und sie spielen im sozialen, ökonomischen und politischen Leben der Städte eine sehr bedeutende Rolle. Im Gegensatz zu dem in der theoretischen sozialwissenschaftlichen Literatur sehr stark betonten konstruktiven und imaginären Charakter von kollektiven Identitäten erscheinen den Bewohnern von Ceuta und Melilla die Kollektive (Christen, Muslime,

Hindus und Hebräer) in ihrem alltäglichen Leben als sehr real, an sich gegeben und teilweise handlungsbestimmend. Eine *Gemeinsamkeit* innerhalb dieser Kollektive besteht jedoch lediglich darin, dass die zugehörigen Menschen derselben Religion angehören. Es existiert jedoch kein einheitliches Wir-Bewusstsein *aller* Angehörigen eines scheinbaren Kollektivs im Hinblick auf eine spezifische, zielgerichtete Organisation und Mobilisierung. Gemeinschaftsbewusstsein *und* Fraktionierung bestehen gleichzeitig; und sie sind zum Teil kollektivübergreifend. Es gibt selbstverständlich religiöse Identitäten als Muslim oder Christ, aber keine homogenen Kollektive, wie sie beispielsweise durch den Diskurs der „vier Kulturen“ oder durch das stereotype Sprechen von dem „eigenen“ Kollektiv und „den Anderen“ suggeriert wird. Auf diese Weise wird identisch gesehen und gemacht, was nicht identisch ist.

Die folgenden, ineinander greifenden Aspekte sind als Ursachen für die alltagsweltlich große Bedeutung der religiös-kulturellen Kollektive in Ceuta und Melilla zu benennen, sie speisen sozusagen das stark ausgeprägte Denken in Kollektiven bzw. den „vier Kulturen“:

(a) Die jahrhundertealte gemeinsame Geschichte von Marokko und Spanien ist als Erinnerungskultur und Ereignisgeschichte bis heute von Bedeutung. So hat das Denken in religiösen Kollektiven und der christlich-muslimische (ebenso der christlich-jüdische) Gegensatz eine sehr lange historische Tradition. Insbesondere die Ausgrenzung der muslimischen (bzw. arabisch-berberischen) Vergangenheit und Kultur aus dem eigenen, spanischen Selbstverständnis sowie das im Verlauf der Geschichte entstandene negative Bild der *moros* sind noch heute wirksam. Die negative Sicht auf die *moros* bzw. Muslime wurde zudem in der jüngeren Zeitgeschichte – beispielsweise durch islamischen Fundamentalismus und Terrorismus – mit einer neuen Islamophobie angereichert. Von großer Bedeutung ist auch der *nation-building*-Prozess in Spanien, der ausgehend von der Reconquista auf der Basis einer Verknüpfung von Katholizismus und Nation stattfand. Als Konsequenz daraus konnte man als Nichtkatholik bzw. Christ auch kein Spanier sein, was als Selbstverständnis in Spanien auch heute noch weit verbreitet ist.

(b) Der politische Konflikt um die spanischen Territorien in Nordafrika zwischen Marokko und Spanien hat eine verstärkende Wirkung auf das problembehaftete christlich-muslimische Verhältnis innerhalb der Städte. Einerseits erscheint das über Jahrhunderte hinweg christlich untermauerte spanische Nationalbewusstsein in Ceuta und Melilla sehr stark ausgeprägt – schließlich soll die *españolidad* der Städte verteidigt werden. Andererseits wird Ceuta und Melilla von Mus-

limen in für die Christen als provokant empfundener Art und Weise ein gleichberechtigt vorhandener muslimischer, arabischer oder berberischer Charakter zugesprochen. Das bringt sie aus der Sicht patriotischer Christen in unmittelbare Nähe zu den Rückgabeforderungen seitens der marokkanischen Regierung.

(c) Von Vereinigungen, Institutionen, Parteien und Medien erfolgt auf unterschiedliche Weise eine Organisation und Mobilisierung (sowie Instrumentalisierung) kollektiver Identitäten auf der Grundlage des Diskurses der „vier Kulturen“, so dass von ausgeprägten „*politics of identity*“ bzw. „*politics of culture*“ (s.o.) gesprochen werden kann. Mit der Organisation und Mobilisierung werden in der Regel spezifische politische Ziele und Interessen verfolgt, wie politischer Machterhalt oder Machtgewinn, die Überwindung von Diskriminierung und sozioökonomischer Benachteiligung oder die Stiftung eines friedlichen Zusammenlebens der „vier Kulturen“ und einer damit verbundenen Imageverbesserung der Städte etc.

(d) Als zentrale Motivationen für die Organisation und Mobilisierung kollektiver Identitäten sind einerseits – insbesondere für die Muslime – das Gefühl von kultureller Diskriminierung und sozioökonomischer Benachteiligung, sowie andererseits das Bedürfnis der Aufrechterhaltung und Förderung spezifischer, als eigen definierter kultureller Praktiken (Religion, Sprache etc.) zu nennen. Hauptsächlich die Angehörigen der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften in Ceuta und Melilla (Muslime, Hindus und Hebräer) sind mittels religiöser bzw. kultureller Vereinigungen sehr darum bemüht, die eigene kulturelle Identität in einem spanisch dominiertem Umfeld bzw. innerhalb der spanischen Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Vorwiegend die Akteure der muslimischen religiösen und kulturellen Vereinigungen und politischen Parteien sehen ihre Aktivitäten als einen Kampf um Differenz im doppelten Sinne: und zwar einerseits als Kampf um die gleichberechtigte Anerkennung von *kultureller Differenz* (als Muslime bzw. Imazighen/Berber und Spanier zugleich), andererseits als Kampf um die Beseitigung von *sozialen und ökonomischen Differenzen*.

Als zwei grundlegende Begriffe für die Rekonstruktion der Bedeutung kollektiver Identitäten haben sich Kultur und Raum – einschließlich der bereits erwähnten zeitlichen Dimensionen (Erinnerungskultur und Ereignisgeschichte) – erwiesen. Der alltagsweltliche Kulturbegriff (als Bestandteil der Selbst- und Fremdsicht) ist inhaltlich in dominanter Weise durch die Religion definiert, und er suggeriert eine auf wenige Merkmale (Sprache, spezifische Gebräuche, Traditionen etc.) reduzierte, sehr weitgehende kulturelle Homogenität der entsprechenden Kollektive mit ontologischem

Charakter. Zudem verbindet sich mit dem Diskurs der „vier Kulturen“ ein Verständnis von Kultur als gesellschaftliches „*Ordnungsmodell*“ für das Zusammenleben von Menschen. Dabei sind auch räumliche Bezüge über die Frage der kulturellen Herkunft in Verbindung mit nationaler Zugehörigkeit wirksam. Der Diskurs der „vier Kulturen“ bildet zugleich einen politisch motivierten Diskurs im Sinne von *multikultureller Gesellschaft*. Dadurch soll eine friedliche Bewältigung des Zusammenlebens von Menschen verschiedener kultureller Zugehörigkeit (und eine Imageverbesserung der Städte nach außen) suggeriert und gestiftet werden. So ist einerseits das alltagsweltliche Denken in Ceuta und Melilla sehr stark durch die Vorstellung von homogenen Kulturen mit eindeutigen Merkmalen gekennzeichnet, aber andererseits ist man (insbesondere Muslime, Hindus und Hebräer) sich auch der Aneignung „fremder“ kultureller Praktiken sowie von Aspekten materieller Kultur bzw. einem Leben in mehreren kulturellen Bezügen bewusst. Dieser Widerspruch wird letztlich nicht aufgelöst. Die Bestimmung von Kulturen erfolgt auch in Ceuta und Melilla in der Begegnung als Wahrnehmung und kommunikative Formulierung von Differenzen, die diskursiv erhöht und kollektiv zugeschrieben werden. Kultur ist somit als ein *Feld von Praktiken und Diskursen* zu verstehen und zu rekonstruieren, auf die die handelnden Menschen Bezug nehmen und die sie gestalten und interpretieren (*interaktionistische Perspektive – politics of culture*).

Das Beispiel von Ceuta und Melilla hat aber außerdem gezeigt, dass räumliche Dimensionen bei der Konstruktion kollektiver Identitäten eine größere und differenziertere Rolle spielen können, als dies bisher in der kulturwissenschaftlichen Literatur zum Ausdruck kommt. So wird die christliche Kultur eindeutig im spanischen Territorium verortet – das Vaterland/die Nation wird schließlich als im Wesentlichen christlich konzipiert. Die muslimische Kultur wird dagegen mit Marokko verbunden, und das Territorium der Imazighen-Kultur bezieht sich auf ganz Nordafrika. Darüber hinaus werden in Ceuta und Melilla die muslimischen Viertel von sicherlich einer Mehrheit der Christen als bedrohlich bzw. gefährlich, als anarchisch, ärmlich und kriminell wahrgenommen. Im Gegensatz dazu sehen viele Muslime die christlichen Viertel als ein Symbol für deren Dominanz, Wohlstand und der eigenen Ausgrenzung bzw. Diskriminierung. Menschen werden hier mit spezifischen Räumen in Verbindung gebracht. Räumliche Dimensionen bilden so einen wichtigen Bestandteil der Fremd- und Selbstwahrnehmung. Die damit verbundenen Imaginationen und Konzeptualisierungen von Mensch und Raum prägen wiederum den Umgang mit Raum, beispielsweise bei

der Stadtplanung. So wurden von der durch Christen dominierten Stadtverwaltung über Jahrzehnte die muslimischen Stadtviertel in Bezug auf Infrastruktureinrichtungen etc. völlig vernachlässigt. Die dadurch entstandene mangelhafte Materialität dieser Viertel trägt wiederum im symbolischen Sinne zu einem negativen Image der Muslime bei. Damit schließt sich der Kreis des Zusammenhangs von kollektiver Identität, Kultur, Raum und Zeit, die als empirisch fundierte theoretische Begriffe gemeinsam eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung begründen können.

Literatur

- AL-ATTAR, B. (1996): Sebta wa Meliliya: maghariba taht al-ihlilal. Casablanca. (arabisch)
- AL-MAAZOUZI, M. u. BENAJIBA, J. (1986): Sebta wa Meliliya..! Hatta la nansa. Rabat. (arabisch)
- ASSMANN, J. (2000): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- BADE, K. J. (1996): Einleitung: Grenzerfahrungen – die multikulturelle Herausforderung. In: BADE, K. J. (Hg.): Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen. München, 10–26.
- BERGER, P. L. u. LUCKMANN, T. (1997): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a. M.
- BERNECKER, W. L. (1995): Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloh.
- BÖGE, W. (1997): Die Einteilung der Erde in Großräume. Zum Weltbild der deutschsprachigen Geographie seit 1871. Arbeitsergebnisse und Berichte zur Wirtschafts- und Sozialgeographischen Regionalforschung 16. Hamburg.
- CARABAZA, E. u. DE SANTOS, M. (1992): Melilla y Ceuta. Las Últimas Colonias. Madrid.
- CIUDAD AUTÓNOMA DE CEUTA (1999): Anuario Estadístico De Ceuta 1999. Ceuta.
- CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA (1999): Melilla en Cifras. Melilla.
- DRIESSEN, H. (1992): On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity. New York, Oxford.
- DÜRR, H. (1987): Kulturerdteile: Eine „neue“ Zehnweltenlehre als Grundlage des Geographieunterrichts? In: Geographische Rundschau 39 (4), 228–232.
- FAATH, S. u. MATTES, H. (1995): Der Maghreb als geostrategischer Raum. In: Wuqûf 9, 41–101.
- FLATZ, C. (1999): Kultur als neues Weltordnungsmodell: oder die Kontingenz der Kulturen. Hamburg.
- FUCHS, M. (1997): Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive. In: BROCKER, M. u. NAU, H. (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt, 141–152.
- (1999): Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz. In: ASSMANN, A. u. FRIESE, H. (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt a. M., 105–137.
- GARCÍA FLÓREZ, D. (1999): Ceuta y Melilla. Cuestión de Estado. Ceuta, Melilla.
- GORDILLO OSUNA, M. (1972): Geografía Urbana de Ceuta. Ceuta.
- HALBWACHS, M. (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt a. M.
- HALL, S. (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg.
- HÖLSCHER, L. (1995): Geschichte als „Erinnerungskultur“. In: PLATT, K. u. DABAG, M. (Hg.) Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen, 146–168.
- INE (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA) (1986): Estudio Estadístico de las Comunidades Musulmanas de Ceuta y Melilla. Resultados. Madrid.
- JÜNGST, P. (1997): Das „Wir“ und die Anderen – zur Dichotomisierung, Abgrenzung und „Einverleibung“ von Territorien. In: JÜNGST, P. (Hg.): Identität, Aggressivität, Territorialität. Urbs et Regio 67. Kassel, 76–107.
- KEITH, M. u. PILE, S. (1993): Introduction Part 1: The Politics of Place. In: KEITH, M. u. PILE, S. (Hg.): Place and the Politics of Identity. London, New York, 1–21.
- KREUTZMANN, H. (1997): Kulturelle Plattentektonik im globalen Dickicht: Zum Erklärungswert alter und neuer Kulturraumkonzepte. In: Internationale Schulbuchforschung 19, 413–423.
- LEFEBVRE, H. (1981): La production de l'espace. Paris.
- LERÍA Y ORTIZ DE SARACHO, M. (1991): Ceuta y Melilla en la polémica. Madrid.
- MANZANO MORENO, E. (1998): Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung. In: FISCHER, M. (Hg.): Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur. Frankfurt a. M., 93–120.
- MATTES, H. (1987): Ceuta und Melilla – die beiden spanischen Presidios auf dem Weg zur Marokkanisierung? In: Orient 28 (3), 332–364.
- MATTES, J. (1992a): „Zwischen“ den Kulturen? In: MATTES, J. (Hg.): Zwischen den Kulturen? Soziale Welt 8. Göttingen, 3–9.
- (1992b): The Operation Called „Vergleichen“. In: MATTES, J. (Hg.): Zwischen den Kulturen? Soziale Welt 8. Göttingen, 75–99.
- MARTÍN CORRALES, E. (1999): Imágenes del protectorado de Marruecos en la pintura, el grabado, el dibujo, la fotografía y el cine. In: NOGUÉ, J. u. VILLANOVA, J. L. (Hg.): España en Marruecos (1912–1956). Discursos geográficos e intervención territorial. Lleida, 375–399.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1997): La integración social de los inmigrantes extranjeros en España. Madrid.
- MEYER, F. (1999): Methodologische Überlegungen zu einer kulturvergleichenden Geographie oder: „Auf der Suche nach dem Orient“. In: Geographische Zeitschrift, 87 (3 u. 4), 148–164.

- (2001a): Sozialkulturelle Segregation und gegenseitige Wahrnehmung von Christen und Muslimen in Ceuta. In: FREUND, B. u. JAHNKE, H. (Hg.): *Der Mediterrane Raum an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*. Berliner Geographische Arbeiten 91. Berlin, 55–64.
- (2001b): Euro-Mediterrane Partnerschaft oder Konfrontation? Die EU und die südlichen Mittelmeeranrainerstaaten. In: *Geographische Rundschau* 53 (6), 32–37.
- (2003): Die Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika). (Habilitationsschrift; Manuskript in Vorbereitung zur Veröffentlichung)
- MINTZEL, A. (1997): *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde*. Passau.
- MIR BERLANGA, F. (1993): *Con el viento de la historia. Melilla*.
- (1996): *Resumen de la historia de Melilla*. Melilla.
- MORALES LEZCANO, V. (1986): *España y el Norte de Africa: El Protectorado en Marruecos (1912–1956)*. Madrid.
- NACIRI, M. (1987): Les villes méditerranéennes du Maroc: entre frontières et périphéries. In: *Hérodote* 45 (Avril–Juin), 121–144.
- PLANET CONTRERAS, A. I. (1998): *Melilla y Ceuta. Espacio-frontera hispano-marroquíes*. Melilla, Ceuta.
- RAMCHANDANI, J. C. (1999): *Corazones de la India, Almas en Ceuta*. Ceuta.
- SARO GANDARILLAS, F. (1996): *Estudios Melillenses. Notas sobre urbanismo, historia y sociedad en Melilla*. Melilla.
- SOJA, E. W. (1989): *Postmodern Geographies: the Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London.
- (1996): *Thirdspace*. Cambridge.
- STALLAERT, C. (1998): *Etnogénesis y Etnicidad. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona.
- STRAUB, J. (1999): *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: ASSMANN, A. u. FRIESE, H. (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*. Frankfurt a. M., 73–104.
- UZAREWICZ, C. u. UZAREWICZ, M. (1998): *Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien.
- WEICHHART, P. (1990): *Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation*. Stuttgart.
- WERLEN, B. (1999): *Handlungszentrierte Sozialgeographie. Replik auf die Kritiken*. In: MEUSBURGER, P. (Hg.): *Handlungszentrierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen 130*. Stuttgart, 247–268.
- WIMMER, A. (1996): *Kultur. Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3), 401–425.
- ZIERHOFER, W. (1999): *Die fatale Verwechslung. Zum Selbstverständnis der Geographie*. In: MEUSBURGER, P. (Hg.): *Handlungszentrierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen 130*. Stuttgart, 163–186.