

# Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft

Thomas Schmitt

Die öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland wird wesentlich durch Moscheen in ihrer Doppelbedeutung als Bauwerke und als soziale Institutionen geprägt. Der vorliegende Beitrag skizziert die Geschichte der Etablierung von Moscheen im öffentlichen Raum in Deutschland und analysiert auf der Grundlage qualitativer Forschungen Moschee-Konflikte. Er beginnt mit einer Übersicht zur sozialen Funktion von Moscheevereinen; dieser schließt sich ein kurzer historischer Abriss zum Bau von Moscheen in Deutschland an. Die eigentliche Analyse von Moschee-Konflikten wird zunächst anhand von länger zurückliegenden Fällen aus den 1990er Jahren entwickelt; anschließend werden neuere Tendenzen bezüglich der Austragung von Moschee-Konflikten diskutiert.<sup>1</sup>

## 1. Die Moschee als soziale Institution

In den letzten Jahren haben sich differente, im öffentlichen Diskurs oftmals unverbundene gesellschaftliche und sozialwissenschaftliche Wahrnehmungen von Moscheen in Deutschland, oder generalisiert: in Einwanderungsgesellschaften, herausgebildet. Zum einen erscheinen sie als (1) ethnische Enklave und religiöses Refugium (Vöcking 1984), nicht nur, aber insbesondere für Angehörige der ersten Migrantengeneration. Zum anderen werden sie gedeutet als (2) Brückenpfeiler und integrierende Bindeglieder zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in einer urbanen (bzw. lokalen oder, im ländlichen Raum, regionalen) Netzwerk-Zivilgesellschaft (vgl. Schmitt 2003: 33). Neben ihrer unmittelbaren lokalgesellschaftlichen Funktion emergiert aus solchen Moscheen, so zumindest das Narrativ, ein liberaler, „europäisch“ gefärbter Islam, der ein Gegengewicht zum islamischen Extremismus zu bilden vermag. Als Beispiele für eine solche Moschee könnten die DITIB-Moscheen in Gladbeck-Butendorf (Schmitt 2003), Duisburg-Marxloh

---

1 In den vorliegenden Beitrag fließen die Ergebnisse aus Schmitt 2003 sowie adaptierte und aktualisierte Texte aus weiteren früheren Veröffentlichungen des Autors ein, einschließlich der eigenen Teile aus Kraft/Schmitt 2008.

oder die *Islamische Gemeinde* in der oberbayerischen Kleinstadt Penzberg gelten. Ungeachtet dessen werden Moscheen in der öffentlichen Sphäre auch als (3) Ausdruck und materiell-institutionelle Basis muslimischer Parallelgesellschaften<sup>2</sup> dargestellt, oder als (4) Horte des islamischen Extremismus, in welchen autoritäre bis totalitäre Scharia-Interpretationen gelehrt werden und die Biographien islamischer Terroristen ihre entscheidenden Wendepunkte erfahren.

Diese differenten Konzeptionen von Moscheen als soziale Orte scheinen auf den ersten Blick als inkompatibel, decken aber möglicherweise ein Spektrum unterschiedlicher Moscheevereine ab. Verlässt man eine rein medien- bzw. diskursanalytische Betrachtungsweise und sucht nach idealtypischen Verdichtungen, um die gesellschaftliche Wirklichkeit von Moscheevereinen in Deutschland und Mitteleuropa erfassen zu können, so können diese differenten Deutungsmuster insgesamt als adäquate *tools* für eine sozialwissenschaftliche Annäherung an die Moschee im gegenwärtigen Deutschland als Institution und sozialer Ort begriffen werden – die vierte Deutung lässt sich dabei nur für eine kleine Minderheit von Moscheen heranziehen, aber gerade diese entfalten durch die öffentliche Rezeption eine „überproportionale“ gesellschaftliche Wirkung. Die mediale Berichterstattung konzentriert sich auf den dritten und vierten Typus, wobei Qualitätsmedien häufiger auch „Gegenbeispiele“, etwa in Form von Reportagen zu den „liberalen Netzwerkmoscheen“, präsentieren.

Das deutsche Wort Moschee leitet sich ab vom arabischen *masdjid* – dem *Ort, an dem man sich zum Gebet niederwirft*. Zentral für die Moschee als Gebäude ist damit der Gebetsraum, welcher klassischerweise über eine Gebetsnische (arab. *mihrāb*) verfügt, ferner über eine (oder, im osmanisch geprägten Islam: zwei) Predigtkanzeln; eine Moschee benötigt zudem Waschräume zur Durchführung der rituellen Waschungen. In der Moschee können die fünf täglichen Pflichtgebete ausgeübt werden; in der Regel ist die Moschee in Einwanderungsgesellschaften vor allem aber auch der Ort des gemeinschaftlichen Freitagsgebets. Die klassische Unterscheidung zwischen einer *masdjid* (einer meist eher einfach gehaltenen Moschee für die täglichen Pflichtgebete) und der großen *djami'* (der häufig repräsentativen Freitagsmoschee, in welcher das Freitagsgebet mit Predigt gehalten wird) fällt in den Einwanderungsgesellschaften zumeist in der sozialen Praxis weg. Das Gebet am frühen Freitagnachmittag ist im Wochenrhythmus üblicher-

2 Der Begriff der „Parallelgesellschaft“ wird im akademischen Diskurs vielfach zurückgewiesen. Hier wird er nicht als adäquate Vokabel zur Beschreibung des sozialen Lebens von Migranten insgesamt verstanden, sondern als idealtypische Denkfigur, die unter Umständen bestimmte Aspekte des sozialen Lebens *einiger* Migrantengemeinschaften einfangen könnte. Es wäre dann die Aufgabe empirischer Exploration zu überprüfen, wo er ggfs. fallbezogen adäquat verwendet werden könnte.

weise das mit weitem Abstand am besten besuchte Gebet, während zu anderen Gebetszeiten die Besucherzahlen in der Moschee zumeist deutlich zurückgehen; viele Moscheen bleiben zu den Gebeten am frühen Morgen oder späten Abend gar nicht geöffnet. In soziologischer Hinsicht besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Organisation des Islam bzw. des Moscheebetriebs, wie sie in den Herkunftsländern muslimischer Migration anzutreffen ist, und der äquivalenten Organisation in den Zielländern der Migration. Sowohl in der sich als laizistisch verstehenden Türkei als auch in arabischen Ländern war und ist es Aufgabe des Staates, „die organisatorisch-technische und personelle Infrastruktur für die Religionsausübung zu gewährleisten“ (Priesmeier 1988: 59). Der Staat sorgt in den Herkunftsländern – zumindest prinzipiell, es gibt durchaus Ausnahmen von dieser Regel – für den Bau und den Unterhalt der Moscheen und für die Ausbildung und Alimentierung der hauptamtlichen Imame. In Deutschland sowie in den anderen europäischen Einwanderungsländern stellte sich die Situation als eine völlig andere dar: „Selbstorganisation und Selbstverwaltung“ durch die Migranten waren „das Gebot der Stunde“ (Priesmeier 1988: 59). Als erste Gebetsorte der Arbeitsmigranten dienten zum Beispiel Keller in Arbeiterwohnheimen; um 1970 wurden in verschiedenen deutschen Städten als Ausdruck einer vorläufigen Etablierung die ersten Moscheen von Arbeitsmigranten in angemieteten, umfunktionierten Räumlichkeiten eingerichtet. Entsprechend dem angenommenen provisorischen Charakter waren diese frühen Laden- oder Hinterhofmoscheen tendenziell durch eine einfache Einrichtung und Möblierung gekennzeichnet; sukzessive wurden diese in den Folgejahrzehnten vielfach ausgebaut, kleinere Zentren durch größere ersetzt und die Inneneinrichtung wurde verbessert. Auch die Laden- und Hinterhofmoscheen verfügen jedoch nicht nur über Gebetsräume und Waschegelegenheiten, sondern übernehmen, neben der religiös-liturgischen Funktion, die des sozialen Treffpunkts und der Freizeitgestaltung. Je nach Platzangebot und Schwerpunktsetzung des Moscheevereins finden sich im Moschee-Komplex über die Gebetsräume hinaus eine Teestube – auf diese verzichtet kaum eine Moscheegemeinde –, möglicherweise ein Lebensmittelverkauf (welcher offiziell in der Regel nur Vereinsmitgliedern offen steht), häufig spezielle Räume für Frauen oder Jugendliche, Unterrichtsräume, ein Büro, manchmal eine Bibliothek oder wenigstens eine kleine Buchecke, ein Buchverkauf, eventuell ein Friseur. In der Regel verfügen Frauen über eigene – kleinere – Gebetsräume. Bei Moschee Neubauten fällt ihnen üblicherweise die Empore zu. Die differenten Soziologien von Kirchen- und Moscheegemeinden in Deutschland werden in den Geschlechterrelationen offenkundig: Während etwa die Besucher katholischer Werktagsmessen in vielen Gemeinden Deutschlands überwiegend Frauen sind, erscheinen der

zentrale Gebetsraum der Moscheen und auch die Teestube eindeutig männlich dominiert. Außerhalb besonderer Anlässe halten sich Frauen dort kaum auf; sie sind in ihren geschlechtsspezifischen Räumen anzutreffen, welche zumeist deutlich kleiner als diejenigen der Männer sind und eher abseits der Haupteingänge der Moscheekomplexe liegen.<sup>3</sup>

Die Form des eingetragenen Vereins bildet in der Regel den rechtlichen und organisatorischen Rahmen für die Bildung von Moscheegemeinden. Ein Großteil dieser lokalen Moscheevereine gehört Dachverbänden an, welche sich in der Bundesrepublik seit den 1970er und vor allem seit den frühen 1980er Jahren konstituierten.

Seit den 1990er Jahren lösten jüngere Migranten der zweiten Generation ihre Eltern in den Vorständen der Moscheevereine ab. Die Arbeit der ehrenamtlichen Vereinsvorstände konnte durch die meist besser ausgebildeten Angehörigen der zweiten Generation „professioneller“ erfolgen; zudem öffnete sich ein Teil der Moscheegemeinden verstärkt gegenüber der Gesamtgesellschaft. Dachverbände und Akademien boten den Moscheevorständen seit den 1990er Jahren interne Fortbildungen, auch in Bezug auf die Öffentlichkeitsarbeit; Moscheen entwickelten sich zunehmend zu den räumlichen Brennpunkten oder *locales* des christlich-islamischen Dialogs. Auch in Folge der nach wie vor mangelnden Deutschkenntnisse vieler Imame, und damit der theologisch ausgebildeten Repräsentanten der Moscheevereine, ist dieser christlich-islamische Dialog in lokalen Kontexten bisher weitgehend durch Asymmetrien gekennzeichnet. Zumindest bei einigen Moscheegemeinden wird deren Außendarstellung wesentlich von Frauen geprägt. Dies gilt exemplarisch für die DITIB-Moschee in Duisburg-Marxloh; die Moschee bekam gerade durch die Leiterin des Begegnungszentrums in der Moschee, Zehra Yılmaz, ein öffentliches Gesicht.<sup>4</sup> In der Öffentlichkeitsarbeit und im Austausch mit kommunalen oder christlichen Institutionen erhalten Frauen mitunter eine Bühne, die ihnen im Innenleben des Moscheevereins nicht immer gewährt wird.

Bis heute lässt sich eine weitgehende Differenzierung von Moscheegemeinden nach sprachlich-ethnischen und auch religiös-politischen Merkmalen feststellen. Im Alltag und auch in wissenschaftlichen Publikationen werden Moscheen wie selbstverständlich zum Beispiel weiterhin als „türkische“, „kurdische“,

3 Selbstverständlich treffen solche generalisierenden Aussagen nicht auf alle Moscheen in gleichem Maße zu; den eigenen (in diesem Punkt nicht systematischen und zugegeben sporadischen) Beobachtungen zufolge scheinen jüngere Muslime sich mittlerweile selbstverständlicher auch außerhalb der eigenen geschlechtsspezifisch definierten Räume zu bewegen als noch in den 1990er Jahren. Zu Aspekten des sozialen Lebens von Moscheevereinen einschließlich der Rolle von Frauen vgl. u. a. die Beiträge in Jonker/Kapphan 1999.

4 Allerdings kam es 2010/11 zu Auseinandersetzungen zwischen dem Vorstand der Moschee und dem Bildungszentrum.

„bosnische“, „arabische“ oder „marokkanische“ bezeichnet. Das Bedürfnis von Migrantengemeinschaften nach ethnisch definierten sozialen Treffpunkten strukturiert bislang in stärkerem Maße die Institutionalisierung des Islams in Mitteleuropa als der universale (und damit ethnische Grenzziehungen transzendierende) theologische Anspruch dieser Weltreligion.<sup>5</sup> Des Weiteren folgt die Differenzierung der Moscheedachverbände neben den ethnisch-sprachlichen auch religiösen und politischen Trennlinien. Größter Moscheedachverband in Deutschland ist die DITIB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* – Türkisch-Islamische Union des [türkischen] Präsidiums für religiöse Angelegenheiten), welche Anfang der 1980er Jahre auf Betreiben der türkischen Regierung gegründet wurde. Die türkische Regierung verfolgte mit dieser Maßnahme das Ziel, ein Gegengewicht zu damaligen islamistischen Organisationen in der Bundesrepublik zu bilden, die unter anderem die Einführung des islamischen Rechts in der Türkei propagierten. Mit der Gründung von „Konkurrenzmoscheen“ wollte die DITIB die in Deutschland lebenden Türken von den politisch agitierenden Vereinen abziehen und ihnen Moscheen anbieten, die den konkreten religiösen Bedürfnissen der in Deutschland lebenden Migranten entsprachen (vgl. u. a. Heine 1997). Tezcan (2005) schrieb der DITIB metaphorisch eine Art volksskirchlichen Charakter zu. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş steht der türkischen Regierungspartei AKP nahe; der zentralistisch geführte Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) gilt als Kind des Nakshibendiye-Ordens und vertritt eine spezifische Richtung des sufischen Islam.

Die Aleviten verorten sich teilweise als religiöse Gruppierung innerhalb, teilweise außerhalb des Islam. Sie beten normalerweise nicht in Moscheen, sondern haben eigene religiöse und kulturelle Zentren, *Cem*-Häuser, eingerichtet, in denen neben Kulturveranstaltungen und sozialen Aktivitäten auch Gottesdienste stattfinden. Analog zu Moscheen verfügen ihre Zentren häufig über ein vielfältiges Raumangebot einschließlich z. B. Büros und Jugendräume. Eine vergleichsweise rigide Geschlechtertrennung, wie sie in den meisten Moscheen bis heute zu beobachten ist, fand in den alevitischen Kulturzentren nie statt.

## 2. Moscheebauten in Deutschland

Die meisten Moscheen in Deutschland sind bislang in angemieteten oder erworbenen, umfunktionierten Räumlichkeiten untergebracht; nur eine (nichtsdesto-

5 Es ist plausibel anzunehmen, dass in den kommenden Jahrzehnten das Bedürfnis nach einer ethnischen Differenzierung von Moscheegemeinden zurückgehen wird – was auch die ethnische Ausrichtung vieler Dachverbände in eine Legitimationskrise führen dürfte.

weniger wachsende) Minderheit von islamischen Gemeinden verfügt über eigens errichtete Gebäude. Manche Moscheeneubauten sind auf den ersten Blick keineswegs als solche erkennbar, sondern als unauffällige Zweckbauten ausgeführt; in diese Rubrik fällt z. B. die Verbandszentrale des VIKZ in Köln-Ehrenfeld. Man kann davon ausgehen, dass die Bauherren in solchen Fällen bewusst etwaige Konflikte um die Genehmigung und Errichtung der Gebäude vermeiden wollten.<sup>6</sup> In der Regel ist der Neubau jedoch nicht nur funktional, in seinem Raumangebot, besser auf die Bedürfnisse der Moscheegemeinden zugeschnitten als die umfunktionierten Laden- und Hinterhofgebäude, sondern repräsentiert durch bauliche Symbole zugleich die Präsenz des Islam im Stadtbild.

Die älteste bis heute in Deutschland erhaltene repräsentative Moschee wurde bereits in den 1920er Jahren von einem Zweig der Ahmadiyya-Bewegung in Berlin-Wilmersdorf errichtet. Entsprechend der Herkunft der Bewegung vom indischen Subkontinent (konkret: dem heute in Pakistan liegenden Lahore) ließ sich der Architekt K. A. Herrmann in der Außengestaltung des Gebäudes von der Bauikone *Tadj Mahal* inspirieren. Im Nachkriegsdeutschland eröffnete wiederum die Ahmadiyya-Bewegung bereits 1959 eine kleine Kuppelmoschee im Frankfurter Stadtteil Sachsenhausen; in Hamburg projektierten persische Kaufleute 1961 das schiitisch geprägte Islamische Zentrum Hamburg. An den beiden Hochschulstandorten Aachen und München mit einem relativ hohen Zulauf von arabischen Studenten wurden in den 1960er Jahren zwei weitere Moscheeneubauten unter dem Namen „Islamisches Zentrum“ auf den Weg gebracht – beide Bauten zeigen sich in damals zum Teil irritierend moderner, jedoch nicht unbedingt ästhetisch ansprechender Architektur.

Die Arbeitsmigration von Muslimen nach Deutschland führte erst Ende der 1980er Jahre, also mit einer Zeitverzögerung von mehr als zwei Jahrzehnten, zu repräsentativen Moscheebauten. Im Hinblick auf die Minarettform und die Gestalt des zentralen Baukörpers orientieren sich diese bislang, entsprechend dem meist türkischen Hintergrund der Moscheevereine, am Typus der osmanischen Kuppelmoschee. Von Seiten der Architekturkritik wurde bemängelt, dass diese Moscheebauten – anders als etwa die Synagogenneubauten der letzten Jahrzehnte – selten eine zeitgemäße Architektursprache aufwiesen (ausführlich Kraft 2002; ferner Kraft/Schmitt 2008). Trotz der prinzipiellen Orientierung an traditionellen Elementen islamischer Architektur wie dem Kuppelbau und dem Minarett gelangen bei einer Reihe von Moscheeneubauten durchaus überzeugende Verbindungen mit modernen und postmodernen Architekturkonzepten, so

---

6 In diesem Sinne äußerte sich auch der damalige Generalsekretär des VIKZ, Ibrahim Çavdar, im Interview (1999).

etwa bei der 1995 eröffneten DITIB-Moschee im Mannheimer Stadtteil Jungbusch. Die von einem holländisch-türkisch-deutschen Architektenteam konzipierte Moschee greift in ihrer Außengestaltung postmoderne Elemente auf und gliedert sich, ohne ihre Identität als Sakralbau zu leugnen, mittels ihrer Baukubatur gut in die bestehende Bebauung ein (vgl. Klusak 1999; Schenk 1999: 65; Kraft 2002: 131-163).

Der expressive Entwurf der DITIB-Moschee in Köln-Ehrenfeld durch den Architekten Paul Böhm wurde in den vergangenen Jahren überregional kontrovers diskutiert (siehe die Ausführungen unten). Repräsentative Moscheebauten in Deutschland wurden bisher vor allem in den industriellen Ballungszentren in Nordrhein-Westfalen (Rhein-Ruhr-Region), in Baden-Württemberg und – allerdings in deutlich geringerer Anzahl – in Hessen und Bayern sowie in den Stadtstaaten errichtet. In Ostdeutschland mit Ausnahme Berlins existiert bislang keine repräsentative Moschee (Schmitt 2011).

### 3. Moschee-Konflikte in Deutschland

Bereits die Moschee-Konflikte der 1990er Jahre wurden in den bundesweiten Medien, in den großen Tageszeitungen, in der *Zeit*, in Boulevardmedien wie *Bild*, im *Spiegel* oder den *Tagesthemen* aufgegriffen. Über den heftigen Duisburger Streit um die beantragte Einführung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufes durch zwei Moscheen berichtete 1997 gar das US-amerikanische Magazin *Time* (Bofante 1997). Schon vor rund zehn Jahren ließ sich als sozialwissenschaftliche Regel formulieren: Kein Moscheeneubau wird in Deutschland (und ähnlich auch in anderen Ländern Mitteleuropas, oder z. B. in Australien) ohne manifesten lokalgesellschaftlichen Konflikt errichtet (Schmitt 2004). Entsprechend der Komplexität des Gesellschaftlichen werden sozialwissenschaftliche Regeln normalerweise nicht absolut verstanden, und so lassen sich auch von dieser Regel Ausnahmen formulieren, in denen ein Moscheebau relativ konfliktarm (nicht jedoch völlig konfliktfrei) über die lokalgesellschaftliche Bühne ging. In der schwäbischen Kleinstadt Lauingen an der Donau gelang es in den 1990er Jahren dem damaligen CSU-Bürgermeister Georg Barfuß, dass sich die Stadtgesellschaft hinter dem Moscheebauprojekt der örtlichen DITIB-Gemeinde versammelte. Nur von wenigen Einzelpersonen, aber von keiner organisierten Gruppe wurde öffentlicher Einspruch gegen die Moschee formuliert. Der Bürgermeister hatte die Muslime zu einem repräsentativen Bau mit Kuppel und Minarett, statt eines unauffälligen Zweckbaus mit einem gewöhnlichen Satteldach, sogar gedrängt: „Entweder baut ihr was g’scheits, oder gar nix!“, gab er ihnen, im retrospektiven Interview stili-

siert formuliert, mit auf den Weg.<sup>7</sup> Die obige Regel lässt sich weiter präzisieren: Es sind oft die repräsentativen Moscheebauten mit erkennbarer islamischer Architektur (und nicht die eher unauffälligen Neubauten), welche für Konfliktstoff sorgen. Die möglichen Gründe hierfür werden weiter unten erörtert.

Der Autor untersuchte in Schmitt (2003) retrospektiv vergleichend fünf Moschee-Konflikte im Deutschland der 1990er Jahre. Hierzu griff er auf ein qualitatives Methodenrepertoire zurück, wesentlich gestützt auf Interviews und Gespräche mit Schlüsselakteuren und Beobachtern, ferner auf die Auswertung von Presseartikeln und weiteren öffentlichen oder semi-öffentlichen Quellen (wie z. B. Stadtratsprotokolle, Gerichtsurteile) und teilweise von internen Unterlagen von Behörden. Über die Rekonstruktion von Konfliktbiographien versuchte die Studie, die Faktoren, die zur unterschiedlichen Eskalation entsprechender Konflikte führten, zu identifizieren.

In allen Konflikten zeigte sich, dass sich sinnvollerweise drei verschiedene Thematiken oder Aspekte analytisch unterscheiden ließen, deren Interferenz zur spezifischen Eskalation der Konflikte beitrug. Diese lassen sich als raumbezogen-städtebauliche, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Konfliktaspekte bezeichnen. Sie sind zum einen beobachtbar auf der Ebene der involvierten Akteure. Neben den Moscheevereinen, Bürgermeistern und politischen Parteien zählten dazu z. B. die Stadtplanungsämter (welche zunächst mit den raumbezogen-städtebaulichen Aspekten konfrontiert sind), ferner kommunale Ausländer- bzw. Integrationsbeauftragte und Ausländerbeiräte (sofern in den jeweiligen Kommunen vorhanden; sie sind Akteure und/oder Moderatoren des ethnisch-kulturellen Bereichs) sowie die Repräsentanten und teilweise die Gremien der christlichen Kirchen vor Ort (mit der ihnen zugeschriebenen religiösen Kompetenz). Daneben können Bürgerinitiativen als Akteursgruppe, in der Regel als Antagonisten der Moscheevereine, auftreten. Die Liste der möglichen Akteure ist damit keinesfalls abgeschlossen: Die Dachverbände der Moscheevereine, eventuell Synagogengemeinden, Gerichte und selbstverständlich lokale, regionale und überregionale Medien sind potenziell relevant. Die oben genannten thematischen Konfliktdimensionen strukturieren das Akteursfeld und die institutionellen Austragungsmechanismen; ferner bieten sie sich für eine erste Klassifikation der öffentlich artikulierten Motive und Argumentationen, der diskursiven Ebene, an. Insbesondere auf dieser diskursiven Ebene macht sich die vielfältige Überlappung der oben genannten raumbezogenen, ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Konfliktaspekte bemerkbar. Der Konfliktverlauf ist, ähnlich wie bei anderen umstrittenen Bauprojekten, vor allem durch das

---

7 Vgl. die ausführliche Darstellung in Schmitt 2003.

baurechtliche *Procedere* strukturiert. Im Folgenden werden die genannten Konfliktaspekte näher erläutert.

### *3.1 Raumbezogen-städtebauliche Konfliktaspekte*

Zugeparkte Stellplätze im Ramadan, Lärmbelästigung durch Veranstaltungen in der Moschee, durch den zuführenden Verkehr oder den vermeintlich erfolgenden öffentlichen Muezzin-Ruf sind zentrale Stichworte mit Blick auf die raumbezogen-städtebaulichen Einwände von Anwohnern gegen Moscheebauten. Hierbei artikulieren Nachbarn und Anwohner aus der näheren Umgebung der Moschee ihre raumbezogenen, partikularen Eigeninteressen im Wunsch nach einem möglichst ungestörten Wohnen ohne große Belästigungen. Vergleichbare Argumentationen sind auch aus anderen raumbezogenen Konflikten um soziale Infrastruktureinrichtungen oder Betriebsansiedlungen vertraut. Aufgrund der Verfahrensstruktur, der Protestformen der Moscheegegner (z. B. Unterschriftensammlungen, Demonstrationen), aber auch aufgrund der z. B. in Bürgerversammlungen expressiv formulierten unmittelbaren Betroffenheit, lassen sich Parallelen zwischen Moscheekonflikten und lokalen Ökologie-Konflikten ziehen. Gemäß einer geläufigen Argumentationsfigur wird behauptet, die Moschee füge sich nicht, wie vom Baugesetzbuch gefordert, in die nähere Umgebung ein, oder passe mit ihrer „fremden“ Architektur nicht in das örtliche (oder, weiter ausholend: abendländische) Stadtbild – was die häufig enge Verzahnung von raumbezogenen und ethnisch-kulturellen Konfliktaspekten unterstreicht.

Ein Lokalpolitiker im nordrhein-westfälischen Lünen formulierte demgemäß im Interview zu einem Moscheebauprojekt:

So, wenn Sie sich jetzt mal dieses Gebäude [im Entwurf] ansehen, was jetzt also dementsprechend errichtet wird, können wir alleine von der Architektur sehen, dass dies natürlich [...] in einen solchen Bereich, in dem Sie Einfamilienhäuser ringsum haben, hier hineinpasst wie 'ne Faust aufs Auge. Das kann man wirklich so sehen. Und vor allen Dingen dann 'ne Architektur, [ich] sag' mal, die war vielleicht mal modern, 900 Jahre vor Christus. (Interview Lünen, 1999)

In der bayerisch-schwäbischen Kleinstadt Bobingen hatte die Stadtverwaltung Anfang der 1990er Jahre ihre ablehnende Haltung gegenüber einem geplanten Minarett immer wieder mit städtebaulichen und baurechtlichen Argumenten begründet. Der damalige Bürgermeister äußerte sich in einem Fernsehinterview für eine Sendung der ARD zum geplanten Minarett der örtlichen Moscheegemeinde. Hierbei verband er nun in eigentümlicher, vielleicht nur vorbewusster Weise den Baurechtsdiskurs – wo es um das erforderliche „Einfügen“ des Minarett

in die nähere Umgebung gemäß § 34 Baugesetzbuch ging – mit dem kulturbezogenen Diskurs:

wo es nur einen Kirchturm gibt, [gibt es, T.S.] in Zukunft vielleicht zwei Minarette; Frage: Fügt sich das dann hier noch ein, oder wird hier eine vorhandene Kultur überdeckt, von einer neuen Kultur – überdeckt die Minderheit dann die Mehrheit?<sup>8</sup>

Die *Befürworter* von Moscheen äußern sich teilweise ebenfalls unter Rückgriff auf städtebauliche und baurechtliche bzw. juristische Argumente: Repräsentative Moscheen seien demnach nicht nur, zumindest prinzipiell, baurechtlich zulässig,<sup>9</sup> sondern man könne sie als städtebauliche Bereicherungen auffassen, die das Stadtbild oder den Stadtteil aufwerten. Sie beziehen sich dabei auch auf das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit, welches sich auch auf die Auslegung baurechtlicher Bestimmungen auszuwirken habe.

### 3.2 *Ethnisch-kulturelle Konfliktaspekte*

In die Austragung von Moscheekonflikten fließen mitunter lokale ethnisch-kulturelle Konfigurationen ein, die in keinem näheren Zusammenhang zur religionsbezogenen Thematik stehen. So wurde von Akteuren in Bobingen (zumindest retrospektiv in einem Interview) das geplante Minarett der türkisch-muslimischen Gemeinde in einen Zusammenhang mit der Gründung eines eigenen ethnischen Sportvereins, des *Türk SV Bobingen*, gebracht, und beide Phänomene wurden als Separierung gedeutet, letztlich als Absage der türkischen Community an eine Integration in die Gesamtgesellschaft. Moschee-Auseinandersetzungen verweisen darauf, dass ethnisch-kulturelle Kategorien sozialräumlich übersetzt werden und Moscheegegner häufig eine drohende „Orientalisierung“ (zum Begriff u. a. Heitmeyer/Anhut 2000) oder „Türkisierung“ des eigenen Stadtviertels, der eigenen Lebenswelt und teilweise darüber hinausgehend der deutschen Gesellschaft insgesamt abwehren wollen. Ein Mitglied der Duisburger Bürgerinitiative gegen den Muezzin-Ruf formulierte 1999 im Interview:

Sehen Sie, wenn ich Islam schön will, dann fahr' ich in islamische Länder, und geh' auf 'nen Basar, und kann das Getümmel da wunderbar finden, und dann nehm' ich auch den Muezzin in Kauf, weil dat da ja eben so is'. Und dann darf ich das auch exotisch wunderbar finden.

8 Zitiert nach: „Kirchturm, Rathaus, Minarett“ (Autor: Ulrich Schauen, Reihe „Gott und die Welt“, ARD 1993; Transkription T.S.)

9 Relevant für eine entsprechende baurechtliche Beurteilung sind insbesondere die Festsetzungen der Baunutzungsverordnung, welche für unterschiedliche Baugebiete die Zulässigkeit von kulturellen oder „kirchlichen“ Einrichtungen differenziert regeln. Dabei sind zur Beurteilung der baurechtlichen Zulässigkeit weitere Einzelaspekte zu prüfen, etwa der Nachweis einer ausreichenden Zahl von Pkw-Stellplätzen.

Aber deswegen muss ich [...] das doch nicht hier schön finden, zumal im Hinblick auf meine Nachkommen. Wir haben ja auch Kinder, und wir haben Enkelkinder, die möglicherweise noch erleben, wenn das mal umkippt, und wenn das anders wird. Denn das ganze Geschwafel von Globalisierung und Multi-Kulti, das ist doch im Grunde genommen doofes Zeug. Das funktioniert doch überhaupt nicht. Das funktioniert auch nicht in Amerika. Und wer wider besseren Wissens noch propagiert, Multi-Kulti wär' schön, und der Islam wär' 'ne Bereicherung, dat is' schon kriminell. (Interview Duisburg, 1999)

Losgelöst von den Verlustängsten infolge der Veränderung einer vertrauten Umgebung muss man jene *kulturräumlichen Argumentationen* sehen, die im Zusammenhang mit moscheebezogenen Auseinandersetzungen genannt wurden. Ein Auszug aus einem Leserbrief zum Duisburger Muezzin-Ruf-Streit von 1997:

Erforderlich ist auch der kritische Dialog mit den wahren Absichten des Islam, der eine totalitäre Religion darstellt, in der andere Religionen keinen Platz haben [...] Wer sich als Befürworter der Entlassung von Pfarrer Reuter [einem zentralen Antagonisten der Duisburger Moscheevereine, T.S.] in der Wahl der Religion und der Geographie geirrt hat – Deutschland befindet sich in Westeuropa und zählt zum christlichen Abendland – hat die Wahl, zum Islam zu konvertieren und Deutschland mit vielen Vorzügen der Demokratie und der Menschenrechte zu verlassen. Hat die protestantische Kirche das Abendland bereits aufgegeben und startet sie nun den Versuch, sich dem Islam anzubiedern? (Neue Ruhr Zeitung, 5.3.1997, Leserbrief „Biedert sich die evangelische Kirche dem Islam an?“)

Solche kulturräumliche Argumentationen sehen in Deutschland als Teil des christlich geprägten Abendlandes nur Kirchturm und Glockengeläut,<sup>10</sup> nicht jedoch Minarett und Muezzin-Ruf erlaubt; letztere gehörten in den islamischen Orient. Hier werden normative Territorialisierungen vorgenommen, in denen geographischen Konstrukten wie „Orient“ und „Abendland“ unhinterfragt eine normative Bedeutung zugeschrieben wird (vgl. Werlen 1997).

Die Sprecher *muslimischer Gruppen* betonen beispielsweise, dass für sie die Frage der Genehmigung repräsentativer Moscheebauten ein überfälliges Zeichen für die Anerkennung der muslimischen Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft ist. Insofern ist es auch gerechtfertigt, entsprechende Konflikte um Moscheen als *Anerkennungskonflikte* einzuordnen, in denen sich der Kampf um die gesellschaftliche Akzeptanz einer bislang marginalisierten Bevölkerungsgruppe symptomatisch ausdrückt. Zugleich wird der Wunsch nach repräsentativen Moscheen, die die alten Laden- und Hinterhofmoscheen ersetzen sollen, teilweise völlig unspektakulär mit einem *Heimatgefühl*, welches die Moschee mit Minarett bediene, erklärt oder als ganz selbstverständlicher Vorgang aufgrund der zunehmenden Etablierung von Migranten in Deutschland gedeutet. Ein jünge-

10 Säkulare Kräfte stellen, soviel sei angemerkt, seit Jahren aber auch das christliche Glockengeläuten in Frage.

res Vorstandsmitglied der DITIB-Moschee in Bobingen formulierte den Bauwunsch seines Vereins:

Wenn [der] Körper wächst, dann braucht man andere Schuhe, andere Kleidung. Und wo wir jetzt eine Moschee gehabt haben, [sagten wir]: „O. k., was fehlt? – ein Minarett! Bauen wir das auch hin!“ – ohne [...] etwas dabei zu denken. [Ein] Minarett gehört halt dazu, aber ist kein „Muss“ (Interview Bobingen, 1999).

### 3.3 Religionsbezogene Konfliktspekte

Auf den ersten Blick ließen sich die religiösen Konfliktspekte von Moscheedebatten unter die ethnisch-kulturellen subsumieren. Allerdings verlaufen zahlreiche Konfliktlinien um religiös-theologische Fragen, etwa die Bewertung des Islams aus christlicher Sicht, *innerhalb* der christlichen Kirchen bzw. der Mehrheitsgesellschaft, so dass auf diese Konfliktlinien die Bezeichnung „ethnisch-kulturell“ im üblichen Verständnis kaum anwendbar ist. Auf der anderen Seite haben sich in der bundesweiten Diskussion in den letzten Jahren säkular orientierte Migranten, die biographisch einen muslimischen Hintergrund haben, ebenfalls gegen Moscheeneubauten ausgesprochen.

Zwei religionsbezogene Relationen sind in Moschee-Debatten von Bedeutung: Erstens das Verhältnis zwischen der muslimischen Religion bzw. islamischen Organisationen und einem als *säkular* verstandenen Staat bzw. einer säkularen Gesellschaft,<sup>11</sup> zweitens die Relationen zwischen den jeweiligen Religionen in einer nun *multikonfessionellen* Gesellschaft. Konfliktgegner der Moscheevereine behaupteten beispielsweise, der Islam sei eine antidemokratische, totalitäre (Relation 1) und zudem eine antichristliche Religion (Relation 2). Der frühere evangelische Pastor Dietrich Reuter aus Duisburg-Laar formulierte 1996 für sein Presbyterium in einer großformatigen Zeitungsanzeige in der *Westdeutschen Allgemeinen Zeitung*:

Im Islam ist das Gebet eine – möglichst öffentliche – Demonstration der Unterwerfung unter „Gottes“ Willen, wie ihn die Muslime verstehen. [...] Als öffentlicher Aufruf bekundet er [der Gebetsruf, T.S.] den Machtanspruch auf Durchsetzung des Willens Allahs in der Gesellschaft. [...] Inhaltlich trägt der Gebetsaufruf einen antichristlichen Charakter und stellt einen Affront gegen glaubende Christen dar.<sup>12</sup>

11 Zu den Tücken des Säkularitätsbegriffs und unterschiedlichen Verständnissen von Säkularität vgl. Bielefeldt 1999; zur Stellung des Islam im säkularen Rechtsstaat auch Rohe 2012.

12 Stellungnahme des Presbyteriums der evangelischen Kirchengemeinde Laar vom 28.10.1996, abgedruckt in: WAZ Duisburg, Anzeige, 15.11.1996.

Diese Zeitungsanzeige hatte in den Duisburger Auseinandersetzungen von 1996/97 eine erkennbar eskalierende Wirkung.

Befürworter von Moscheebauten verweisen hingegen unter anderem auf das Grundrecht auf Religionsfreiheit, welches die öffentliche Verwendung religiöser Symbole mit einbezieht (Relation 1); christliche und jüdische Unterstützer nehmen zudem die „Geschwisterschaft der abrahamitischen Religionen“ Judentum, Christentum und Islam in Anspruch (Relation 2); die Konstruktion dieser Geschwisterschaft wird seit einigen Jahren insbesondere von christlichen Theologen populär gemacht (siehe v. a. Kuschel 2001, orig. 1994).

### 3.4 Funktionen und Symbolgeschichte des Minarettts

In religionsbezogenen Konflikten wird regelmäßig über die „richtige“ Interpretation religiöser Symbole wie des Kopftuches oder des Minarettts gestritten.<sup>13</sup> Oft wird dabei von den gegnerischen Parteien versucht, eine einzige Bedeutung eines solchen Symbols als die allein richtige festzuschreiben. Das Kopftuch erscheint so als Zeichen selbstbestimmter Religiosität (eine muslimische Position), als Zeichen der Unterdrückung von Frauen oder als Ausdruck eines Bekenntnisses zu einem extremistischen Islam (der klassische Vorwurf von Seiten vieler Nichtmuslime). Schnell wird übersehen, dass Symbole im Laufe ihrer Geschichte viele, zum Teil recht verschiedene und völlig gegensätzliche Bedeutungen annehmen können. Dies wird auch in der Symbolgeschichte des Minarettts deutlich, auf welche wegen ihrer Relevanz für das Verständnis von Moschee-Konflikten im Folgenden näher eingegangen wird:

Das deutsche Wort Minarett leitet sich ab vom arabischen *menara*, welches ursprünglich Leuchttürme bezeichnete. Ein Minarett kann (wie praktisch jedes Gebäude oder Gebäudeteil) mehrere Funktionen haben und Bedeutungen annehmen; funktionaler und symbolischer Bereich eines Bauwerks sind nicht scharf zu trennen. Mit dem Kirchturm teilt das Minarett seine *akustische Funktion*. Seit dem 7. Jahrhundert ruft der Muezzin von der erhöhten Plattform des Minarettts die Gläubigen zum Gebet, wie es zuvor bereits die Glocken der christlichen Kirchtürme taten. Auch die Form des Minarettts wurde vom christlichen Kirchturm, ferner von anderen, profanen Turmbauten wie eben Leuchttürmen angeregt (Hillenbrand 1991). Das Minarett hat eine *deiktische Funktion*, wenn es auf den Ort des Gebets und als *pars pro toto* auf die *Moschee* als Ganzes und schließlich sogar auf den *Islam* insgesamt verweist. In den Zeiten der Expansion hat das Mi-

13 Neben den Fallstudien in Schmitt (2003) vgl. auch z. B. Hüttermann (2006) oder Wäckerlig (2011).

nairett in den eroberten Gebieten auch als eine Art *Siegesturm* die Kraft der neuen Bewegung markiert (Schimmel 1990) – vergleichbare Interpretationen lassen sich auch für christliche Kirchtürme anstellen. Im osmanischen Raum lässt die Anzahl der Minarette einer Moschee Rückschlüsse auf den Rang ihres Stifters zu. Diese partiellen politischen Bedeutungen des Bauteils erscheinen jedoch seinem spirituellen Symbolgehalt nachgeordnet: Das Minarett bringt die *Macht des Glaubens* zum Ausdruck (von Brück 1993). Minarette wurden in ihrer äußeren Form im Laufe der Ausbreitung des Islam nach geographischen Regionen vielfach variiert. Im Maghreb und dem andalusischen Spanien dominiert der Turm mit quadratischem Grundriss, während bekanntlich in den osmanischen Gebieten schmale und runde, spitz zulaufende Minarette charakteristisch wurden. Neben diesen geläufigen Grundformen existieren zahlreiche regionale Variationen, in denen verschiedene Architektur- und Kunstauffassungen zum Ausdruck kommen.

Die Bedeutung eines religiösen Symbols variiert je nach gesellschaftlichem Kontext und je nachdem, ob die Bedeutung aus einer Innen- oder einer Außen-sicht definiert wird. In der barocken und nachbarocken europäischen Rezeption orientalischer Kultur symbolisiert auch das Minarett die anziehende, *elegante, exotische Welt des Islam*. Hingegen muss es heute auf den Titelseiten westlicher Magazine regelmäßig als Symbol für eine *fundamentalistische Bedrohung* oder aber auch eine *ethnisch-kulturelle Veränderung* des Westens infolge muslimischer Migration herhalten.

Gelegentlich haben Muslime in Moschee-Debatten betont, dass für sie das Minarett so etwas wie *Heimat* symbolisieren könne: Das Minarett sei eine vertraute Form, welche sie an ihre Herkunftsländer, an die Orte ihrer Kindheit erinnere. Repräsentanten von Moscheevereinen beschreiben die Möglichkeit, Moscheen mit Minarett errichten zu können, als Ausdruck von *gesellschaftlicher Anerkennung* und prinzipieller Gleichberechtigung mit anderen Bevölkerungsgruppen. Teilweise wird von Moscheegegnern die Errichtung von Minaretten als Streben nach *Dominanz* interpretiert – das Minarett drücke etwa einen territorialen Machtanspruch von Muslimen aus.

Kulturelle Symbole wie Minarette werden also nicht selten aus einer einseitigen Wahrnehmung heraus interpretiert, ohne dass erkannt wird, dass solche Symbole komplexe, teilweise auch widersprüchliche Bedeutungszuschreibungen erfahren können. Entsprechende Mechanismen können zur Eskalation interkultureller Konflikte beitragen.

### *3.5 Vorläufiges Fazit: Moschee-Konflikte als Symptomkonflikte*

Wie bereits oben festgestellt wurde, manifestieren sich die heftigen Konflikte um den Bau repräsentativer Moscheen mit sichtbaren Zeichen islamischer Architektur oder um den (seltenen) Fall der Einführung des lautsprecherverstärkten Gebetsruf (wie in Duisburg 1996/98). Es scheint, dass die Kombination aus lebensweltlicher Betroffenheit (bei Befürwortern wie Gegnern) und symbolischem Stellvertretercharakter des lokalen Konflikts für die starke Eskalation verantwortlich zeichnet. Laden- und Hinterhofmoscheen können zwar ebenfalls Konflikte induzieren, doch erreichen diese nicht die Heftigkeit wie bei Neubauprojekten. Es handelt sich hierbei um begrenzte Auseinandersetzungen, bei denen zum Beispiel Lärmbelästigungen von Anwohnern durch den laufenden Moscheebetrieb thematisiert werden. Selbstverständlich ist davon auszugehen, dass auch hierbei ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Aspekte in die Auseinandersetzungen hineinspielen. Die heftigsten Konflikte ereignen sich jedoch eben um sichtbare, als islamisch identifizierbare Architektur (oder den hörbaren Muezzin-Ruf). Diese sind immer auch Symbolkonflikte, die einen „Mehrwert“ gegenüber dem begrenzten Anlass der Auseinandersetzung haben. Sie sind Symbol- und Symptomkonflikte um die Integration von Migranten und die Stellung des Islams in Deutschland. Durch die lokale Verdichtung unterscheiden sich Moschee-Konflikte von anderen gesellschaftlichen Konfliktfeldern mit einem Bezug zum Islam, etwa der Frage nach der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen.

## **4. Neuere Entwicklungen**

### *4.1 Die Internationalisierung lokaler Moschee-Konflikte*

Konflikte um Moscheeneubauten lassen sich seit mehr als zwei Jahrzehnten in einer Reihe von westlich geprägten Ländern, in Europa, den USA, aber auch in Australien beobachten. Vergleicht man die Argumentationsfiguren der von mir näher untersuchten Konfliktfälle aus deutschen Städten, welche teilweise bis zum Beginn der 1990er Jahre zurückreichen, mit den jüngeren Debatten in Deutschland oder der Schweiz, so lässt sich auf der Ebene der Argumentationen ein hohes Maß an Kontinuität feststellen. In gewisser Weise wurden in den Moscheekonflikten der 1990er Jahre im lokalen Rahmen die Debatten um die Stellung des Islams in der westlichen Gesellschaft vorweggenommen, wie sie nach 9/11 in der breiten Öffentlichkeit behandelt wurden. Lediglich einige Nuancen in den Argumentationen werden ausgetauscht. Bezogen sich Moschee-Gegner beispielsweise in den 1990er Jahren vor allem auf den Iran, wenn sie auf die menschenverach-

tende Seite des Islam verweisen wollten, boten ihnen später das Taliban-Regime in Afghanistan oder Scharia-Praktiken in muslimischen Staaten Afrikas Argumentationsmaterial. Der von Wäckerlig (2011) untersuchte Minarett-Konflikt im schweizerischen Wangen weist zahlreiche Parallelen zu länger zurückliegenden Konflikten in Deutschland auf. Nichtsdestoweniger zeigen sich bei jüngeren Moschee-Konflikten in Deutschland auch eine Reihe von Phänomenen, durch die sie sich von den älteren Konflikten der 1990er Jahre unterscheiden.

Ich hatte seit Ende der 1990er Jahre Moschee-Konflikte wissenschaftlich beobachtet. Mitte der 2000er Jahre ging ich davon aus, dass die Welle von eskalierten Moschee-Konflikten in deutschen Städten allmählich abebben dürfte. Diese Vermutung gründete sich vor allem auf den Umstand, dass mittlerweile in allen größeren politischen Parteien (wenn auch nicht von allen lokalen Repräsentanten dieser Parteien) und auch den christlichen Kirchen die prinzipielle Legitimität von Moscheebauten anerkannt worden war. Gerichte hatten mehrfach zugunsten muslimischer Bauwünsche entschieden. Es war also nur eine Frage der Zeit, so die Prognose, bis entsprechende, bundesweit kollektiv von zentralen gesellschaftlichen Instanzen geteilte Meinungen lokale aufkeimende Konfliktfälle hegemonial überformen würden. In der Tat wirkten die etablierten politischen Parteien und auch die christlichen Kirchen seit einigen Jahren weitgehend moderierend in lokalen Konflikten. Für die CDU/CSU, soviel sei angemerkt, gilt diese Einschätzung nur mit Einschränkungen; hier verliefen die Konfliktlinien weiterhin nicht selten quer durch die Partei. In Köln beispielsweise unterstützte der CDU-Oberbürgermeister Schramma den Neubau der Moschee am Standort der Bundeszentrale des Dachverbands DITIB, während die CDU-Fraktion 2008 im Stadtrat gegen den Bebauungsplan stimmte, welcher die Moschee ermöglichen sollte (vgl. u. a. Topçu 2009).

Entgegen meinen oben geäußerten Vermutungen zeigte sich jedoch, dass die Eskalation von neueren Moschee-Auseinandersetzungen, gerade in Metropolen wie Köln oder auch München, deutlich über das Maß der Konflikte der 1990er Jahre hinausging. Anfang der 1990er Jahre sah sich die bayerische Kleinstadt Bobingen, deren Stadtrat gegen ein geplantes Minarett der örtlichen muslimischen Gemeinde votierte, in den überregionalen Medien mit dem Image eines hinterwäldlerischen bayerischen Dorfes konfrontiert,<sup>14</sup> dem es an urbaner Gelassenheit im Umgang mit dem Fremden fehlte. Kaum jemand dürfte damals gehnt haben, dass fünfzehn Jahre später in den kulturellen und ökonomischen Metropolen der Bundesrepublik sich sehr viel heftigere Debatten um Moscheeneubauten entzün-

14 So die Wahrnehmung der überregionalen Berichterstattung durch die Lokalpresse; vgl. Schwäbische Allgemeine Zeitung, 22.1.1993: „Jetzt liegt Bobingen sogar unter dem Meeresspiegel“.

den sollten. Für die anhaltende „Konjunktur“ von Moscheekonflikten erscheint ein Bündel von Faktoren verantwortlich, wobei die *Institutionalisierung*, *nationale Vernetzung* und partielle *Internationalisierung* von Moschee-Gegnern eine zentrale Bedeutung haben dürften. Die Auseinandersetzungen wurden dabei im Falle des Konflikts um die DITIB-Zentralmoschee in Köln-Ehrenfeld insbesondere durch die Wählervereinigung *Pro Köln* und die aus ihr hervorgegangene Regionalpartei *Pro NRW* angeheizt, welche mit einer dezidiert antiislamischen Programmatik Wahlkampf betreibt. Auf ihren prominent sichtbaren Wahlplakaten in den Straßen Kölns und in NRW wurde bei Kommunalwahlen eine durchgestrichene Moschee verwendet. Pro Köln und Pro NRW zeigen in Programmatik und teilweise auch im Auftreten Gemeinsamkeiten mit anderen rechtspopulistischen Parteien mit antiislamischer Ausrichtung in europäischen Nachbarländern, insbesondere in den Niederlanden, Österreich, der Schweiz, aber auch in Frankreich. Spätestens die von der Schweizerischen Volkspartei SVP angestrebte (und aus ihrer Perspektive erfolgreiche) Volksabstimmung gegen den Neubau von Minaretten im Jahr 2009 gab den Moschee-Gegnern europaweit nicht nur eine neue Ikonographie (mit schwarzen, raketenförmigen Minaretten auf dem eigenen Propagandamaterial), sondern bettete lokale Moschee-Konflikte in einen neuen, nun „europäischen“ Kontext ein. Hier zeichnet sich eine neue rechtspopulistische europäische oder gar westliche „Internationale“ ab, welche gegen eine Islamisierung Europas bzw. der westlichen Welt zu Felde ziehen möchte. Global wurde in den Medien 2010 der geplante Neubau eines islamischen Zentrums in Manhattan diskutiert. Die Konstruktion räumlicher Nähe erwies sich auch im Falle dieses Projekts als ein konfliktverschärfender Faktor: Regelmäßig wurde in Medienberichten herausgestellt, dass sich die geplante Moschee in unmittelbarer Nähe zu *Ground Zero* befinde, jenes symbolisch hochaufgeladenen Ortes, welcher wie kein anderer wichtige Aspekte der Globalgeschichte des vergangenen Jahrzehntes zu repräsentieren vermag. Die ursprünglich lokalen Diskurse um den Bau von spezifischen Moscheen können nun eine internationale Resonanz erfahren (ähnlich wie dies auch für das Zeigen von Mohammed-Karikaturen gilt), wie umgekehrt lokale Debatten in globale Diskurse um das Verhältnis von Islam und Christentum bzw. Islam und einer säkular-westlichen Gesellschaft eingebettet sind. In Bonn mündete im Mai 2012 eine Demonstration von Pro-NRW-Anhängern vor der König-Fahd-Akademie und eine Gegendemonstration von Salafisten in gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Salafisten und der Polizei. Die Gleichzeitigkeit von gewalttätigem islamischem Extremismus in unterschiedlichsten Teilen der Welt (wie Mali, Nigeria, Afghanistan) und die zunehmende Sichtbarwerdung von islamischen Extremisten im öffentlichen Raum in deutschen Städten dürf-

ten ebenfalls dazu beitragen, dass Moscheen in Deutschland weiterhin umstrittene Einrichtungen bleiben.

#### *4.2 Duisburg-Marxloh und Köln-Ehrenfeld: ein vorläufiger Vergleich*

Zwischen 2006 und 2012 ließ sich beobachten, wie in zwei Großstädten Nordrhein-Westfalens Moscheebauprozesse völlig unterschiedlich verlaufen können. Im Oktober 2008 wurde in Duisburg-Marxloh die bis dato größte Moschee Deutschlands im Beisein des nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten und zahlreicher Repräsentanten des öffentlichen Lebens eröffnet. Zu diesem Zeitpunkt waren in Köln die heftigen Auseinandersetzungen, einschließlich Demonstrationen von Gegnern und Befürwortern, um den Moscheebau im Stadtteil Ehrenfeld voll entbrannt. Ähnlich wie in den 1990er Jahren die völlig unterschiedlich verlaufenden Moscheekonflikte in den bayerisch-schwäbischen Kleinstädten Lauingen und Bobingen dazu anregten, nach den Faktoren zu fragen, welche die unterschiedlichen Konfliktverläufe zu erklären vermochten (vgl. Schmitt 2003: 226), so drängt sich dem sozialwissenschaftlichen Beobachter die Frage nach den möglichen Ursachen für die unterschiedlichen Konflikte in den beiden Rheinmetropolen auf (zu ersten Einschätzungen siehe Schmitt 2007).<sup>15</sup> Bezüglich des Vergleichspaares Lauingen und Bobingen wurde argumentiert, dass vor allem die Konstellation und Einstellungen (mit entsprechenden unterschiedlichen biographischen Hintergründen) der Schlüsselakteure für die unterschiedlichen Konfliktverläufe entscheidend sein dürften (Schmitt 2003: 226). Vergleicht man den Kölner und den Duisburger Moscheebauprozess, so zeigt sich, dass diese sich in einer Reihe von Faktoren diametral unterschieden: Dies betrifft bereits (1) die städtebauliche Einbettung: Der Bauplatz der Kölner Moschee liegt vergleichsweise exponiert an einer vielbefahrenen Ringstraße, die zahlreiche Bewohner und Besucher Kölns alltäglich nutzen. Die Duisburger Moschee befindet sich hingegen in einer zurückgezogenen Lage am Rande eines Wohngebietes an einer Seitenstraße. Ein Bewohner Duisburgs, der die Moschee nicht bewusst aufsucht oder unmittelbarer Anwohner ist, wird die Moschee in seinem Alltag in der Regel nicht wahrnehmen. Die größere alltägliche Sichtbarkeit des Kölner Moscheebaus dürfte, so lässt sich begründet vermuten, dieses Bauprojekt für viele Bewohner der Stadt als sehr viel sensibler erscheinen lassen. Auch die (2) architektonischen Entwürfe beider Moscheen unterschieden sich grundlegend. Der Duisburger Bau repro-

15 Dieser Abschnitt beruht neben der Auswertung von Literaturquellen auf Ortsbesichtigungen sowie mehreren Gesprächen, die der Autor im Rahmen von Lehrveranstaltungen in Duisburg und Köln oder als Referent von Tagungen der Katholischen Akademie Bensberg geführt hat. Die Duisburger Merkez-Gemeinde besuchte er erstmals 1999.

duziert in prinzipiell bekannter, fast schon braver Weise, wenn auch mit einem größeren Bauvolumen als bei den bisherigen Moscheebauprojekten in Deutschland, den bekannten Typus der europäischen Adaption der osmanischen Kuppelmoschee. Er entspricht offensichtlich nicht nur architektonischen Erwartungshaltungen der örtlichen muslimischen Gemeinde, sondern möglicherweise auch vieler Nichtmuslime in Bezug auf einen Moscheebau. Dem Kölner Moscheebau ging hingegen ein Architekturwettbewerb voraus. Der DITIB-Bundesverband kam damit häufig geäußerten Kritiken entgegen, die den bisherigen Moscheebauten ihre Biederkeit und Unoriginalität, ihr Verharren in klassischen Schemata vorwerfen. Der Architekt Paul Böhm gewann den Wettbewerb mit einem expressiven, kühnen und aus Sicht des Autors in hohem Maße ästhetisch ansprechenden Entwurf. Gerade die Nonkonformität und der künstlerische Anspruch des Baus, dessen Entwurfszeichnungen in der lokalen wie der nationalen Presse immer wieder abgedruckt wurden, scheinen jedoch von Teilen der Öffentlichkeit nicht als eine Bereicherung der Vielfalt des Stadtbildes, sondern als Provokation wahrgenommen worden zu sein: Die Moschee ordnet sich baulich-ästhetisch nicht einfach in das Stadtbild ein, sondern setzt einen markanten Akzent. (3) Höchst different waren auch die lokalgesellschaftlichen Einbettungen der Moscheeprojekte: In Marxloh wurde die Moschee in einem Stadtteil mit einem hohen Anteil türkischer bzw. muslimischer Bevölkerung errichtet. Die Idee für den Bau, so formulierte es einmal sinngemäß ein katholischer Ordensangehöriger in einer Art Werbefilm zum (Bau-)„Wunder von Marxloh“, sei unter Tage geboren worden, wo gebürtige Deutsche und Türken gemeinsam Kohle gefördert hatten. Der Stadtteil Marxloh gilt als türkisch geprägt. In der Ehrenfelder Lokalgesellschaft ist die Bundeszentrale der DITIB jedoch nicht besonders verankert; im *Veedel* (Stadtviertel) wurde eher Widerspruch statt Unterstützung formuliert. Die Duisburger Stadtverwaltung einschließlich der städtischen Entwicklungsgesellschaft EG DU und offensichtlich auch der Moscheeverein hatten aus dem unversöhnlichen Muezzin-Streit der 1990er Jahre ihre Erfahrungen gesammelt. Städtische Institutionen und die beiden großen christlichen Kirchen unterstützten den Bau; der Moscheeverein gründete frühzeitig einen Beirat mit Vertretern des öffentlichen Lebens, welcher den Bau begleitete. Der Beirat hatte eine erkennbar aktive Funktion und agierte keineswegs als unkritisches „Feigenblatt“ des Projekts. (4) Die Kölner Auseinandersetzungen erfuhren durch die Aktionen der 1996 gegründeten rechtspopulistischen Wählergruppe Pro Köln eine wesentliche Eskalation. Die liberale Zivilgesellschaft reagierte umgekehrt 2008 mit einer Großdemonstration mit rund 40.000 Teilnehmern gegen einen von Pro Köln geplanten „Anti-

Islamisierungskongress“, was zeigt, dass die rechtspopulistische *Pro Köln* keineswegs die unumschränkte Deutungshoheit in der Stadt artikulierte.

Die Kontrastierung zweier komplexer (Konflikt-)Fälle, welche sich durch eine Vielzahl von Faktoren unterscheiden, erlaubt im Allgemeinen nicht, eindeutig jene Faktoren zu identifizieren, die für unterschiedliche Ergebnisse verantwortlich sind. Als zu erklärende Variable wird hier das unterschiedliche Eskalationsniveau beider Konflikte gesehen; in materieller Hinsicht führten beide lokalgesellschaftlichen Prozesse zum Bau der jeweiligen Moscheen. In der hier skizzierten Fallkontrastierung erscheint keine monokausale Erklärung für die differenten Eskalationsniveaus möglich; vielmehr dürfte die Kombination der im Vergleich benannten Unterschiede in den stadt- und sozialräumlichen Ausgangsbedingungen, den Akteurskonstellationen und ihren Handlungsstrategien für die unterschiedliche Eskalation verantwortlich zeichnen. Eine besondere Relevanz hat hierbei ohne Zweifel die medienwirksame Mobilisierung durch die rechtspopulistische Wählervereinigung *Pro Köln*.

## 5. Schlussbemerkung

Muslime und Nichtmuslime begegnen sich in der Einwanderungsgesellschaft in vielfältigen Kontexten, sei es im öffentlichen Raum, in der Nachbarschaft, der Schule, am Arbeitsplatz oder auch in Vereinen. Die Besonderheit der Moschee als sozialer Ort ist, dass dort Muslime bewusst in ihrer Eigenschaft *als Muslime* miteinander in Interaktion treten und ferner sich in Moscheen, etwa im Rahmen von christlich-islamischen Dialogveranstaltungen, Muslime und Nichtmuslime *als solche* begegnen. Die Moschee als Gebäude wie als soziale Institution ist damit für die alltägliche Wahrnehmung des Islam (und möglicherweise auch dessen Wahrnehmung durch Muslime selbst) jenseits medienvermittelter Bilder von elementarer Bedeutung. Abstrakte Debatten um die „Stellung des Islam in der deutschen Gesellschaft“ oder die „Toleranz im Islam“ können hier konkret geführt werden. Wenn etwa Frau Yilmaz von der Duisburger Begegnungsstätte mehrmals in der Woche Besuchergruppen über muslimische Glaubenspraxis informiert, so dürfte ihr Publikum ihren Einschätzungen ein besonderes Gewicht zumessen – gerade weil das Gespräch an einem „authentischen“ Ort stattfindet und ihr die Rolle als Repräsentantin des Bildungszentrums einer großen Moschee eine erhöhte Legitimität verleiht. Auch das Medienbild vom Islam in Deutschland greift gern auf die Ikonographie der Moschee zurück.

Somit lassen sich mindestens drei zentrale Funktionen erkennen, welche Moscheen in der Konstitution des Islams in der Einwanderungsgesellschaft zufallen:

Sie sind erstens der Ort, an dem sich auf lokaler Ebene der Islam institutionalisiert und muslimische Glaubenspraxis konkretisiert. Sie ermöglichen zweitens eine direkte, „unvermittelte“ Begegnung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Und schließlich rekurriert drittens das mediale Bild vom Islam vielfach auf die Moschee als Gebäude wie als soziale Institution.

## Literatur

- Bielefeldt, Heiner*, 1999: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Vom Recht der Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft. Bremen: Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen (Hg.).
- von Brück, Michael*, 1993: Gutachten über die theologische Bedeutung eines Minarets für den muslimischen Glauben. München (unveröffentlichtes Manuskript).
- Hillenbrand, Rainer*, 1991: Manara, Manar. S. 361–368 in: *Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emri J. van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs* (Hg.): *The Encyclopedia of Islam*, Band. 6. Leiden: Brill.
- Heitmeyer, Wilhelm*, und *Reimund Anhut* (Hg.), 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen. Weinheim: Juventa.
- Heine, Peter*, 1997: Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land. München: List.
- Hüttermann, Jörg*, 2006: Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole. Weinheim: Juventa.
- Jonker, Gardien*, und *Andreas Kapphan* (Hg.), 1999: Moscheen und islamisches Leben in Berlin. Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.
- Klusak, Sebastian*, 1995: Untergang des Abendlandes? Zum Streit um islamische Gotteshäuser: Mannheims Moschee wird eröffnet. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 52: 38.
- Kraft, Sabine*, 2002: Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten (vgl. Diss., Marburg 2000). Münster: Lit.
- Kraft, Sabine*, und *Thomas Schmitt*, 2008: Islamische Sakralbauten und Moscheekonflikte in Deutschland, *Die alte Stadt* 3: 264–280.
- Kuschel, Karl-Josef*, 2001 (1994): Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. Düsseldorf: Patmos.
- Priesmeier, Bernhard*, 1988: Die Entstehung islamischer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Anwerbung von Arbeitskräften. S. 53-71 in: *Herbert Even und Lutz Hoffmann* (Hg.): *Moscheen bei uns. Probleme von Organisation und Praxis des Islam in der Bundesrepublik Deutschland* (Referat einer Tagung in Bielefeld am 21.11.1987; = *Islam heute* Bd. 6). Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum.
- Rohe, Matthias*, 2012: Der Islam im demokratischen Rechtsstaat (Erlanger Universitätsreden Nr. 80/2012, 3. Folge). Erlangen.
- Schenk, Andreas*, 1999: *Architekturführer Mannheim*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Schimmel, Annemarie*, 1990: Künstlerische Ausdrucksformen des Islams. S. 267-296 in: *Ahmed Murinir* (Hg.): Der Islam III: Islamische Kultur, zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmitt, Thomas*, 2003: Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde.
- Schmitt, Thomas*, 2004: Religion, Raum und Konflikt – Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel Duisburg, *Berichte zur deutschen Landeskunde* 2: 193-212.
- Schmitt, Thomas*, 2007: „Der pensionierte Studienrat wird aktiv“ (Interview; Interviewerin: Sabine am Orde), *Die Tageszeitung*, 17.8.2007.
- Schmitt, Thomas*, 2011: Städtebaulich markante Moscheen, Nationalatlas online. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde ([http://aktuell.nationalatlas.de/Moscheen.4\\_04-2011.0.html](http://aktuell.nationalatlas.de/Moscheen.4_04-2011.0.html)).
- Tezcan, Levent*, 2005: DITIB – eine Institution zwischen allen Stühlen. Zit. n.: <http://www.migration-boell.de>.
- Topçu, Canan* 2009: Moscheebauten in Köln-Ehrenfeld und Duisburg-Marxloh. <http://www.deutsche-islam-konferenz.de>.
- Vöcking, Hans*, 1984: Die Moschee. Ethnische Enklave – religiöses Refugium. Cibedo-Texte Nr. 30. Frankfurt am Main: Cibedo.
- Wäckerlig, Oliver*, 2011: Das Fanal von Wangen. Der Schweizer Minarettediskurs – Ursachen und Folgen. Zürich (unveröffentlichte Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts in Sozialwissenschaften der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich).