Seit Beginn der neunziger Jahre werden in Deutschland zunehmend repräsentative Moscheen errichtet. Die bisherigen Laden- und Hinterhofmoscheen werden teilweise abgelöst, und der Islam wird mit den baulichen Symbolen Kuppel und Minarett architektonisch in den Städten sichtbar. Um den Bau sichtbarer Moscheen oder die Einführung des öffentlichen islamischen Gebetsrufes ereigneten sich in Deutschland in den letzten Jahren teilweise äußerst heftige innerstädtische Debatten. Der Autor hat fünf unterschiedliche Konflikte um Moscheen mit Methoden qualitativer Sozialforschung detailliert untersucht. In der Studie werden die raumbezogen-städtebaulichen, die ethnisch-kulturellen und die religionsbezogenen Aspekte entsprechender Konflikte dargelegt. Damit werden die Fallstudien zu einer Dokumentation und weiterführenden Analyse lokaler politischer Konflikte um die Integration muslimischer Migranten.

ISBN: 3-88143-073-3

Thomas Schmitt – Moscheen in Deutschland – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung

252

FORSCHUNGEN ZUR DEUTSCHEN LANDESKUNDE
Band 252

Thomas Schmitt

Moscheen in Deutschland
Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung

2003

Deutsche Akademie für Landeskunde, Selbstverlag
24943 Flensburg

Thomas Schmitt

Moscheen in Deutschland
Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung

FORSCHUNGEN ZUR DEUTSCHEN LANDESKUNDE

Herausgegeben im Auftrag
der Deutschen Akademie für Landeskunde e.V.
von Otfried Baume, Alois Mayr, Jürgen Pohl
und
Manfred J. Müller
(federführend)

Die Drucklegung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums des Innern freundlicherweise unterstützt.

Zugleich Dissertation, Technische Universität München 2002

Die Dissertationsschrift wurde im August 2001 eingereicht, die Promotion erfolgte im Januar 2002. Für die vorliegende Veröffentlichung wurde die Studie gekürzt sowie in Teilen überarbeitet und aktualisiert.

FORSCHUNGEN ZUR DEUTSCHEN LANDESKUNDE

Band 252

Thomas Schmitt

Moscheen in Deutschland
Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung

2003
Deutsche Akademie für Landeskunde, Selbstverlag
D-24943 Flensburg

Zuschriften, die die Forschungen zur deutschen Landeskunde betreffen, sind zu richten an:

Prof. Dr. Manfred J. Müller
Deutsche Akademie für Landeskunde e.V.
c/o Universität Flensburg, Campusallee 3, 24943 Flensburg

Website: www.deutsche-landeskunde.de
E-mail: geomjm@uni-flensburg.de

Schriftleitung: Dr. Reinhard-G. Schmidt

ISBN: 3-88143-073-3
Alle Rechte vorbehalten

Titelbild: Die Moschee in Lauingen an der Donau

EdV-Bearbeitung von Text, Grafik und Druckvorstufe: Thomas Schmitt
Druck: Clasen-Druck, 24937 Flensburg

Inhalt

Dank 10

I Hinführung 12

1 Einleitung 12

2 Einleitendes Beispiel: Die Türkiye-Moschee in Gladbeck und ihre Entstehungsgeschichte 17

1 Die Konfliktbiographie 18
2 Die Gladbecker Moschee und ihre Bedeutung für die Stadtgesellschaft 31
3 Fazit und Resümee 34

3 Die Moschee – ihre Geschichte und religiöse Funktion 38

1 Die Ausstattung der Moschee 39
2 Die Freitagsmoschee 41
3 Moschee-Architektur 42
4 Das Moschee-Personal 45
5 Der Stellenwert der Moschee in der islamischen Tradition 46

II Moscheen in Deutschland 48

4 Moscheen und islamisches Leben in Deutschland - ein kurzer historischer Abriss 48

1 Vom 18. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg 48
2 Die 1950er und 1960er Jahre 50
3 Vom Beginn der Arbeitsmigration bis zur Gegenwart 52

5 Moscheen in deutschen Städten in einer deskriptiv-stadtgeographischen Perspektive 58

1 Gesamtstaatliche Ebene: Moscheen und islamische Gebetsräume in Deutschland 58
2 Moscheen und islamische Gebetsräume im großstädtischen Raum: Das Beispiel Duisburg 59
3 Repräsentative Moscheebauten in Deutschland 82

III Theorieansätze und Forschungsmethoden 88

6 Konflikte um Moscheen in Deutschland - Theoretische Ansätze 88

1 Zur Analyse von Konflikten und Differenzierung des Konfliktbegriffs 91
2 Konfliktbehandlung, -regelung und –transformation 104

3 Raumbezogene Konfliktaspekte 109
4 Ethnisch-kulturelle Konfliktaspekte 120
5 Religionsbezogene Konfliktaspekte 133

7 Forschungsmethoden und Forschungsvorgang 149

1 Der Forschungsrahmen: Qualitative Sozialforschung 149
2 Zur empirischen Vorgehensweise 150
3 Zur Darstellung der Fallstudien 156
4 Zur Auswahl der Fallstudien 157

IV Fallstudien 162

8 Lauingen – Moscheebau (fast) ohne Konflikt 162

1 Der Moscheebauprozess 163
2 Die Situation in Lauingen nach der Moschee-Eröffnung 170
3 Die Akteure und Akteursgruppen im Moscheebauprozess 172
4 Zur Haltung der deutschen Bevölkerung Lauingens zum Moscheebau 178
5 Resümee und Zwischenbilanz: Warum lief es in Lauingen so gut? 180

9 Bobingen – Konflikt um ein Minarett 185

1 Die Konfliktbiographie 187
2 Die Situation nach dem formalen Ende des Konflikts 206
3 Die Akteure im Konflikt 208
4 Andenken und Machtsymbol: Die unterschiedliche Wahrnehmung eines Minaretts durch die Akteursgruppen 223
5 Resümee 225

10 Lünen – Konflikt um einen Moscheebau 230

1 Die Konfliktbiographie 231
2 Die Akteure im Konflikt 249
3 Systematische Übersicht: Argumente und Motive gegen den Moscheebau in Lünen 263
4 Der Konflikt in Lünen: Resümee 270

11 Duisburg – Konflikt um den islamischen Gebetsruf 274

1 Die Konfliktbiographie 275
2 Die Akteure im Konflikt 311
3 Inhaltliche Dimensionen und Diskurse des Duisburger Konflikts 322
4 Fazit zur Fallstudie 342

IV Fazit und Resümee 347

12 Konflikte um Moscheen in Deutschland – Theoretische Reflexion der Fallstudien 347

1 Motive und Diskurse – ein Abgleich zwischen Empirie und Theorie 347

2 „Gesellschaft, Konflikt und Raum“ – Ausgewählte sozialgeographische Ergebnisse 355

13 Die Bedeutung repräsentativer Moscheebauten in Stadtgesellschaften 359

14 Moscheekonflikte – Konfliktpräventive und -kurative Maßnahmen 361

Literatur 371

Abkürzungen 383

Verzeichnis der Karten

Karte 2-1 Lageplan Türkiye-Moschee Gladbeck 37
Karte 5-1 Moscheen in Duisburg - Lage und ethnische sowie verbandliche Differenzierung 66
Karte 5-2 Moscheen in Duisburg-Bruckhausen 68
Karte 5-3 Moscheen in Duisburg-Marxloh 69
Karte 5-4 Sichtbare Moscheen in Deutschland 74
Karte 8-1 Lageplan Moschee Lauingen 184
Karte 9-1 Lageplan Moschee Bobingen 228
Karte 10-1 Lageplan Moschee Lünen 273

Verzeichnis der Tabellen

Tab. 3-1 Gebetszeiten für Berlin 37
Tab. 5-1 Anzahl von Moscheen in ausgesuchten größeren deutschen Städten Ende der neunziger Jahre 60
Tab. 5-2 Gebäudestruktur Duisburger Moscheen 1999 78
Tab. 5-3 Vorherige bzw. ursprüngliche Nutzungen ausgewählter Duisburger Moscheen und der Duisburger Alevitischen Kulturzentren 79
Tab. 7-1 Stadttypen, Konfliktformationen und Konfliktdimensionen der Fallbeispiele 161
Tab. 12-1 Lokale politische Kultur in moscheebezogenen Konflikten – schematische Übersicht 354

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1-1	Themen der Studie „Moscheen in Deutschland – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung“	16
Abb. 2-1	Blick auf das frühere Moschee-Gebäude in Gladbeck-Butendorf	35
Abb. 2-2	Blick auf die Türkiye-Moschee in Gladbeck-Butendorf	35
Abb. 2-3	Schnittzeichnung durch die Gladbecker Moschee	36
Abb. 2-4	Koranunterricht für Mädchen in der Türkiye-Moschee	36
Abb. 3-1	Mihrab (Gebetsnische) der Lauinger Moschee	47
Abb. 3-2	Mihrab (Gebetsnische) der Masjid-Ali-Moschee in Duisburg-Hochfeld	47
Abb. 4-1	Die Nur-Moschee der Ahmadiyya in Frankfurt am Main aus den 1950er Jahren	57
Abb. 5-1	Anzahl der Moscheen und Anzahl ausländischer Einwohner (absolut) in Duisburger Stadtteilen	63
Abb. 5-2	Anzahl der Moscheen und Ausländeranteile in Prozent in Duisburger Stadtteilen	63
Abb. 5-3	Freitagsgebet in der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar (I)	65
Abb. 5-4	Freitagsgebet in der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar (II)	65
Abb. 5-5	Freitagsgebet in der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar (III)	65
Abb. 5-6	VIKZ-Moschee in Duisburg-Rheinhausen (Außenansicht)	70
Abb. 5-7	VIKZ-Moschee in Duisburg-Rheinhausen (Gebetsraum)	70
Abb. 5-8	Zwei Moscheen in der Blücherstraße in Duisburg-Hochfeld	71
Abb. 5-9	DITIB-Moschee in Duisburg-Bruckhausen: Gebetsraum im Hinterhof	71
Abb. 5-10	Treffpunkt für muslimische Senioren - der Eingang der DITIB-Moschee an der Warbruckstraße in Duisburg-Marxloh	71
Abb. 5-11	Jugendleiterrunde des Alevitischen Kulturzentrums in Duisburg-Rheinhausen (1999)	71
Abb. 5-12	Hochzeitsgebet in der unabhängigen Menzil-Camii in Duisburg-Obermarxloh	72
Abb. 5-13	Die Bosnische Moschee in Duisburg-Fahrn	72
Abb. 5-14	Die Dresdner Tabakfabrik von 1909	72
Abb. 5-15	Die Wilmersdorfer Moschee in Berlin (Außenansicht)	73
Abb. 5-16	Die Wilmersdorfer Moschee (Tee-Empfang nach dem Freitagsgebet bei Imam Chaudry)	73
Abb. 5-17	Die Moschee in Wesseling bei Köln	73
Abb. 5-18	Außenansicht der Bundeszentrale des VIKZ in Köln	76
Abb. 5-19	DITIB-Moschee in Iserlohn	76
Abb. 5-20	Blick auf die Mannheimer Moschee	87
Abb. 6-1	Modifiziertes Konfliktdreieck nach Galtung	92
Abb. 6-2	Elemente der Konfliktanalyse	93
Abb. 6-3	Potentielle Akteure und Akteursgruppen in Moscheekonflikten	97
Abb. 6-4	Inhaltliche Aspekte/Dimensionen und Ebenen von Moscheekonflikten	109
Abb. 6-5	Ablehnende Bewertung realer oder antizipierter türkisch-islamischer Präsenz in unterschiedlichen Duisburger Stadtteilen durch Deutsche	132
Abb. 8-1	Seitenansicht der Lauinger Moschee	185
Abb. 9-1	Blick auf die Bobinger Moschee	227
Abb. 9-2	Bildfolge: Rundblick von der Bobinger Moschee zur Wallfahrtskirche	229

Abb. 10-1	Lünen Merkez Camii – Entwurfszeichnung	272
Abb. 10-2	Blick von der Viktoriastraße (B 41) in die Roonstraße (Lünen)	273
Abb. 11-1	Die Anzeige des Presbyteriums der Evangelischen Kirchengemeinde Duisburg-Laar	290
Abb. 11-2	Räumliche Nähe als konfliktverschärfender Faktor: Die Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar neben der katholischen Pfarrkiche St. Ewaldi	346
Abb. 11-3	Der Muezzin ruft (unverstärkt) zum Freitagsgebet, vom Dach der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar	346

I Hinführung

„Alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, die sich zu ihnen bekennen, ehrliche Leute sind. Und wenn Türken und Heiden kämen und wollten hier im Land wohnen, dann würden wir ihnen Moscheen und Kirchen bauen“.
Friedrich II von Preußen, 1740[1]

„Ein Judenbengel setzte durch seine feige Mordtat an dem deutschen Gesandtschaftsrat vom Rath die ganze deutsche Öffentlichkeit in siedendheiße Erregung, und diese Hitze schien sich gestern morgen auf die Synagoge in der [Saarbrücker] Kaiserstraße übertragen zu haben. Jedenfalls schlugen gegen 8 Uhr in der Frühe die Flammen aus dem Zwiebelturm, der samt dem darunter befindlichen Gebäude noch nie in unser Stadtbild hineingepaßt hatte.“
Saarbrücker Zeitung, 11.11.1938[2]

1 Einleitung

Seit Ende der achtziger Jahre wird eine zunehmende Zahl repräsentativer Moscheebauten in Deutschland errichtet. Bis dahin waren Moscheen mit einer sichtbaren islamischen Architektur in deutschen Städten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht präsent. „Der Islam und die Muslime kommen aus den Hinterhöfen heraus“, ist ein häufig gewählter Topos, um jenen gesellschaftlichen Prozess zu beschreiben, der sich nicht zuletzt in dem Bau repräsentativer Moscheen manifestiert. Muslimische Bevölkerungsgruppen, die im wesentlichen infolge der Arbeitsmigration und der Anwerbung durch die deutsche Industrie seit den sechziger Jahren nach (West-)Deutschland gekommen waren, begannen spätestens Anfang der neunziger Jahre, sich auf ein dauerhaftes Leben in der Bundesrepublik statt auf eine Rückkehr in die Herkunftsländer einzustellen. Als eine der Folgen dieser Umorientierung wurden seitdem Provisorien zunehmend durch dauerhafte Lösungen ersetzt, und damit auch die sogenannten Laden- und Hinterhofmoscheen durch repräsentative Moscheebauten.

Gesellschaftlicher Wandel ist fast ausnahmslos von Konflikten begleitet, welche man als Motoren, zumindest als Indikatoren von Veränderungsprozessen auffassen kann. Auch die Errichtung repräsentativer Moscheebauten vollzog sich in Deutschland selten konfliktfrei, vielmehr schien sich an ihnen geradezu symptomatisch das gesellschaftliche Konfliktpotential, das in Migrationsprozessen stecken kann, zu entzünden. In einer ganzen Reihe von deutschen Städten kam es

1 Zitiert nach ABDULLAH 1987, S. 16; 20.
2 Zitiert nach BUBEL 1989, S. 18.

in den vergangenen Jahren zu teils außerordentlich heftigen Auseinandersetzungen um die Präsenz des Islam im öffentlichen Raum: Meist wurde in diesen der Neubau repräsentativer Moscheen mit Minarett behandelt oder die Frage der Einführung des lautsprecherverstärkten, öffentlichen Gebetsrufs durch Moscheevereine. Eine untergeordnete Rolle spielten Konflikte um die Nutzung der äußerlich unauffälligen Laden- oder Hinterhofmoscheen.

Konflikte um Moscheen: Ein Thema, welches anregendes Material für eine sozialwissenschaftliche Reflexion verspricht, präsentiert sich für die Akteure und Betroffenen vor Ort als ein akutes Problem. Die Institutionen und Akteure der städtischen Gesellschaft müssen sich dabei bezüglich des muslimischen Anliegens, etwa der Errichtung eines repräsentativen Moscheebaus, positionieren. Zugleich muss nach dem Bekanntwerden entsprechender Pläne stets mit Widerständen und Protesten gerechnet werden. Den Moscheevereinen, aber auch den sie unterstützenden oder halbparteilichen Gruppen der Mehrheitsgesellschaft stellt sich daher regelmäßig die Frage, wie sie angemessen auf solche Widerstände und Proteste reagieren sollen.

In den hier untersuchten Fallstudien wird die hohe Emotionalisierung deutlich, die sich in Auseinandersetzungen um die Symbole einer als fremd empfundenen Religion und Kultur aufbauen kann. Die deutsche Geschichte, so könnte man fast zynisch klingend formulieren, hält dabei unterschiedliche Paradigmen oder Muster für den Umgang mit Gotteshäusern religiöser Minderheiten bereit. Der wegweisenden Toleranz eines Friedrich II von Preußen, wie sie im Eingangszitat zum Ausdruck kommt, stehen die Pogrome des Nationalsozialismus gegenüber. Das schwierige historische Erbe gebietet auch beim Umgang mit den Gotteshäusern des „Anderen" eine besondere Sensibilität – auch dann, wenn Einwände gegen konkrete Moscheebaupläne in Einzelfällen vielleicht sogar nachvollziehbar und legitim sein können.

Der 11. September 2001 hat die Wahrnehmung des Islam auch in Deutschland vielfach verändert, ohne dass die Richtung dieser Perzeptionsänderung eindeutig wäre. Gerade in den Monaten nach den Anschlägen auf das World Trade Center wurde allgemein vor pauschalen Urteilen gegenüber der Weltreligion Islam gewarnt; gleichzeitig setzte eine breite Debatte über das Gewaltpotential aller monotheistischen Religionen ein. Manches, was in diesen Debatten gesamtgesellschaftlich diskutiert wurde, wurde in den hier untersuchten Diskursen städtischer Moschee-Konflikte lokal bereits vorweggenommen. Auch gegenwärtig ereignen sich in deutschen Städten Moschee-Konflikte, doch scheint es, dass sich die zentralen Argumentationen und Konfliktmuster mit dem Ereignis des 11. September 2001 und den weltweiten Folgekonflikten nicht grundlegend, sondern nur in Nuancen geändert haben.

Im Mittelpunkt der Studie steht das umfassende „Verstehen" moscheebezogener Konflikte, im Sinne einer Sozialwissenschaft, die sich in einer hermeneutischen

[3] Für den Bereich der Kultur- und Sozialgeographie vgl. dazu die grundlegende Arbeit von POHL 1984.

Weise ihrem Gegenstand nähern will.[3] Motive und Argumente von Befürwortern und Gegnern, strukturelle Ursachen und Rahmenbedingungen der Konflikte, spezifische Besonderheiten der Einzelfälle und schließlich die Verlaufs- und Regelungsformen der Konflikte sollen in den Fallstudien herausgearbeitet werden. Der Autor geht dabei von dem offenzulegenden normativen Standpunkt aus, dass Muslime ein prinzipielles Recht auf Errichtung repräsentativer Moscheebauten und auf eine Durchführung des öffentlichen Gebetsrufes haben. Im Sinne einer werteexpliziten Sozialwissenschaft fließen damit auch ethische Bewertungen bezüglich des Handelns der Akteure in die Studie ein. Nur bei einer oberflächlichen Betrachtung ergibt sich dabei ein Widerspruch zwischen dem Anspruch eines zunächst hermeneutischen Vorgehens, innerhalb dessen der Forschende soziale Prozesse und die Motive der Akteure, die in ihnen agieren, umfassend verstehen möchte, und einer in einem weiteren Schritt erfolgenden ethischen Bewertung der Positionen, die in den Konflikten vertreten werden. Letzteres ist eine nicht hinreichende, aber notwendige Voraussetzung, um Beiträge zu einer konstruktiven Konfliktbearbeitung zu erbringen.

Die Studie beschäftigt sich mit einer aktuellen gesellschaftlichen Konfliktlinie, die sich als Teil der umfassenden Diskussion in der Bundesrepublik um Zuwanderung und Integration darstellt. Damit möchte sie einen Beitrag zu einer normativen gesellschaftlichen Debatte leisten, wie dies auch von BLOTEVOGEL (2000, S. 470) für die geographische Forschung gefordert wurde. Der dargelegte normative Standpunkt der Studie schließt dabei keineswegs aus, dass der Autor auch Einwände von Kritikern von Moscheebauten zumindest zu „verstehen“, in Einzelfällen auch zu teilen vermag.

Zwei Begriffe aus unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen grenzen den Themenbereich dieser Studie ab: Moscheen und Konflikte. Während Konflikte um Moscheen im thematischen Zentrum dieser Studie stehen, so werden gemäß einer holistischen Betrachtungsweise in zusätzlichen Kapiteln auch weitere Bereiche dieses zweipoligen Begriffsfeldes Moscheen – Konflikte ausgeleuchtet (Abb. 1-1).

Eine Moschee ist dabei zunächst ein Gebäude oder ein „materielles Artefakt“, dem aber als Sakralbau zugleich die Funktionen eines religiösen und sozialen Ortes zukommen. Man kann sie als eine „sozialgeographische Institution“ (ESCHER 1992) bezeichnen. Schließlich kann eine Moschee ein Symbol darstellen, welches über den bloßen Zeichencharakter hinaus auch emotionale (allgemein: nicht-reflexive) Seelenbereiche anzusprechen vermag – sei es unter positiven oder negativen Vorzeichen. Dies trifft, wie in den Fallstudien deutlich wird, auch für das Minarett zu, das als pars pro toto die Moschee repräsentieren kann, und ebenso für den islamischen Gebetsruf (arab. *adhan*, türk. *ezan*) als einem auditiven Symbol des Islams.

Die Moschee wird dabei in der Studie nicht auf den Aspekt eines Konfliktgegenstandes reduziert. Sie wird immer wieder in ihren religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Funktionen erkennbar. In Kap. 3 wird die Architekturgeschichte der Moschee, in Kap. 5 ihre stadtgeographische Ein-Ordnung in Deutschland behandelt. Die kurze Einführung zur Geschichte islamischen Lebens in Deutschland (Kap. 4)

trägt auch dazu bei, die soziale Bedeutung von Moscheen im Leben von Muslimen besser nachvollziehen zu können.[4]

Ebenso wird der Konflikt um Moscheen nicht als ein singuläres Phänomen aufgefasst, sondern in den weiteren Kontext raumbezogener, städtebaulicher, interkultureller und religionsbezogener Konfliktfelder gestellt (Kap. 6.3 bis 6.5). Der konfliktorientierte Rahmen wird durch eine grundsätzliche Reflexion des Konfliktbegriffs (Kap. 6.1) und eine generelle, wenn auch knapp gehaltene Einführung in die Frage der konstruktiven Konfliktbearbeitung (Kap. 6.2) vervollständigt.

Fünf konflikthafte Prozesse um die Errichtung und Nutzung von Moscheen in unterschiedlichen Städten, mit teils höherer, teils geringerer Konfliktintensität werden in der Studie näher untersucht. Neben den beiden bayerischen Kleinstädten Lauingen und Bobingen sowie den nordrhein-westfälischen Mittelstädten Gladbeck und Lünen steht dabei die Großstadt Duisburg im Zentrum der Betrachtung. Auf eine ganze Reihe weiterer, zum Teil ähnlich gelagerter Konfliktfälle werden in unterschiedlicher Ausführlichkeit ergänzende Hinweise gegeben.[5] Die heftigsten Auseinandersetzungen um die Repräsentanz des Islam in Deutschland fanden dabei in Duisburg statt, wo 1996/97 die Frage der Einführung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufes die Stadtgesellschaft spaltete (Kap. 11). Auch in der stadtgeographischen Analyse (Kap. 5) wird exemplarisch auf die Situation in Duisburg eingegangen. Zwischen diesen Kapiteln ergeben sich damit vielfache Bezüge, und die Beschäftigung mit der Stadt am Niederrhein stellt ein wiederkehrendes Motiv innerhalb dieser Studie dar.

Der Einstieg in die Gesamtstudie erfolgt jedoch anhand einer anderen Ruhrgebietsstadt: Der Gladbecker Konflikt um die Errichtung der Türkiye-Moschee wurde an den Beginn der Studie im direkten Anschluss an diese Einleitung gestellt. Dies ermöglicht den Leserinnen und Lesern einen unmittelbaren Einstieg in medias res. Plastisch werden in dem einführenden Fallbeispiel Gladbeck wichtige Facetten der Konflikte um Moscheen deutlich, die bei der Lektüre der folgenden Kapitel als eine Art empirienahe Hintergrundfolie dienen können. In einem ausführlichen Bogen führt die Studie wieder zu der Auseinandersetzung mit konkreten Konflikten um Moscheen und Gebetsruf zurück, bevor im Fazit (Teil V) eine abschließende Bündelung unter ausgewählten Gesichtspunkten erfolgt. Dabei wird auch die Frage der konstruktiven Bearbeitung moscheebezogener Konflikte zusammenfassend aufgegriffen.

Leserinnen und Lesern, denen die Form des Einstiegs anhand eines Fallbeispiels nicht zusagt, ist es selbstverständlich unbenommen, an anderer Stelle mit der

[4] Zur Verständnis islamischen Lebens, aber zur Nachvollziehbarkeit der Fallstudien und der Argumentationen in Moschee-Konflikten ist auch eine nähere Kenntnis islamischer Organisationen in Deutschland hilfreich; hierzu sei auf den ursprünglich integrierten, nun aus Platzgründen ausgelagerten und im Web verfügbaren Text SCHMITT 2003b verwiesen, oder auf die Lektüre anderer Studien (z.B. LEMMEN 2001; ZfT 1997, einführend SPULER-STEGEMANN 1998).

[4] Dazu gehören unter anderem die Auseinandersetzungen um Moscheen in Marl (siehe Kap. 2.1.1), Duisburg-Hüttenheim (siehe Kap. 11.1.5) und Dortmund (Exkurs hinter Kap. 11.3.1), wo die Frage des lautsprecherverstärkten Gebetsrufes emotional diskutiert wurde.

Lektüre zu beginnen. Ein alternativer, eher „klassisch“ erscheinender Einstieg ist über den theorieorientierten Teil III (Kap. 6 u. 7) möglich, an dessen Lektüre sich eine Beschäftigung mit den Fallbeispielen (Kap. 2 sowie 8 bis 11) und dann die Lektüre des Fazits anschließen könnte. Die Kapitel 3 bis 5 ließen sich dann nach Bedarf und Interesse hinzuziehen. Trotz der zahlreichen Querverbindungen und Bezüge zwischen den einzelnen Teilen wurden diese so abgefasst, dass sie weitgehend aus sich heraus verstanden werden können.

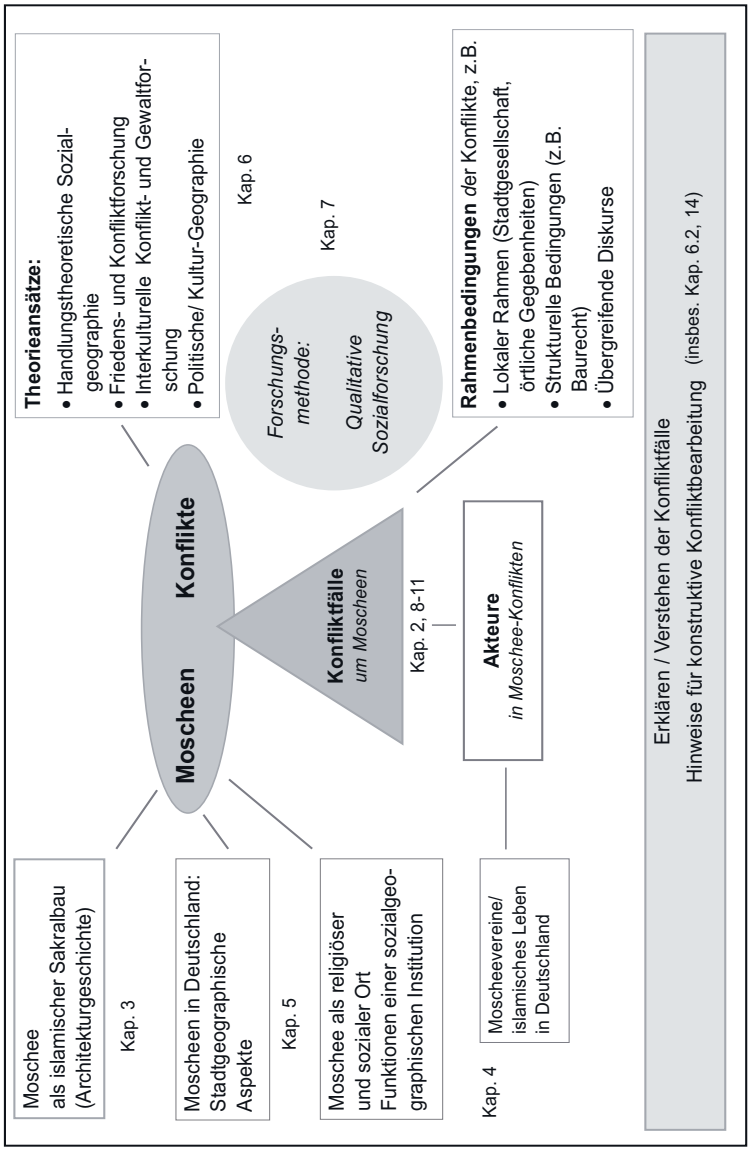


Abb. 1-1: Themen der Studie „Moscheen in Deutschland – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung“

2 Einleitendes Beispiel: Die Türkiye-Moschee in Gladbeck und ihre Entstehungsgeschichte

Einleitung

Insgesamt fünf Konfliktfälle um die Errichtung und Nutzung von Moscheen werden in dieser Arbeit ausführlicher vorgestellt und rekonstruiert. Während die übrigen vier Fallstudien im hinteren Teil der Arbeit platziert sind, soll gleich zu Beginn der Arbeit der erste dieser Konfliktfälle behandelt werden. Dies hat auch sachliche Gründe.[1] Zugleich soll dieser unmittelbare Einstieg *in medias res*, vor den hinführenden, theoretischen und methodischen Kapiteln, die Leserinnen und Leser mit den Fragestellungen dieser Arbeit unmittelbarer vertraut machen, als dies in den folgenden Kapiteln möglich ist, welche bestimmte Einzelaspekte aufgreifen oder unter einem theoretischen Blickwinkel das Thema der Studie beleuchten. Diese Anordnung entspricht letztlich eher einem hermeneutischen Verstehensprozess, in dem sich das Verständnis des Feldes moscheebezogener Konflikte in der Dialektik von theoriegeleitet rekonstruierter „Empirie“ und empirisch gegründeter Theorie erschließt.

Das einleitende Fallbeispiel zur Errichtung der Gladbecker Moschee hat dabei nicht dieselbe Konfliktintensität, wie sie in den Fallstudien zu den Konflikten in Bobingen, Lünen oder gar in Duisburg zu Tage tritt. Dennoch ist auch dieses Beispiel durchaus instruktiv, und in der abschließenden Darstellung der Situation in Gladbeck nach dem Ende des Konflikts wird die integrative Kraft, die repräsentative Moscheebauten in städtischen Gesellschaften ausüben können, besonders deutlich.

Die Stadt Gladbeck

Die Mittelstadt Gladbeck mit rund 80.000 Einwohnern liegt im nördlichen Ruhrgebiet, benachbart zu Bottrop und Gelsenkirchen. Untrennbar mit der kommunalen Geschichte ist der Kohlenbergbau verbunden, der in den 1870er Jahren das damalige Bauerndorf mit der Nordwanderung des Ruhrbergbaus erreichte und bis 1915 zu einer Siedlung mit mehr als fünfzigtausend Einwohnern heranwachsen ließ (STADT GLADBECK 2001, S. 1). Der Bergbau prägte die Struktur der Stadt, hinterließ ihr mehrere Zechensiedlungen und war nicht zuletzt der Grund dafür, dass seit den sechziger Jahren zahlreiche türkische Arbeitnehmer nach Gladbeck kamen. Nach dem Ende des Gladbecker Bergbaus im Jahr 1971 arbeiteten viele von ihnen in den umliegenden Bergwerken weiter. Ein traditioneller Arbeiterstadtteil mit hohem Anteil ausländischer Bevölkerung ist der südlich gelegene Stadtteil Butendorf, in welchem die Türkiye-Moschee errichtet werden sollte.

[1] Vergl. hierzu die Erläuterungen in Kap. 7.4.

Der Türkisch-Islamische Kulturverein in Gladbeck

Unter dem Namen „Türkischer Arbeitnehmer Verein“ wurde der Moscheeverein 1978 in Gladbeck gegründet und richtete zunächst in einer Zechensiedlung im Stadtteil Butendorf in einer Wohnung Gebetsräume ein. 1982 erwarb der Verein ein Grundstück an der Landstraße in Butendorf (vgl. Karte 2-1 und Abb. 2-1); das Hinterhaus diente von nun an als Moschee, und ein kleineres Nebengebäude im Hinterhof wurde ebenfalls für Vereinszwecke genutzt. Anfang der achtziger Jahre trat der Moscheeverein dem Dachverband DİTİB bei, der eng an die staatliche türkische Religionsbehörde *Diyanet* gebunden ist.[2]

Bis Ende der achtziger Jahre hatte der Verein praktisch keine offiziellen Kontakte zu kommunalen oder kirchlichen Stellen in Gladbeck. 1989 wurden erste Verbindungen zwischen der evangelischen Kirchengemeinde in Gladbeck-Butendorf und dem Moscheeverein geknüpft. 1990/91 kam es auch zu ersten Kontakten zwischen der Moschee und dem Ausländerbeirat der Stadt.[3] Diese Kontaktaufnahme war das Ergebnis einer zunächst noch zaghaften Öffnung des Vereins zur Gesamtgesellschaft, was offenkundig auch mit einer Neubesetzung der Vorstandsämter zusammenhing. Hinzu kam, dass erstmals der Moschee-Verein durch kommunale Stellen überhaupt wahrgenommen wurde. Und schließlich wurde die Kontaktaufnahme erleichtert durch die vermittelnde Tätigkeit eines evangelischen Theologen, der im Kirchenkreis Gladbeck-Bottrop-Dorsten beschäftigt war und dabei unter anderem die Aufgabe eines Islambeauftragten innehatte. Als evangelischer Theologe, der mit einer Muslima verheiratet ist, hatte dieser zu Fragen des interreligiösen Dialogs und der Repräsentation muslimischer Bevölkerungsgruppen in der Gesamtgesellschaft einen besonderen, persönlichen Bezug.

1 Die Konfliktbiographie

1.1 Die Frühphase des Konflikts

Um 1989 konkretisierte sich innerhalb des Moscheevereins die Absicht, eine neue, repräsentativere Moschee zu errichten. Die damaligen, im Hinterhof gelegenen Vereinsräume waren zumindest äußerlich wenig ansprechend und hatten einen für den Moscheeverein äußerst ungünstigen Zuschnitt: „Wir konnten beim Gebet den Imam nicht sehen“, schilderten Vertreter des Moscheevereins die damalige Situation.[4] 1991 kaufte deshalb der Verein ein Nachbargrundstück an der Landstraße, um die Moschee zu erweitern. Von Seiten der Stadt wurden zunächst keine Einwände artikuliert. Ende 1991, Anfang 1992 trat der Verein mit seinen Neubauplänen erst-

2 Die Abkürzung DİTİB steht für die türkische Entsprechung des Verbandsnamens: Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. Zu den islamischen Dachverbänden vgl. z.B. LEMMEN 2001, ZFT 1997, SCHMITT 2003b oder auch einführend Kap. 4.3.

3 Zu den Daten vgl. DREESSEN 1993, S. 55-57.

mals an die Öffentlichkeit: Demnach sollten die alten Gebäude abgerissen und durch eine repräsentative Moschee mit Kuppel und Minarett ersetzt werden.

Gladbecker Pläne – Marler Erfahrungen

Bis Ende 1991 war die in einem Hinterhof gelegene, vom optischen Eindruck her wenig einladende Moschee in der Landstraße der städtischen Öffentlichkeit kaum bekannt. Zwei Veranstaltungen im Frühjahr 1992, die vom evangelischen Kirchenkreis initiiert wurden, sollten dazu beitragen, die Unkenntnis der beiden Bevölkerungsgruppen übereinander zu verringern. Zugleich wurde damals, wie in der Retrospektive erkennbar ist, ein Grundstein dafür gelegt, dass der Moscheebau – zwar nicht kurzfristig, aber auf längere Sicht – bei relevanten Akteuren innerhalb der städtischen Gesellschaft Akzeptanz und Zustimmung fand.

Im Februar 1992 besuchte der synodale Ausschuss des Kirchenkreises Gladbeck-Bottrop-Dorsten die Moschee. Unter den Gesprächsteilnehmern war auch der städtische Sozialdezernent Schwerhoff, der zu diesem Anlass erstmals die Moschee an der Landstraße betrat. Auch die Lokalpresse berichtete über das Informationsgespräch, in dem der Moscheeverein auf seine Erweiterungsabsichten hinwies.[5]

Wenige Tage später lud das Industrie- und Sozialpfarramt der evangelischen Kirche in Gladbeck Vertreter der Stadt, der Kirchen, der Presse und des Moscheevereins zu einem Informationsabend ein, bei dem ein Stadtentwicklungsplaner aus Marl über den dortigen Moscheebauprozess berichten und zugleich der Architekt des Gladbecker Vereins die Neubaupläne erstmals der städtischen Öffentlichkeit vorstellen sollte.

In der Stadt *Marl*, nahe Recklinghausen im nördlichen Ruhrgebiet gelegen, konnte 1990 der Grundstein für die neue Fatih-Moschee gelegt werden. Damit gehört die Marler Moschee zu den ersten repräsentativen Moscheen in Deutschland, die von türkischen Arbeitsmigranten und ihren Nachkommen errichtet wurde. Dem Bau der Marler Moschee gingen mehrjährige Auseinandersetzungen in der Stadt voraus. Bei den *Funktionsträgern* in den Parteien, der Stadtverwaltung und den Kirchen stieß das Bauvorhaben in Marl auf Zustimmung. Mitte der achtziger Jahre gab es in Marl bereits eine Arbeitsgemeinschaft „Begegnung zwischen christlichen und islamischen Gemeinden"; 1986 fand in der Stadt eine auch überregional beachtete christlich-islamische Woche statt. Diese christlich-islamischen Dialogveranstaltungen bewegten sich im Rahmen des, von vielen städtischen Gruppierungen einschließlich der Stadtspitze getragenen Gesamtkonzeptes „Frieden in der Stadt" (DREIER 1998, S. 20). Damit wollten die Verantwortlichen die Friedensthematik – zu einem Zeitpunkt, als der Ost-West-Konflikt noch akut war – auf die Verhältnisse vor Ort herunterbrechen. Von Teilen der deutschen Bevölkerung Marls wurde die

4 Interview Moscheeverein, August 1999 (handschriftliches Protokoll).
5 WAZ Gladbeck, 10.2.1992: „Türken streben Integration über mehr Jugendarbeit an".

repräsentative Moschee allerdings heftig bekämpft, wie etwa ein Bericht von einer Bürgerversammlung zum Moscheebau zum Ausdruck bringt:

„In der Bürgerversammlung am 17.9.1987 in der Käthe-Kollwitz-Schule wurde dieser [damals vorgesehene] Standort von der Mehrheit der rd. 300 Personen vehement abgelehnt. Als Hauptargument wurden genannt fehlende Stellplätze, zusätzliche Belastung neben der Haldenerweiterung durch Lärm; weiter die Beseitigung des Waldes, der hier eine Schutzfunktion übernimmt und die schlechte Verkehrsanbindung des Standortes. Schließlich war man der Meinung, daß ein zentraler Standort gefunden werden sollte (...) Neben diesen Argumenten zeigten aber auch viele Bürger und Bürgerinnen in ihren Beiträgen ihr Unverständnis für die Bedürfnisse der Moslems und äußerten weiterhin grundsätzliche Kritik gegen den Islam. Es fielen Begriffe wie ‚Heiliger Krieg, Graue Wölfe, Völkermord und Intoleranz'. Den Befürwortern des Projektes wurde kaum zugehört" (DORPMUND 1993, S. 41).

Schließlich konnte in Marl die Genehmigung der Moschee an einem anderen Standort erfolgen. Der Bau wurde im Frühjahr 1992 nach rund zwei Jahren Bauzeit fertiggestellt.

Auf diese Marler Erfahrungen griff der Hauptreferent des Informationsabends zur geplanten Gladbecker Moschee zurück. Vor den anwesenden Vertretern der Stadt Gladbeck und der örtlichen Kirchen gab der Marler Stadtentwicklungsplaner Hermann Dorpmund übertragbare Hinweise für die Gladbecker Situation (siehe Kasten).

Marler Erfahrungen – Aus dem Protokoll des Informationsabends in Gladbeck

Das Protokoll des Informationsabends wird an dieser Stelle auch deshalb ausführlich zitiert, weil es – zu einem recht frühen Zeitpunkt in der Bundesrepublik – grundlegende Probleme moscheebezogener Konflikte anspricht und wichtige Anregungen für Konfliktlösungsstrategien benennt:

„Ausgangspunkt war die Frage, wie verstehen sich Muslime und Christen gegenseitig. Nach Meinung von Herrn (..) [Dorpmund] ist es zunächst unbedingt notwendig, mehr voneinander zu wissen, denn nur so könne die Persönlichkeit des anderen akzeptiert bzw. respektiert werden. Eine Kritik sei dann möglich, wenn eine Vertrauensbasis geschaffen werde. Bezogen auf den Moscheebau sei es notwendig, im Vorfeld dieses Vorhabens miteinander zu sprechen und auch die Akzeptanz der Meinungsführer in der Kommune zu erlangen. Nur so ließe sich ein positiver Einfluß auf die Einstellung der Mehrheitsbevölkerung zum Islam nehmen, wo häufig ein sehr diffuses und mit Ängsten getragenes Bild der islamischen Glaubensgemeinschaft vorherrsche. Von den führenden Politikern und Verwaltungsleuten werde aber häufig ein hohes Maß an Zivilcourage erwartet, da das Eintreten für Förderung islamischer Glaubensgemeinschaften häufig auf große Vorurteile innerhalb der Bevölkerung stößt. (....) [Dorpmund] betonte, daß es keinen Zweifel an der grundsätzlichen Rechtslage geben könne, daß den Muslimen der Bau eines adäquaten Gemeindezentrums zustehe. Das Problem liege allerdings an

der politischen Realisierung vor Ort. Es sei eine politische Notwendigkeit, das Element Religion als wesentliches Moment der muslimischen Persönlichkeit anzunehmen (...) Bei der Grundstückssuche und dem Gespräch mit der deutschen Bevölkerung ist es durch die Vorarbeit gelungen, daß evangelische und katholische Kirchen und die örtliche Presse das Vorhaben unterstützten, wohingegen nicht verschwiegen werden darf, daß auch in der deutschen umliegenden Bevölkerung zunächst große Vorbehalte bestanden. Trotz dieser Vorbehalte wurde das Projekt auch von den politischen Meinungsführern und von der Verwaltungsspitze unterstützt. Eine intensive Aufklärungsarbeit im deutschen Umfeld führte dazu, daß die Vorbehalte der deutschen Bevölkerung deutlich vermindert wurden“ (zitiert nach: Protokoll der Veranstaltung „Moscheebau in Marl – Erfahrungen aus der Sicht einer Stadtverwaltung“, Protokollant: T. Dreessen [12.3.1992 in Gladbeck], S. 1f.).

Mit dem Informationsabend wurde von Seiten des Veranstalters ein Versuch unternommen, auch in Gladbeck die Unterstützung der „politischen Führung“, der lokalen politischen Kultur, für die Moschee zu gewinnen. Ungünstigerweise lag der Informationsabend zeitgleich zu einem Stadtratstermin, so dass die eingeladenen Fraktionen sowie die Stadtspitze nur mittelbar von der Veranstaltung erfuhren. Ein vorgesehener weiterer Gesprächstermin kam trotz mehrerer Versuche seitens des Islambeauftragten der evangelischen Kirche nicht zustande – was man als ein erstes Indiz dafür werten kann, dass den Akteuren in der Gladbecker Kommunalpolitik das Thema Moscheebau als durchaus problematisch erschien.

In dieser Konfliktphase 1992/93 hatten insbesondere Akteure aus dem Raum der evangelischen Kirche versucht, für eine Akzeptanz des Moscheebaus zu werben und Brücken zwischen den Mitgliedern des Moscheevereins und der Mehrheitsgesellschaft zu bauen. Die Haltung dieser Theologen, darunter der Islambeauftragte und der Superintendent, war auch innerhalb des eigenen Kirchenkreises nicht unumstritten. Erschwerend kam hinzu, dass diese Unterstützer zwar Teil der städtischen Gesellschaft, aber außerhalb des „politisch-administrativen Systems“ waren, innerhalb dessen die politischen Entscheidungen fallen. Innerhalb dieses Systems wurde eine zunehmend distanzierte Haltung gegenüber den Neubauplänen erkennbar, auch wenn dies in der Öffentlichkeit so nicht ausgesprochen wurde. Weder die kirchlichen Vertreter, noch die Muslime (die sich nicht nur außerhalb des politisch-administrativen Systems, sondern auch außerhalb der traditionellen Stadtgesellschaft befanden) konnten diese Haltung aufbrechen oder verändern.

Bis zur Antragstellung

1992 trat die Jugendabteilung des Moscheevereins mit zwei größeren Veranstaltungen zum ersten Mal an die Öffentlichkeit: Im April wurde zum „Zuckerfest“ (dem Fastenbrechen zum Ende des Ramadan) unter freiem Himmel, im Juni zum Opferfest eingeladen, den beiden wichtigsten Festen im islamischen Jahreskreis. Mit diesen öffentlichen Festen, die die Jugendabteilung des Vereins zum Teil gegen den Widerstand der eigenen Elterngeneration durchsetzte und von diesem Zeit-

punkt an jährlich wiederholte, bekam der Moscheeverein allmählich für die breitere Öffentlichkeit ein Gesicht und ein Profil. Über das Zuckerfest zum Abschluss des Ramadan 1992 berichteten die Ruhr Nachrichten:

„Der türkische Kulturverein hatte eingeladen und rund 200 deutsche und türkische Freunde waren Sonntag mittag zur Feier gekommen. (....) Das Wetter spielte mit und so konnten die Besucher türkische Spezialitäten und Folklore richtig genießen und gleichzeitig türkische Sitten und Gebräuche kennenlernen. Als die junge Band ‚Koc' gegen 12.30 Uhr die ersten Takte spielte, staunten die deutschen Besucher zunächst nicht schlecht: Nicht nur türkische Folklore, sondern auch rockige Elemente klangen aus den aufgestellten Boxen. (....)"[6]

Beim Opferfest wenige Monate später zeigten sich die Veranstalter allerdings enttäuscht über die geringe deutsche Resonanz, insbesondere aus den Reihen der Stadtpolitik:

„Von den ‚Offiziellen' ließ sich nur Ulrich Klabuhn (SPD), Vorsitzender des Jugendhilfe-Ausschusses blicken. Bürgermeisterin Irmgard Berz hatte absagen müssen und vom Ausländer-Beirat war auch niemand zu sehen."[7]

Die geringe Resonanz von Seiten der Stadtpolitik mochte die Distanz wiederspiegeln, die gegenüber dem in Gladbeck damals erst seit kurzem wahrgenommenen „Phänomen" Moscheeverein herrschte. Die zunehmende Öffnung des Moscheevereins gegenüber der Mehrheitsgesellschaft sollte sich, wie die weitere Entwicklung zeigen sollte, zwar nicht kurzfristig, aber auf längere Sicht auch für den Moscheeverein lohnen.

Doch in den nächsten Jahren war davon zunächst wenig zu spüren. Im Dezember 1992, fast ein Jahr nach dem Bekanntwerden der Pläne des Moscheevereins, wurde der offizielle Bauantrag gestellt. Dass die damalige Stadtpolitik die beherzte Position der Marler Kollegen nicht übernehmen wollte, sondern sich eher von den dortigen Schwierigkeiten beeindrucken ließ, wurde in den folgenden Monaten deutlich.

1.2 Bebauungsplan 109

Die Stadtverwaltung stand dem Bauvorhaben des Moscheevereins zum damaligen Zeitpunkt neutral bis akzeptierend gegenüber. Dies galt allerdings nicht für die großen politischen Parteien: weder für die *CDU*, noch insbesondere für die *Sozialdemokraten*, die bis Mitte der neunziger Jahre die Gladbecker Stadtpolitik dominierten. Die SPD hatte bis 1994 im Stadtrat die absolute Mehrheit, stellte den (ehrenamtlichen) Bürgermeister in Gladbeck und konnte auch im betreffenden Stadtteil

6 Ruhr-Nachrichten, Ausgabe Gladbeck, 6.4.1992: „Zuckerfest lockte mit Musik und Tanz"; vgl. auch WAZ Gladbeck, 6.4.1992: „Fest will Vorurteile abbauen".

7 WAZ Gladbeck, 15.6.1992: „Gladbecker Türken blieben unter sich".

Butendorf, einem traditionellen Arbeiterstadtteil, regelmäßig die überwältigende Stimmenmehrheit für sich verbuchen.

Im Mai 1993 forderten der SPD-Stadtverband und die SPD-Ratsfraktion, in Person ihrer damaligen Vorsitzenden, die Stadtverwaltung auf, ein *Bebauungsplanverfahren* wegen des Moscheebaus einzuleiten. Dieses Bebauungsplanverfahren war *ausschließlich* durch den Moscheebau motiviert, wenn es auch später in der Beschlussvorlage anders dargestellt wurde. Begründet wurde diese Aufforderung zur Einleitung eines Bebauungsplanverfahrens vor allem damit, dass die Moschee erhebliche Auswirkungen auf das umliegende Wohngebiet habe. Es sollte eine ausreichende Bürgerbeteiligung sichergestellt werden und zudem intensiv geprüft werden, inwieweit die Moschee eine überörtliche Bedeutung habe. Dieses Ansinnen der städtischen SPD – parallel und unabhängig davon wurden übrigens auch in der Gladbecker CDU ähnliche Überlegungen angestellt – traf auf eine Verwaltung, die an ihrer Spitze dem Moscheebau deutlich wohlwollender gegenüberstand, aber letztlich auf den „politischen" Willen beider großer Parteien, insbesondere der SPD, Rücksicht nahm bzw. Rücksicht nehmen musste. Im September 1993 wurde schließlich dem Stadtrat ein Aufstellungsbeschluss zum entsprechenden Bebauungsplan 109, Gebiet Landstraße/Bramsfeld, vorgelegt (vgl. Karte 2-1). Dieser Aufstellungsbeschluss wurde im wesentlichen mit den bestehenden konfligierenden Nutzungen und der ungeordneten städtebaulichen Struktur des Gebietes begründet. Problematisiert wurden dabei etwa „Immissionskonflikte" infolge der unmittelbaren Nachbarschaft von Speditionsbetrieben zur umgebenden Wohnbebauung. Von der Moschee war in der Begründung nur im letzten Absatz die Rede – ganz so, als ob es sich dabei um eine Nebensächlichkeit im Verfahren handele:

„Weiterhin soll ein Standort für eine kirchlich-kulturelle Einrichtung für die in diesem Bereich stark vertretene türkische Bevölkerungsgruppe entwickelt werden."[8]

Je nach Interpretation der Motive des Stadtrats diente dieses Verfahren dazu, das Vorhaben des Moscheevereins intensiv zu prüfen – oder eben zu blockieren. Der Aufstellungsbeschluss gab der Verwaltung zunächst einmal die rechtliche Handhabe, eine Entscheidung über den mittlerweile seit zehn Monaten vorliegenden Bauantrag für ein ganzes Jahr auszusetzen – bis Ende September 1994.

Für den Moscheeverein kam die ganze Entwicklung überraschend. Noch im Juni 1993 gingen dessen Mitglieder von einer baldigen Genehmigung der neuen Moschee aus, wie auch folgender Auszug aus der Aktennotiz eines kirchlichen Mitarbeiters belegt:

„Die Mitglieder des Moscheevereins rechnen damit, daß in kurzer Zeit der Moscheebau auf der Landstraße genehmigt werden wird. Sie berufen sich dabei auf ihr Gespräch mit dem Bürgermeister und erleben die Situation so, daß nur noch verwaltungstechnisch die Dinge abgeklärt werden müssen. Umgekehrt höre ich aus Verwaltung und Politik,

[8] Zitiert nach: Vorlage für den Stadtplanungsausschuß der Stadt Gladbeck, zu Punkt 11 der Tagesordnung am 9.9.1993, Begründung zum Beschlußentwurf.

daß das Gebiet wahrscheinlich unter eine Veränderungssperre kommt, weil – aus welchen Gründen auch immer – ein neuer Bebauungsplan gestaltet werden soll. Das bedeutet de facto eine vermutlich mehrjährige Bauverhinderung für die Moschee“.[9]

Ende November 1993 kam ein Gespräch zwischen Vertretern des Stadtrats, der Verwaltung und des Moscheevereins einschließlich des Architekten zustande. Die nach außen vorgetragene Position des Stadtrats war im Prinzip die, dass man auf keinen Fall die Moschee verhindern wolle, sondern lediglich, unter anderem aus Gründen des Anliegerschutzes und wegen der besonderen Sensibilität des Vorhabens, mit einem Bebauungsplanverfahren Rechtssicherheit für den Neubau erhalten wolle. Für die Vertreter des Moscheevereins verlief das Gespräch wenig befriedigend: Nach außen betonte der Stadtrat seinen guten Willen, andererseits bestand nach der Einleitung des Bebauungsplanverfahrens keine absehbare zeitliche Perspektive mehr für die Errichtung der Moschee.

Im Anschluss an diese Besprechung entwickelte sich ein recht intensiver, aber zunächst wenig fruchtbarer Briefwechsel zwischen dem Architekten des Vereins und der Stadtspitze in Gestalt des hauptamtlichen Stadtdirektors und des ehrenamtlichen Bürgermeisters. Während der Verein auf eine rasche Realisierung der Baugenehmigung am geplanten Standort oder auf die Nennung eines Alternativstandortes drängte, blieb die städtische Politik bei ihrer Haltung und blockte weitere Gesprächswünsche von Seiten des Kulturvereins ab.

Erst im späten Frühjahr 1994 kam nach mehrmonatiger Pause wieder eine gewisse Bewegung in das Verfahren. Die Stadtverwaltung hatte bei der Suche nach möglichen Alternativstandorten einige Hundert Meter entfernt von der bestehenden Moschee mehrere denkbare Standorte identifiziert. Durchaus nachvollziehbar wurde der bisher vorgesehene Standort – trotz seiner prinzipiellen planungsrechtlichen Zulässigkeit – als wenig geeignet angesehen: Zum einen hätten sich in der Tat Parkprobleme einstellen können, zum anderen wäre der Moscheeneubau, eingezwängt in die bestehende Wohnhausbebauung, optisch kaum zur Geltung gelangt. Die möglichen Alternativstandorte befanden sich an der Wielandstraße, die die südliche Grenze des Bebauungsplangebietes bildete. Zunächst wurden Freiflächen nördlich und südlich der Wielandstraße, an der Einmündung zur Landstraße favorisiert. Später kam – wohl auf Vorschlag der SPD – ein weiterer Standort auf einer Brachfläche an der Wielandstraße in Betracht, der sich gegenüber einem größeren Möbelhaus und in unmittelbarer Nähe zu dessen Parkplatz befand (vgl. Karte 2-1). Anfang August 1994 fand seit einem dreiviertel Jahr zum ersten Mal ein gemeinsames Gespräch zwischen der Stadtverwaltung und Vertretern des Moscheevereins statt. Von Seiten der Stadtverwaltung wurde die städtebauliche Problematik des beantragten Standorts noch einmal erläutert, im Gegensatz zum vorherigen Gespräch wurden aber auch mehrere Alternativstandorte benannt. Die Vertreter des Moscheevereins erklärten wieder ihre Bereitschaft, auf einen anderen Standort

9 Interne Notiz eines kirchlichen Mitarbeiters, Juni 1993.

auszuweichen, trotz der erheblichen finanziellen Mehrbelastung, die dies angesichts des längst zugekauften Grundstücks für den Verein bedeuten würde. Im Laufe des Gesprächs kristallisierten sich die beiden Alternativstandorte nördlich der Wielandstraße als potentielle Bauplätze für die Moschee heraus. Die Stadtverwaltung erklärte sich damals auch bereit, Kontakt zum Veba-Konzern, in dessen Eigentum sich die beiden Flächen befanden, herzustellen. Doch offensichtlich sollte eine letztliche Entscheidung zugunsten eines Moscheebaus aus strategischen Erwägungen auf die Zeit nach der Kommunalwahl, die Mitte Oktober anstand, verschoben werden.[10]

1.3 Parteien und Verwaltung: Motive und Handlungsstrategien

Spätestens an diesem Punkt stellt sich die Frage nach der Deutung, der Interpretation des Handelns auf Seiten der Stadtverwaltung und der beiden großen politischen Parteien. Während die relevanten Akteure in der Stadtverwaltung – diesen Schluss lassen die ausgewerteten Quellen zu – offenbar keine grundsätzlichen Bedenken gegen den Moscheebau hatten, herrschten innerhalb der SPD, die bis 1994 die Stadtpolitik dominierte, unterschiedliche Ansichten über den angemessenen Umgang mit dem Bauwunsch des Moscheevereins. Insbesondere im Ortsverein des betreffenden (und traditionellen Arbeiter-)Stadtteils Butendorf waren stärkere Bedenken und Widerstände gegen den Moscheebau spürbar. Ein SPD-Repräsentant stellte die Haltung in der SPD und im Ortsverein im Interview wie folgt dar:

„Und das war auch die Situation im Ortsverein, ja. Es gab da also durchaus vorhandene Widerstände, das wäre albern, das zu leugnen (...). Sie waren immer eine Minderheitenposition, trugen aber durchaus dazu bei, dass auch andere, die diese Position nicht teilten, so ‘en bisschen Angst hatten vor dem ganzen Projekt. Also [dass] die Gruppe derjenigen, die a) dagegen waren, b) die schwankend waren, zahlenmäßig zwar immer noch ‘ne Minderheit war, aber nicht mehr ganz so klein“ (Interview Gladbeck, August 1999).

Die Einleitung des Bebauungsplanverfahrens wurde seitens des kommunalen SPD-Politikers im Interview wie folgt begründet:

„Ich verrate Ihnen kein Geheimnis, so eine Errichtung eines Moscheebaus war (...) bei einem Teil der deutschen Bevölkerung ein etwas problematisches Ansehen. Und deshalb haben wir (..) uns die Sache sehr genau angeguckt und haben gesagt: ‚An dem Standort halten wir die Sache für ein schlechtes Vorhaben.‘ Grundsätzlich haben wir das Vorhaben begrüßt. (...) Aber wir sahen an diese Stelle (...) das riesengroße Problem des Verkehrs. (...) Ohne Parkplatzmöglichkeiten. Und von daher war uns klar: Dies wird in der Bevölkerung, der deutschen Bevölkerung mindestens, auf massive

10 Vgl. Brief des Gladbecker Stadtdirektors an Architekturbüro Erkal vom 15.9.1994.

Ablehnung stoßen an der Stelle, weil wenn eben das Gebet stattfindet an der Stelle, völlig klar ist, dass eine x-Anzahl von PKWs aus näherer, aber auch aus weiterer Umgebung kommen wird. Und daraufhin haben wir mit den Mitgliedern des Kulturvereins gesprochen und haben gesagt, an der Stelle ist ein solcher Bau unserer Ansicht nach nicht genehmigungsfähig. (....) Und das war für uns der ganz wesentliche Punkt, zu sagen, wir machen auf dieser festen Grundlage des Bundesbaugesetzes, machen wir die Planung und erreichen also, dass da jeder, der da möglicherweise Einwände hat, (..) die in kanalisierter Form, nicht als Protestform, sondern entsprechend der gesetzlichen Vorgaben machen muss. (….) Es wäre verkehrt, wenn ich gesagt hätte, dass in der Gladbecker SPD-Fraktion hellauf Begeisterung geherrscht habe. Das wäre nicht richtig. Die Fraktion ist ein Spiegelbild der Gesellschaft, völlig klar. Sodass es auch bei uns Stimmen gab, die gesagt haben, das sei nicht richtig. Das würde zuviel Ärger mit der deutschen Wohnbevölkerung geben“ (Interview Gladbeck, August 1999).

Beobachter der Gladbecker Stadtpolitik außerhalb der SPD beurteilten die Einleitung des Bebauungsplanverfahrens vor allem als ein *Ausweichmanöver*, auch im Hinblick auf die bevorstehende Kommunalwahl im Herbst 1994:

„[Das] Bebauungsplanverfahren – das ist vor ‘94 in Angriff genommen worden und zwar auch als eines dieser Ausweichmanöver. Weil man gesagt hat: Wir suchen einen Standort. Wo könnte der denn sein; ja, dann muss man mal sehr intensiv gucken. Und da muss man mal ganz global anfangen“ (Interview, Gladbeck 1999).

Ein anderer Beobachter kommentierte das Bebauungsplanverfahren ironisierend mit der Bemerkung:

„Und dann ist das Bebauungsplanverfahren etwas, das kann man keinem richtig vorwerfen. Genau im Gegenteil: Wir machen das und wie sich das bei uns schon gehört. Und die Sorgfalt zeigt sich an der Bearbeitungsdauer“ (Interview, Gladbeck 1999).

Zusammenfassend sollen nun die vermutlichen Motive, die das Handeln der relevanten Akteure auf Seiten der Stadtpolitik in dieser Phase des Konflikts von 1992 bis Mitte 1994 bestimmten, rekapituliert werden:

- Zum Teil ging das Handeln der Akteure offenbar auf Überlegungen im Hinblick auf die *bevorstehende Kommunalwahl* im Herbst 1994 zurück. Man fürchtete innerhalb der SPD bei einem Bau der Moschee offensichtlich Unruhe in traditionellen Wählermilieus und insbesondere deren Hinwendung zu Parteien am rechten Rand des politischen Spektrums.
- In der Zurückhaltung und Verzögerungshaltung in Bezug auf die Moschee zeigten sich aber auch die eigene Unsicherheit und *Unvertrautheit* mit dem Thema „Ausländer-Religion“ innerhalb großer Teile der politischen Parteien und der deutschen Bevölkerung in Gladbeck. Zwischen deutscher und türkischer Bevölkerung kam es über die eventuelle Begegnung am Arbeitsplatz hinaus kaum zu direktem Kontakt. Beispielsweise nahmen auch die Industriegewerkschaften, in denen ja große Teile der türkischen Arbeiter Mitglied waren, keine „Brückenfunktion“ ein.[11] Sofern islambezogene Vorbehalte von den

Kommunalpolitikern nicht selbst geteilt wurden, nahmen diese zumindest auf entsprechende Haltungen in der deutschen Bevölkerung Rücksicht.

- Andererseits darf man nicht verkennen, dass sich die Gladbecker SPD keineswegs explizit gegen das Moscheebauprojekt stellte – wie es politische Parteien in anderen Städten in vergleichbaren Fällen taten. Innerhalb der Verwaltung und in zweiter Linie auch innerhalb der Partei gab es genügend Stimmen, die dem Moscheebauprojekt (mehr oder weniger) offen gegenüberstanden. Die gewählten Handlungsschritte (Verzögern, Einleiten eines Bebauungsplanverfahrens mit dem offiziellen Ziel einer Standortsuche für die Moschee, Verschieben einer Entscheidung auf den Zeitraum nach der Kommunalwahl) kann man sich als *Resultierende* unterschiedlicher, zum Teil diametral entgegengesetzter Haltungen und Einstellungen gegenüber dem Moscheebau innerhalb des „politisch-administrativen Systems" denken. Dass ein Moscheebau nicht explizit abgelehnt werden konnte, entsprach in gewisser Weise auch der *political correctness* einer Partei, die in Parteibeschlüssen auf verschiedenen Ebenen immer wieder die Integration ausländischer Arbeitnehmer betont hatte.
- Durchaus *nachvollziehbar* waren die *städtebaulichen Bedenken* gegenüber dem alten Standort. Diese bezogen sich auf Parkplatzfragen oder auch die unbefriedigende gestalterische Wirkung, die die Moschee bei einer Einfügung in die bestehende Bebauung am ursprünglich vorgesehenen Standort gehabt hätte. Teilweise erscheinen diese städtebaulichen (allgemein: raumbezogenen) Argumente aber als vorgeschoben, um ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Motive für eine zurückhaltende Haltung gegenüber den Neubauplänen zu kaschieren.

In den bisherigen Ausführungen war vor allem von der Gladbecker SPD die Rede, die über Jahrzehnte die Politik in der Montanstadt insgesamt und erst recht im traditionellen Arbeiter-Stadtteil Butendorf dominiert hatte. Die Gladbecker CDU war in Bezug auf ihre Haltung zur Moschee wenig profiliert, und – angesichts ihres geringen politischen Gewichts im betreffenden Stadtteil – auch wenig gefordert. Insgesamt neigte sie bis Mitte 1994 ebenfalls zu einer hinhaltenden Position, überließ die Handlungsinitiative aber (zwangsläufig) mehr der SPD.

Die Diskussion um den Moscheebau hat sich in dieser Phase des Konflikts bis 1994 kaum öffentlich abgespielt. Weder wurde im Stadtrat öffentlich ausführlich über den Bau diskutiert, noch waren die Neubaupläne in der Lokalberichterstattung der Presse oder in den Leserbriefspalten ein wirkliches Thema. Vielmehr verliefen die Diskussionen um den Moscheebau *innerhalb* bestehender Gruppen, Verbände, Parteiorganisationen, Kirchen etc., aber nicht in der breiten Öffentlichkeit.

11 Vgl. die Beobachtungen in DREESSEN (1993, S. 58): „Im Rahmen eines Gespräches zwischen Gladbecker evangelischen Pfarrern mit der IGBE-Ortsgruppe Butendorf und den dortigen Knappschaftsältesten [im April 1992] wurde deutlich, wie wenig Kontakt zwischen der deutschen und der türkischen Bevölkerung Butendorfs besteht."

1.4 Nach der Kommunalwahl

Der städtische Umgang mit den Neubauplänen und die politische (Konflikt-)Kultur in Bezug auf die Moschee sollten sich mit der Kommunalwahl im Oktober 1994 grundlegend ändern. Sie führte zu dem entscheidenden Wendepunkt im Konflikt. Mit ihr wurde die jahrzehntelange „strukturelle" Mehrheit der Sozialdemokratie in der traditionellen Arbeiterstadt gebrochen. Bei der erstmaligen Direktwahl des nun hauptamtlichen Bürgermeisters setzte sich der CDU-Bewerber, der bisherige Sozialdezernent Schwerhoff, durch. Schwerhoff hatte als Sozialdezernent der Stadt das bisherige Verfahren um den Moscheebau aus Sicht der Verwaltung mitverfolgt. Über seine Wahrnehmung des bisherigen Prozesses berichtete er rückblickend im Interview:

„Also ich habe das so empfunden, auch aus der Begleitung [als Sozialdezernent] bis 1994, dass das sich aufstaute, das Thema. Es schrie eigentlich nach einer Lösung. Es war eine doch deutlich spürbare Verstimmung auf der Ebene der Muslime ja, zu bemerken, weil es auch nach außen hin spürbar (..) war als eine Vertagung, immer wieder Hinausschieben, immer wieder auf Verfahrenserfordernisse... wurden eingebracht, die nicht materiell so sichtbar waren. (..) Vom Verfahren konnte man das alles nochmal darstellen: Neuer Bebauungsplan, noch einmal 'ne Veränderungssperre möglicherweise, um das Ganze noch einmal zu begutachten... Aber es war kein offensiver, konstruktiver Umgang eigentlich mit der Thematik feststellbar, und nach meinem Eindruck war auch nicht die Kraft da, sich wirklich offen und konstruktiv, auch offensiv mit dem Thema auseinander zusetzen, und vor allen Dingen: mit den angeblichen Vorbehalten der deutschen Stammbevölkerung... ja, sich dem zu stellen" (Interview Gladbeck, August 1999).

Schwerhoff hatte dem Moscheeverein vor der Wahl zugesagt, dass er sich um dessen Anliegen kümmern werde. Und in der Tat setzte Schwerhoff unmittelbar nach seinem Amtsantritt am 1. Januar 1995 die Moschee an eine obere Stelle der Gladbecker politischen Tagesordnung. Bereits Anfang Januar berichtete die Lokalzeitung über ein Treffen zwischen dem neuen Bürgermeister und Vertretern des Vereins:

„Seit fast zwei Jahren[12] bemüht sich der Türkische Verein in Gladbeck darum, eine Moschee erstellen zu dürfen. Jetzt scheint es in der Planung Fortschritte zu geben. Gestern traf sich Bürgermeister Schwerhoff mit Vertretern des Vereins und dem Architekten. ‚Ich begleite das Vorhaben auf jeden Fall positiv', betont der Bürgermeister. ‚Die türkischen Mitbürger stellen eine große Gruppe der Gladbecker dar. Sie wollen ein eigenes ansprechendes Gebetshaus haben und haben darauf auch Anspruch. Schließlich haben wir Religionsfreiheit.' Ziel sei es, ein sozio-kulturelles Gebetshaus

12 Mit der Angabe „fast zwei Jahre" wurde etwas zu kurz gegriffen. Rechnet man von Beginn der Antragstellung (11.12.1992), waren es etwas mehr als zwei, rechnet man vom ersten Öffentlich-Machen der Bauabsicht, so waren es rund drei Jahre.

zu errichten, in dem jeder gern gesehen ist – Frauen, Männer, Jugendliche“ (WAZ Gladbeck, 6.1.1995: „Moschee-Bau unterstützen“).

Im weiteren Verfahren konnte auf die Vorarbeiten der Verwaltung aus der Zeit vor der Kommunalwahl zurückgegriffen werden. Allerdings wurde das Vorhaben nun mit dem eindeutigen politischen Willen zur raschen Umsetzung angegangen. Schwerhoff und der neue SPD-Fraktionsvorsitzende hatten sich intern gegenseitig zugesichert, für die Durchsetzung des Bauvorhabens im politischen Raum zu sorgen.[13] Innerhalb der kommenden Wochen kristallisierte sich der Standort in unmittelbarer Nähe des Butendorfer Möbelhauses heraus (Karte 2-1). Gegenüber der Presse wurde die positive Grundhaltung der Stadt zu den Plänen betont.[14]

Bürgerversammlung

Offen blieb für alle Akteure zum damaligen Zeitpunkt die Frage, wie sich die deutsche Bevölkerung in Gladbeck und vor allem in Butendorf gegenüber dem Moscheebau verhalten würde. Für Ende März wurde eine Bürgerversammlung als formelle Bürgerbeteiligung im Rahmen des Bebauungsplanverfahrens angesetzt. Von anderen Städten wie Marl war den Akteuren bekannt, wie problematisch entsprechende Bürgerversammlungen zu Moscheebauten verlaufen können. Dementsprechend gespannt waren die Akteure auf die Versammlung als einen wichtigen Indikator dafür, ob die Moschee in ausreichendem Maß in der Bevölkerung akzeptiert werden würde.

Die Bürgerversammlung fand im vollbesetzten evangelischen Gemeindesaal in Butendorf statt. Auf dem Podium saßen neben Bürgermeister Schwerhoff mehrere Mitarbeiter des Baudezernats, der örtliche evangelische Pfarrer, der Architekt des Moscheevereins, zwei Vereinsvertreter und der Generalsekretär des türkisch-islamischen Dachverbandes DİTİB. Der Bürgermeister eröffnete die Versammlung mit einer Ansprache, welche grundsätzlich das Verhältnis von Deutschen und Türken thematisierte und den Moscheebau unter ausgesprochen positiven Vorzeichen, unter Bezugnahme auf das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit betrachtete.[15] Hinter den Geist und den Inhalt dieser Ansprache konnte in der Butendorfer Versammlung offenbar kaum jemand zurück. In der abschließenden Aussprache wurden aus dem Publikum fast ausnahmslos städtebauliche Fragen zur und Einwände gegen die Moschee vorgebracht. Dazu gehörten Parkplatzfragen, Fragen nach denkbaren Alternativstandorten oder der Hinweis auf Kinder, die die bisherige Brachfläche als Spielfläche nutzten.[16] Ethnisch-kulturelle oder religionsbezogene Aspekte wurden fast gar nicht thematisiert, was die Diskussion zum einen erheblich erleichterte,

13 Interview Gladbeck, August 1999.

14 Vgl. WAZ Gladbeck, 2.2.1995: „Geplante Moschee kann nun bald gebaut werden“.

15 Schwerhoff orientierte sich dabei an einer Rede des Marler Bürgermeisters Hentschel zur Eröffnung der dortigen Moschee; diese Rede ist in DORPMUND 1993 dokumentiert.

16 Vgl. die Niederschrift über die öffentliche Unterrichtung und Erörterung gemäß §3 Abs. 1 Baugesetzbuch zum Bebauungsplan Nr. 109 – Gebiet Landstraße/Bramsfeld, S. 4-6.

sich aber auch in dem Sinne deuten lässt, dass letztendlich entsprechende Themen und Fragen unter der „städtebaulichen diskursiven Oberfläche“ verborgen blieben. Andererseits war die Bürgerversammlung damals bereits *per se* ein lokales interkulturelles Ereignis: aufgrund der Thematik, der Besetzung des Podiums und der Redebeiträge von Seiten der Podiumsteilnehmer.

Nach der Bürgerversammlung wurde die Genehmigung der Moschee zügig weiter verfolgt. Zwischenzeitlich meldete sich eine Gruppe von Anwohnern in der Presse zu Wort, die eine Verlagerung des Moscheestandorts forderte. Öffentlich argumentierte sie lediglich mit städtebaulichen Argumenten gegen den Moscheebau, insbesondere mit einem befürchteten „Verkehrschaos“ in der Wielandstraße an hochrangigen islamischen Feiertagen.[17] Ethnisch-kulturelle oder religionsbezogene Argumente, wie etwa bei der Lüner Anwohnerinitiative, wurden zumindest öffentlich nicht geäußert. Schließlich wurde die Genehmigung für die Moschee 1995 erteilt, als eine Ausnahmegenehmigung angesichts des offiziell noch laufenden Bebauungsplanverfahrens. Das Bebauungsplanverfahren wurde später nicht mehr weiter verfolgt. Im Oktober 1995 fand die Grundsteinlegung zur Moschee statt.

1.5 Bauphase und architektonischer Entwurf

Der ursprüngliche architektonische Entwurf wurde von Architekt Mustafa Erkal, auch im Hinblick auf den neuen Standort an der Wielandstraße, mehrfach modifiziert. Dominiert wird der zweigeschossige Bau von einem 22 Meter langen, zwei Meter dreißig schmalen Minarett, das sich am osmanischen Stil orientiert (Abb. 2-2). Die vier Meter hohe Kuppel mit einem Durchmesser von zehn Metern erhebt sich über dem Gebetsraum, während der restliche Bau von einem Flachdach bedeckt ist, auf dem sich mehrere kleine Kuppeln erheben.

Im Erdgeschoss befindet sich unter der Kuppel der Gebetsraum der Männer, während die Frauen auf der darüber liegenden Empore beten. Im Kellergeschoss sind eine Teestube und ein Jugendraum untergebracht, im Erdgeschoss Büro- und Vorstandsräume und im Obergeschoss zwei Schulungsräume (Abb. 2-3).

Nicht einfach, aber bewältigbar war die Finanzierung des rund drei Millionen Mark teuren Baus. Der Moscheeverein war dabei vor allem auf Spenden seiner Mitglieder angewiesen. Der Vorsitzende ging von Haus zu Haus, um Spenden zu sammeln; eine ganze Reihe von Muslimen gab dem Verein nicht unbeträchtliche zinslose Kredite. Türkische Frauen verschenkten ihr Gold, und auch einige Deutsche spendeten für den Bau.[18] Das Minarett wurde gestiftet von der türkischen Stadt Alanya, welche mit Gladbeck seit Anfang der neunziger Jahre eine Städtepartnerschaft verbindet.

17 Vgl. Stadtspiegel Gladbeck, 24.5.1995: „Moscheebau: Anwohner befürchten Probleme in Bezug auf den Verkehr“.

18 Interview Moscheeverein, August 1999.

Schon der Bau der Moschee wurde zu einem städtischen Ereignis, über das die Lokalpresse freundlich berichtete. Im Herbst 1997 wurden die kalligraphischen Arbeiten im Kuppelsaal der Moschee unter der Anleitung zweier türkischer Meister, die extra aus Konya eingeflogen waren, angefertigt.[19]

Im Mai 1998 erfolgte die festliche Einweihung der Moschee mit mehr als 2000 Gästen und viel städtischer Prominenz. Der Chor der evangelischen Lukaskirche sang Psalmen zur Eröffnung. Anlässlich der Einweihung wurde in der Moschee eine Ausstellung des Zentral-Instituts Islam-Archiv zur Geschichte des Islam in Deutschland gezeigt.

2 Die Gladbecker Moschee und ihre Bedeutung für die Stadtgesellschaft

Seit ihrer Eröffnung hat sich die Gladbecker Moschee innerhalb kürzester Zeit zu einem Ort entwickelt, der in hohem Maße für die (muslimische) türkische Bevölkerung als ein kulturelles Zentrum dient – und zwar für Männer, Frauen und Jugendliche – und zugleich die Funktion eines „Brückenortes" hat, in dem sich Türken und Deutsche, Muslime und Christen in vielerlei Veranstaltungen begegnen.

Aus einer sozialgeographischen Betrachtungsweise fällt dabei noch einmal auf, wie sich solche wichtigen Begegnungen als Ausdruck und Teil gesellschaftlicher Integrationsprozesse nicht in einem „luftleeren" oder abstrakten gesellschaftlichen „Raum", sondern bevorzugt an konkreten, besonders gestalteten *Orten* wie eben dieser repräsentativen und zugleich einladenden Moschee ereignen. Darüber hinaus wird anhand der Gladbecker Moschee deutlich, wie sehr solche Prozesse von der Präsenz von „Brückenpersonen" profitieren können, die aufgrund ihrer Biographie oder sonstiger Umstände in der Lage sind, zwischen den Kulturen, zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft Verbindungen herzustellen und Kontakte zu vermitteln. In Gladbeck geschieht diese Vermittlung in hohem Maße durch eine türkischstämmige Muslima, die, mit einem evangelischen Theologen verheiratet, beide Kulturen und Gesellschaften von innen her kennt und sich in die Arbeit des Moscheevereins vielfach einbringt.

Bei einer ganzen Reihe kleinerer Moscheen beschränkt sich die *soziale Dimension* der Moschee (die immer neben der religiösen vorhanden ist) im wesentlichen darauf, dass sie lediglich *Männern*, insbesondere Senioren, als Treffpunkt, etwa zum gemeinsamen Tee-Trinken, dient. Die Gladbecker Moschee-Gemeinde zeigt, in der „Aufnahme" um 1999/2001, jedoch ein gänzlich anderes, bedeutend vielfältigeres Bild:

19 Vgl. WAZ Gladbeck, 16.9.1997: „Grüße von Allah zieren die Kuppel"; RN Gladbeck, 20.9.1997: „Moschee-Kuppel wird ‚für Gotteslohn' bemalt".

- Der Gladbecker Moscheeverein verfügt über einen eigenen *Frauenbeirat*. Die Mitglieder des Frauenbeirats initiieren dabei Veranstaltungen und vertreten den Moscheeverein teilweise auch nach außen. Unter anderem arbeiten sie in Arbeitskreisen zur *Lokalen Agenda 21* in Gladbeck aktiv mit und setzen sich für den Erhalt einer vom Abriss bedrohten Zechensiedlung ein. Des Weiteren wurden in der Moschee speziell für Frauen *Deutschkurse* angeboten, die von einer Dozentin der Gladbecker Volkshochschule geleitet wurden.[20] Daneben wurden bisher Kurse für Nähen und Stoffmalen angeboten. Zum Internationalen Frauentag 1999 wurde eine Begegnung für deutsche und türkische Frauen veranstaltet. Ein Auszug aus einem Bericht der Lokalpresse:

  „Rund 70 türkische und deutsche Frauen folgten der Einladung im Rahmen des internationalen Frauentags, um sich bei türkischen Spezialitäten besser kennenzulernen und Fragen zu stellen. Anfangs blieben die beiden Gruppen zwar noch schüchtern unter sich, doch die türkischen Frauen setzten sich bald in die Runde der deutschen und fingen ein Gespräch an. ‚Ich habe immer gedacht, die Türkinnen wären so unselbständig, weil sie doch ihr Kopftuch tragen', gesteht L* K* aus [Gladbeck-]Rentfort. ‚Aber sie sind sehr aufgeschlossen und haben gute Ansichten', revidiert sie ihre Meinung, nachdem sie sich mit S* E* vom Frauenbeirat [der Moscheegemeinde] unterhalten hat."[21]

- Der großzügig dimensionierte *Jugendraum* im Keller der Moschee wird von türkischen Jugendlichen gerne als Treffpunkt genutzt. Neben Tischfußball und Billard enthält der Raum auch den fast schon obligatorischen großen Fernseher. 1998 referierte ein Hauptkommissar zum Thema Drogenmissbrauch vor den Jugendlichen in der Moschee.[22] Die Jugendabteilung des Moscheevereins wurde mittlerweile von der Stadt Gladbeck offiziell als Einrichtung der Jugendhilfe anerkannt. Die Jugendlichen haben einen eigenen Jugendbeirat gegründet.[23] Allerdings wird der Jugendraum im Regelfall bisher nur von männlichen Jugendlichen genutzt.
- Zahlreiche (deutsche) Besuchergruppen haben die Moschee mittlerweile besichtigt, darunter eine Gruppe der Gladbecker Volkshochschule,[24] der Seniorenbeirat der Stadt,[25] eine SPD-Frauengruppe[26] sowie kirchliche Gruppen.[27] Hohe muslimische Feiertage werden dazu genutzt, die Nachbarn oder die gesamte Gladbecker Bevölkerung einzuladen. Die Veranstaltungen erfahren dabei eine recht gute Resonanz.[28]

20 Vgl. auch RN Gladbeck, 19.2.1999: „Im Deutschkurs wird für den Dialog gepaukt".
21 RN, 10.3.1999: „Ein Frauentag in der Moschee"; vgl. auch WAZ, 10.3.1999: „Großer Schritt nach vorn".
22 WAZ Gladbeck, 29.6.1998: „Diskussion über Drogen".
23 Vgl. auch WAZ Gladbeck, 22.2.1999: „In der Moschee wird jetzt fröhlich gekickert".
24 Vgl. WAZ Gladbeck, 27.6.1998: „Die VHS besucht die neue Moschee".
25 WAZ Gladbeck, 3.12.1998: „Senioren besuchen Moschee".
26 Vgl. WAZ Gladbeck, 10.3.1999: „Zwischen Spitzendecken und türkischer Pizza".
27 Vgl. Unsere Kirche, 29.11.1998: „Aufgeschlossene Gastgeber".

- Das religiöse „Kerngeschäft“ des Moscheevereins wird, bei allen nach außen gerichteten Aktivitäten, nicht vernachlässigt. Neben einem hauptamtlichen Imam verfügt der Verein über eine Theologin, die interessierten Frauen und Mädchen Religionsunterricht erteilt.
- Auch der themenzentrierte *interkulturelle und interreligiöse Dialog* wurde in der Moschee in mehreren Veranstaltungen eingeübt und gepflegt. Der Autor selbst war Gast einer gutbesuchten Gesprächsveranstaltung zwischen Angehörigen katholischer Gladbecker Pfarreien und des Moscheevereins im Herbst 2000. Dabei wurden beispielsweise von einer jungen muslimischen Diskutantin intergenerationelle Konfliktfelder innerhalb der muslimischen Familien offen ausgesprochen und erhielten so ein Forum vor den Angehörigen der älteren Generation.[29]
- Die *Gladbecker Politik* nutzt die Moschee ebenfalls als Forum. Bürgermeister Schwerhoff hielt bisher mehrere Ansprachen im Anschluss an das Freitagsgebet in der Moschee, in denen er auch die kleineren und größeren Probleme deutsch-türkischen Zusammenlebens aus seiner Sicht thematisierte. Ebenso waren verschiedene Vertreter der Gladbecker SPD bereits mehrfach in der Moschee. „Zu einem offenen Ort der Begegnung und des Austausches sei die Moschee an der Wielandstraße geworden“, so gab denn die Lokalpresse den Bürgermeister anlässlich der Feier des Fastenbrechens bereits 1999 wieder. Und weiter: „Die Hoffnungen und Wünsche, die das offizielle Gladbeck an die Moschee geknüpft habe, seien in Erfüllung gegangen, unterstrich Schwerhoff.“[30]

So erfährt die Moschee in der *Gladbecker Stadtgesellschaft* mittlerweile eine hohe, von vielen Gesprächspartnern bestätigte Akzeptanz. Für die Gladbecker Stadtentwicklungsplanerin Paß-Claßen, zuständig für die Umsetzung des Projektes „Soziale Stadt“ im Stadtteil Butendorf, ist der Moscheeverein in den letzten Jahren ein „wesentlicher Netzwerkpartner“ im Stadtteil geworden.[31] Trotzdem äußerte sich ein Kommunalpolitiker aus dem Stadtteil Butendorf im Interview im Herbst 2000 in dem Sinne, dass Teile der *örtlichen Bevölkerung* immer noch Vorbehalte gegen die Moschee hätten.[32] Dies mag als Hinweis dafür gelten, dass Einstellungen zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen sich nicht ohne weiteres in wenigen Jahren ändern lassen, und interkulturelle Lern- und Öffnungsprozesse nur Teile der Bevölkerung erreichen. Allerdings hat der Gladbecker Moscheeverein bisher das Seinige zu diesen Öffnungsprozessen getan.

28 Vgl. Stadtspiegel Gladbeck, 20.1.1999: „Auf gute Nachbarschaft“; WAZ Gladbeck, 6.4.1999: „Achtung entgegenbringen“.
29 Vgl. WAZ Gladbeck, 2.11.2000: „Gegenseitiges Verständnis ist wichtig fürs Miteinander“.
30 RN Gladbeck, 9.1.1999: „Gemeinsames Gebet als ermutigendes Erlebnis“.
31 Telefonisches Gespräch, März 2001.
32 Interview Gladbeck, Oktober 2000.
33 Zum Begriff des kalten Konflikts vgl. Kap. 6.1.4.

3 Fazit und Resümee

Das einführende Fallbeispiel zeigte einen konflikthaften Prozess um die Errichtung einer repräsentativen Moschee, wobei dieser Konflikt kaum öffentlich ausgetragen wurde. In ihm wurde die Unsicherheit offenbar, die Teile der Stadtpolitik und –gesellschaft im Umgang mit dem Wunsch von Muslimen nach Errichtung einer repräsentativen Moschee hatten. Zugleich gab es in Gladbeck eine erhebliche Unsicherheit bei den politischen Funktionsträgern im Hinblick auf die möglichen Reaktionen der deutschen Bevölkerung. Der wichtige Wendepunkt, der einen Übergang von einer ausweichenden Reaktion zu einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den Neubauplänen markierte, fiel mit der Kommunalwahl und einem personellen Wechsel an der Stadtspitze zusammen. Dies verweist darauf, welchen Einfluss zentrale Akteure auf die lokale politische Kultur im Allgemeinen und auf den Verlauf innerstädtischer Konflikte im Besonderen haben können. Zurückgegriffen werden konnte bei der Neuorientierung nach der Kommunalwahl auf die Akzeptanzarbeit aus dem evangelischen Raum und die planerischen Überlegungen der Stadtverwaltung. Ein lockeres *Netzwerk* von Personen aus unterschiedlichen Organisationen legte damit eine Grundlage für eine Akzeptanz des Baus. Zugleich wurde in Gladbeck deutlich, dass in moscheebezogenen konflikthaften Prozessen städtebauliche, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Aspekte ineinander greifen können. Diese unterschiedlichen Aspekte von Moschee-Konflikten werden im theoretischen Grundlagenteil (Kap. 6.3 bis 6.5) weiter herausgearbeitet.

Der Konflikt in Gladbeck zog sich zwar über mehrere Jahre hin, hatte aber im Vergleich zu den Konflikten in Bobingen, Lünen und erst recht zu den Auseinandersetzungen in Duisburg eine geringere Konfliktintensität. Durch den Rückgriff auf Ausweichmanöver (Bebauungsplanverfahren) und partielle Gesprächsverweigerung zeigte er in der Konfliktphase 1992 bis 1994 Merkmale eines kalten Konflikts.[33]

Am Beispiel der Gladbecker Moschee wird zugleich erkennbar, welche integrative Kraft für muslimische Bevölkerungsgruppen von repräsentativen Moscheebauten ausgehen kann, wenn weitere günstige Rahmenbedingungen und Personenkonstellationen hinzukommen. Der Moscheeneubau und der gemeinsam mit der Stadt in positiver Form zu Ende geführte, zeitweise durchaus konflikthafte Genehmigungs*prozess*, haben eine bisher in dieser Form unbekannte bauliche wie soziale Integration der Muslime in Gladbeck möglich gemacht. Die alte, wenig ansprechende Hinterhofmoschee hätte hierfür kaum eine Basis geboten, trotz des bereits im Vorfeld des Moscheebaus einsetzenden Öffnungsprozesses des türkischen Kulturvereins.

Abb. 2-1: Blick auf das frühere Moschee-Gebäude in Gladbeck-Butendorf

Die Baulücke in der Bildmitte sollte bei der Errichtung des ursprünglich geplanten Neubaus einbezogen werden. Die Gebetsräume befanden sich im Hinterhof-Gebäude. Später wurde der Komplex von einer örtlichen Gruppierung der ADÜTDF („Graue Wölfe“) übernommen.

Abb. 2-2: Blick auf die Türkiye-Moschee in Gladbeck-Butendorf

Am linken Bildrand ist das Möbelhaus, am rechten Bildrand ein Haus einer Zechensiedlung erkennbar. Der Parkplatz im Vordergrund gehört zum Möbelhaus (Aufnahme 1999).

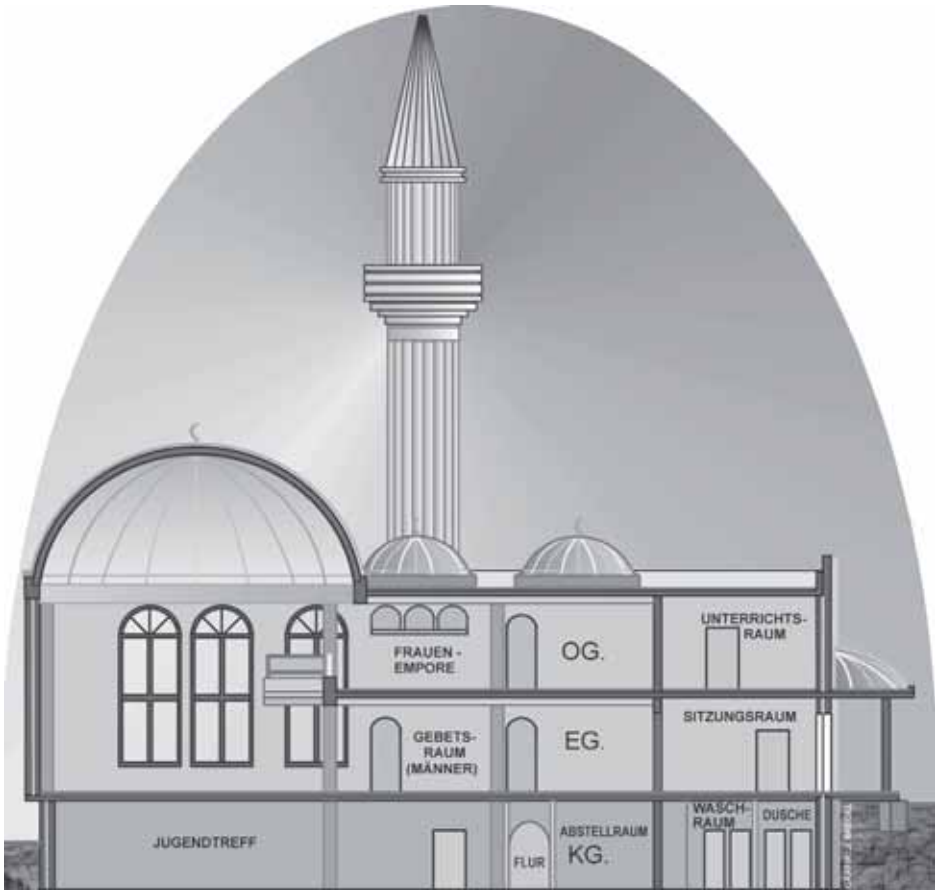


Abb. 2-3: Schnittzeichnung durch die Gladbecker Moschee
Zeichnung: Jürgen Bregel, Bayreuth, nach einer Vorlage des Architekten Mustafa Erkal

Abb. 2-4: Koranunterricht für Mädchen in der Türkiye-Moschee

Karte 2-1: Lageplan Türkiye Moschee-Gladbeck

Planungsvarianten und Situation nach dem Bau

Gebetszeiten für Berlin (zu Kap. 3)

	am 21.12.[1]	**am 21.3.**[1]	**am 21.6.**[2]	**am 21.9**[2]
Morgengebet	6.09	4.15	1.44	4.57
Mittagsgebet	12.15	12.23	13.17	13.09
Nachmittagsgebet	13.43	15.41	17.42	16.21
Abendgebet	16.01	18.26	21.38	19.14
Nachtgebet	17.38	19.56	23.43	20.44

Tab. 3-1: Gebetszeiten für Berlin

Erwachsenen Muslimen sind nach traditioneller islamischer Theologie fünf tägliche Pflichtgebete vorgeschrieben, deren Zeiten sich nach astronomischen Angaben, v.a. dem Sonnenstand richten. Angegeben ist der Beginn des Zeitraums, innerhalb dessen das Gebet verrichtet werden soll (Zeitangaben nach ISLAMISCHE GEMEINSCHAFT BERLIN E.V. 1997).

[1] MEZ (Mitteleuropäische Zeit) [2]MESZ (Mitteleuropäische Sommerzeit)

3 Die Moschee – ihre Geschichte und religiöse Funktion

Nach der einführenden Darstellung des Fallbeispiels zur Gladbecker Moschee erfolgt an dieser Stelle eine inhaltliche Zäsur. Vorerst nicht mehr die Fragen nach der Konflikthaftigkeit oder gesellschaftlich integrierenden Wirkung von Moscheebauten, sondern die Moschee als Sakralbau und ihre Architekturgeschichte stehen im Mittelpunkt dieses Kapitels. Es stellt – in knapper, einführender Form – den materiellen Gegenstand der Konflikte aus einer architekturhistorischen Perspektive vor und verweist auf seine Deutung durch die traditionelle islamische Theologie – einen der Deutungsrahmen, auf denen Befürworter und Gegner in den Konflikten immer wieder, und sei es noch so verkürzt, zurückgreifen.

Das rituelle Gebet (arabisch: *salat*) ist ein zentraler Audruck muslimischer Frömmigkeit. Nicht von ungefähr ist die Verrichtung des Gebets eine der bekannten *fünf Säulen*, der Glaubensgrundlagen des Islam. Für gläubige Muslime, Frau oder Mann, ist, zumindest soweit sie sich im Alltag an traditionellen Lehrmeinungen orientieren, der gesamte Tagesablauf durch die Zeiten der fünf Pflichtgebete gegliedert (Tab. 3-1). Die Gebete können zu Hause, am Arbeitsplatz oder idealerweise in einer Moschee verrichtet werden. Sie werden in arabischer Sprache gehalten und bestehen aus der Rezitation bestimmter Koranverse und kürzerer Gebetsformeln und werden von einer festen, vorgeschriebenen Abfolge von Bewegungen und Körperhaltungen begleitet. Dem Gebet gehen die rituellen Waschungen voraus. Nach dem Gebetsruf und der Sammlung in Reihen hinter dem Imam beginnt das Gebet mit der Formel *„allahu akbar“* – „Gott ist größer (als alles)“. Die erste Gebetseinheit (*raka*) beginnt mit der Rezitation der *Fatiha*, der ersten Sure des Korans:

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.
Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen,
der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes!
Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe.
Führe uns den geraden Weg,
den Weg derer, die Du begnadet hast,
die nicht dem Zorn verfallen und nicht irregehen“ (Übersetzung: KHOURY).

Die Anfänge der Moschee als Ort des Gebets und als islamischer Sakralbau gehen auf die Zeit Mohammeds zurück. Bei aller äußeren Verschiedenheit weisen Moscheen in den unterschiedlichsten Regionen der Welt mehrere Gemeinsamkeiten auf, die in der Frühzeit islamischer Geschichte entwickelt wurden.

Das deutsche Wort „Moschee“ lässt sich über das französische *„mosquée“* und das spanische *„mezquita“* auf das arabische Wort „*masdjid“* zurückführen, das die Bedeutung hat *„der Ort, an dem man sich [zum Gebet] niederwirft“*. Im Koran kommt das Wort Masdjid zwar vor, dient dabei vor allem aber zur Bezeichnung

nicht-islamischer Kultstätten (WATT/WELCH 1980, S. 290). Die islamische Überlieferung in Form der *Hadithe*[1] erlaubt hingegen einen Einblick in die Anfänge des islamischen Gemeindelebens und die Errichtung der ersten Moscheen.

Die Anfänge in Medina

In der mekkanischen Periode im Leben Mohammeds, also in der frühesten Geschichte des Islams, gab es für die Gläubigen weder vorgeschriebene Pflichtgebete noch einen speziellen Gebetsort. Mohammed betete in seinem Haus oder auch in Gassen oder in der Nähe der Kaa'ba (WATT/WELCH 1980, S. 291). Die Institutionalisierung des Gebetslebens und der Moschee als dem Ort des Gebets erfolgte in der medinensischen Periode. Vorbild für alle späteren Moscheen wurde der Hof des Wohnhauses, das Mohammed nach der Auswanderung 622 in Medina bezog. Hier verrichtete Mohammed regelmäßig mit weiteren Muslimen die nun zur Pflicht erklärten täglichen Gebete. Der Hof war annähernd quadratisch angelegt (Ausmaße: etwa 56 x 53 m) und von einer Mauer umgeben. Die Gebetsrichtung (ursprünglich nach Jerusalem, später zur Abgrenzung gegenüber den Juden nach Mekka orientiert) wurde mittels eines Steins angezeigt, der nördliche Teil des Hofes war zum Schutz der Beter mit einem Palmdach abgedeckt. Dieses Vorbild aller späteren Moscheen hatte nun keineswegs den Charakters eines „heiligen", im Gegensatz zum „profanen" stehenden Ortes: Der Hof war schließlich in erster Linie Teil des Wohnhauses von Mohammeds Familie und diente auch als politisches wie militärisches Zentrum der noch jungen muslimischen Gemeinde. Hier wurden Besucher empfangen, darunter auch Nicht-Muslime, es wurden Besprechungen abgehalten, Mohammeds Frauen hatten im Hof eigene Hütten, Besucher übernachteten im Hof, und gar Tiere hielten sich dort auf.[2]

1 Die Ausstattung der Moschee

Von diesem Prototyp in Medina nahm die weitere Entwicklung der Moscheen ihren Ausgangspunkt. Was die Ausstattung der Moscheen betrifft, kristallisierten sich bereits in den ersten Jahrhunderten mehrere Elemente heraus, die sich auch in den heutigen Moscheen überall in der muslimischen Welt wiederfinden. Sie werden im folgenden in knapper Form vorgestellt.

Mihrab und Qibla

Mit *qibla* wird die für die Muslime seit 624 obligatorische Gebetsrichtung zur mekkanischen Kaa'ba bezeichnet. Die Qibla-Wand[3] steht senkrecht zur Gebetsrichtung und bildet den vorderen Abschluss der Moschee; hinter ihr versammeln sich die Gläubigen in Reihen zum Gebet. Die besondere Bedeutung der Qibla wird

1 Als *Hadithe* bezeichnet man kurze Erzählungen oder Berichte, die der islamischen Tradition zufolge Worte und Taten des Propheten Mohammed und seiner Gefährten überliefern.

regelmäßig durch eine in die Wand eingelassene, halbkreisförmige, ovale Nische, den *mihrab* betont (Abb. 3-1 u. 3-2). Der Mihrab stellt, in einem geistigen, nicht in einem geometrischen Sinne das Zentrum, den Zentrierungspunkt der Moschee dar. In der islamischen Vorstellung ist jede Moschee vom Mihrab ausgehend gleichsam über eine imaginäre Achse, über die Speiche eines imaginären Rades, mit dem geistigen Zentrum der islamischen Welt verbunden, der mekkanischen Kaa'ba (DICKIE 1978, S. 16). Diese symbolische Bedeutung des Mihrab brachte es mit sich, dass er zum am prächtigsten ausgeschmückten Gebäudeteil des Gebetsraums wurde (GRABAR 2000, S. 44) – das trifft im übrigen oft auch für viele der kleineren Gebetsräume in Deutschland zu. Neben seiner spirituellen Funktion hat der Mihrab auch eine praktische, als akustischer Resonator, der die Stimme des Imam zu den Gläubigen zurückwirft und verstärkt. In seiner Entstehungsgeschichte lässt sich der Mihrab auf die Wandnischen in koptischen Kirchen zurückführen (DICKIE 1978, S. 33).

Beim Gebet bleiben die vorderen Reihen den *Männern* vorbehalten. *Frauen* beten in den hinteren Bereichen, teilweise abgetrennt durch Wandschirme, oder auf einer Empore. In den Laden- und Hinterhofmoscheen in Deutschland verfügen Frauen häufig über eigene Gebetsräume, die meist kleiner und schlichter gestaltet sind als die Gebetsräume der Männer (vgl. dazu ausführlich KRAFT 2002, S. 46-48).

Der Minbar

In den Moscheen, in denen auch das Freitagsgebet abgehalten wird, befindet sich in einiger Entfernung rechts der Mihrab eine Kanzel, der *minbar*. Von ihr aus hält der *hatib*, der Prediger, die Freitagspredigt (*hutba*). Der Minbar ist normalerweise aus Holz angefertigt und hat die Form einer kurzen Treppe. In vielen islamischen Ländern predigt der Hatib von der vorletzten Stufe aus; die oberste, plattformartige Stufe bleibt dem Propheten Mohammed reserviert.[4]

Der islamischen Überlieferung zufolge wurde bereits Mohammed ein einfacher Minbar gebaut. Der Minbar hat dabei zunächst eine akustische Funktion; die Stimme des Predigers kann sich vom erhöhten Standpunkt aus besser in den Raum hinein verteilen. Zugleich unterstreicht der Minbar die Autorität des Predigers (WATT/WELCH 1980, S. 293). Eine weitere Kanzel, arabisch *kürsi*, dient im türkischen Islam für allgemeine Ansprachen und Predigten, etwa bei Hochzeiten und weiteren Feiertagen.[5] Auch der allgemeine Teil der Freitagspredigt, der u.a. Bezug zu politischen Fragen aufweisen kann, wird im türkischen Islam von dieser Kanzel gehalten (Abb. 5-3).

2 Vgl. PEDERSEN 1991, 645f.; HILLENBRAND 1991b, S. 678f.

3 In den klassischen Hadithen wurde mit *qibla* die *Wand* der Moschee bezeichnet, welche in Richtung Mekka orientiert ist (WENSINCK 1986b, S. 82). In diesem Sinne ist der Begriff „Qiblawand" somit eine, wenn auch nicht unübliche, sprachliche Doppelung.

4 Vgl. u.a. FRISHMAN 1995, 35; zu regionalen Unterschieden bezüglich der Nutzung der Stufen der Mihrab vgl. HEINE 1997, S. 246f.

5 Vgl. VIKZ 1999, S. 9; HEINE 1997, S. 246f., PEDERSEN 1991, S. 663.

In Deutschland wird – im Unterschied zu vielen Quartiersmoscheen der Türkei und der arabischen Welt – auch in den meisten der kleineren Moscheen das Freitagsgebet gehalten, so dass sie in der Regel über einen Minbar und gegebenenfalls einen Kürsi verfügen.

Weitere Einrichtungselemente

In größeren Moscheen findet sich die *dakka* oder *dikka*, eine erhöhte, üblicherweise hölzerne Plattform. Von hier aus ruft der Muezzin sitzend ein zweites Mal zum Gebet. Auch in Deutschland gibt es, allerdings nicht durchgängig, Dikkas in den Gebetsräumen. Eine oder mehrere *Lesepulte* können der Koranlektüre und –rezitation gewidmet sein. Kalligraphien schmücken die Wände des Gebetsraumes aus; regelmäßig zählen dazu der Namen Mohammeds, die Namen der ersten Kalifen sowie Koranverse in kunstvoll verzierten Schriftformen. Die größeren unter den Moscheen in Deutschland, auch einige der äußerlich unauffälligen Moscheen, verfügen über prächtige Kronleuchter.

Die Gebetsräume werden ohne Schuhe betreten; sie sind mit *Teppichen* ausgelegt; in den schlichteren der Moscheeräume in Deutschland finden sich ersatzweise häufig Teppichböden: Wichtig ist, dass die Moschee sauber bleibt und nicht, zum Beispiel durch Straßenschmutz, verunreinigt wird.[6]

Rituelle Reinheit ist eine wichtige Voraussetzung für die Gültigkeit des Gebets. Deswegen verfügen alle Moscheen über Waschgelegenheiten, um die nötigen rituellen Waschungen vollziehen zu können. Diese können als reich verzierte, großzügig dimensionierte Brunnen ausgestaltet sein, die in der arabischen Welt häufig auch im Innenhof der Moschee platziert sind. In schlichten Hinterhofmoscheen müssen vielfach einfachste Waschgelegenheiten ausreichen, während repräsentative Neubauten wie die Mannheimer Moschee über prächtige, brunnenförmige Anlagen verfügen.

2 Die Freitagsmoschee

Der Besuch des gemeinschaftlichen Freitagsgebets ist nach traditionellem islamischen Verständnis für den erwachsenen männlichen Muslim eine Pflicht; die sonstigen Pflichtgebete können auch alleine absolviert werden. In der Frühzeit des Islam wurden die Freitagsgebete auf bestimmte größere Moscheen beschränkt, die im Unterschied zu den anderen Moscheen (*masdjid*) einen besonderen Namen erhielten: *masdjid al-djami* („Moschee der Versammlung“), was bald mit dem alleinigen Wort *djami* („die Versammelnde“) abgekürzt wurde. Zeitweilig durfte nur *eine einzige* Moschee einer Stadt die Funktion der Freitagsmoschee übernehmen,

6 Mohammed benutzte übrigens, der islamischen Überlieferung zufolge, eine Matte aus geflochtenen Palmblättern als Unterlage zum Gebet; und die spätere Einführung des Gebetsteppichs galt manchen konservativen islamischen Autoritäten als *bid'a*, als ketzerische Neuerung (WATT/WELCH 1980, S. 294).

d.h. die ganze (männliche) muslimische Gemeinde einer Stadt sollte an einem gemeinsamen Ort das Freitagsgebet verrichten – wobei es in dieser Frage zwischen den einzelnen Rechtsschulen unterschiedliche Auffassungen gab.[7]

Während sich das deutsche Wort „Moschee“ vom arabischen *masdjid* ableitet, ist unsere alltagsweltliche Vorstellung einer Moschee von der *djami*, der in der Regel auch architektonisch großzügiger ausgeführten Freitagsmoschee, geprägt. Die ursprünglich funktionale Differenzierung von *djami* (türkisch *cami(i)*) und *masdjid* (türkisch *mescid*) wurde im Gebiet der Türkei mehr und mehr auf die Größe der Moscheen bezogen. Alltagssprachlich hat im Türkischen *cami* die Bezeichnung *mescid* weitgehend verdrängt.

Manche Moscheen, wie die Grab- oder Friedhofsmoscheen, dienen besonderen Zwecken. Moscheen können in ein Kloster integriert sein oder, wie im Falle der *Madrasa*, das spirituelle Zentrum einer islamischen Hochschule bilden. Auch in Deutschland übernehmen kleine Koranschulen die entsprechende türkische Bezeichnung *medresi*.

3 Moschee-Architektur

Prototyp für die in der Frühzeit des Islam errichteten Moscheen blieb der Hof von Mohammeds Wohnhaus in Medina. Von hier aus nahm der Typ der *Hofmoschee* seinen Ausgangspunkt, der, um mehrere Elemente erweitert, für die arabische Halbinsel und die nordafrikanischen Länder weitgehend kanonisch wurde. Dabei ist der rechteckige Hof (*sahn*) durch eine Mauer abgegrenzt und an drei Seiten von einem schattenspendenden Arkadengang umgeben, dessen Dach durch Säulen getragen wird. Das Minarett kann in einer Hofecke eingefügt werden. An der vierten Seite, zur Qibla-Wand hin, befindet sich ein breiterer überdachter Bereich. Dieser Typ der Hofmoschee entwickelte sich bereits früh zu einer *Gebetshalle* (*haram*) weiter, deren Dach ebenfalls von Säulen getragen (Säulenhalle) oder auch von einer großen oder mehreren kleinen Kuppeln gebildet wurde.[8] Die Gebetshalle hat einen rechteckigen oder quadratischen Grundriss. Der Brunnen für die rituellen Waschungen befindet sich häufig in der Mitte des Hofes, wobei auch der Hof, je nach Anzahl der Gläubigen, für das Gebet genutzt wird.

Unter Beibehaltung der Grundelemente bildeten sich im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche regionale Stile des Moscheebaus aus. Markante regionale Beson-

7 Gemäß al-Schafi und Malik, den Gründern der nach ihnen benannten Rechtsschulen, kann ein Freitagsgebet nur in *einer* Moschee einer Stadt abgehalten werden, sofern die Größe der Stadt diese Regel nicht unmöglich macht. Abu Hanifa, der Gründer der hanafitischen Rechtsschule, hat eine vergleichbare Regel hingegen nicht vorgeschrieben. (PEDERSEN 1978, S. 1110; ders. 1991, S. 655–657). - Es konnte beobachtet werden, dass auch in Diskussionen um Moscheebauten in Deutschland gelegentlich an diese alte islamische Debatte angeknüpft wurde, im Zusammenhang mit der Frage nach der Errichtung von Zentralmoscheen für größere Städte.

8 Vgl. u.a. HILLENBRAND 1991, S. 679.

derheiten zeigen die Moscheen des indischen Subkontinents oder etwa Südostasiens. Im persischen Raum werden Moscheen traditionell mit den zum Innenhof orientierten Iwanen (offenen Bogenhallen) errichtet. Auf dem Gebiet der heutigen Türkei bildete sich im 15. Jahrhundert die klassische Moschee *osmanischen Typs* heraus. Die Gebetshalle ist hier als *Kuppelmoschee* ausgeführt, wobei an die große Zentralkuppel mehrere kleinere Kuppeln anschließen können. Die überwölbte Gebetshalle behielt allerdings ihren rechteckigen Grundriss. Charakteristisch für den osmanischen Typ sind die schlanken, bleistiftförmigen Minarette.

Im zwanzigsten Jahrhundert wurden die Einflüsse der Moderne, später auch der Postmoderne, in der Architektur islamischer Sakralbauten erkennbar. Die durch den Kolonialismus und seine Folgen ausgelösten soziokulturellen Verwerfungen führten einerseits zum Bruch mit der bisherigen Moschee-Architektur und zur Orientierung an westlichen Bauformen, -konzepten und -materialien. Andererseits kam es zu einer erneuten Rückbesinnung auf lokale Traditionen und einer Suche nach einer sich auch im Baustil wiederspiegelnden islamischen Identität. Gewagte, hochgradig experimentelle Moscheebauten blieben aber die Ausnahme. Stattdessen wurde die Moschee osmanischen Typs mit Zentralkuppel und schmalem, rundem Minarett archetypisch für einen sich weltweit, auch in der islamischen Diaspora ausbreitenden *panislamischen Stil*. Dabei wurden und werden die osmanischen Vorbilder selbstverständlich nicht ungebrochen übernommen, sondern neben der Verwendung moderner Baumaterialien findet auch in hohem Maße eine Orientierung an genuin „westlichen" Architekturkonzepten statt, und die spezifischen Bedürfnisse der Auftraggeber werden berücksichtigt.[9]

Die neu errichteten Moscheebauten in *Deutschland* orientieren sich häufig ebenfalls am osmanischen Stil, was einerseits diesem weltweit zu beobachtenden Trend entspricht, andererseits dadurch erklärbar ist, dass die meisten Moscheeneubauten von türkisch geprägten islamischen Vereinen in Auftrag gegeben werden. Die Vereinsmitglieder wünschen in der Regel solche Bauformen für ihre Moschee, wie sie ihnen von der Türkei her vertraut sind. Zudem werden von ihnen oftmals türkische oder türkischstämmige Architekten beauftragt, die ebenfalls bevorzugt auf die Architekturangebote des Herkunftslandes zurückgreifen. Inwiefern sich zeitgenössische islamische Architektur in Mitteleuropa weitgehend an traditionellen (osmanischen) Formen orientieren wird, die Innovation des Moscheebaus sich also auf den Import eines hier bisher nicht vertretenen Baustils beschränkt, oder Architekten und Moscheevereine als Bauträger verstärkt neue Formen zu finden versuchen, bleibt für die zukünftige Entwicklung abzuwarten.

9 Vgl. KHAN 1995, HAGEDORN 2000, S. 592-596, sowie generell KRAFT 2002. Bei diesen Autoren finden sich auch Hinweise auf neuere, international bekannte Moscheebauten und die ihnen zugrunde liegenden Architekturkonzeptionen.

Das Minarett

Das Minarett ist wohl dasjenige architektonische Merkmal, das gerade auch von Nicht-Muslimen am ehesten mit einer Moschee assoziiert wird. Auch in Konflikten um Moscheebauten spielt es aufgrund der ihm beigelegten symbolischen Bedeutungen eine besondere Rolle. Das deutsche Wort Minarett leitet sich ab vom arabischen *manar(a)* (wörtlich: „Ort des Feuers"), womit im vorislamischen Arabien unter anderem Signal- und Wachtürme bezeichnet wurden. Eine weitere arabische Bezeichnung für ein Minarett ist *mi'dhana* – „der Ort, an dem der Gebetsruf verrichtet wird" (HILLENBRAND 1991a, S. 362f.).

Beim Prototyp aller späteren Moscheen, dem Hof von Mohammeds Wohnhaus in Medina, erfolgte der Gebetsruf noch von einem gewöhnlichen Dach aus. Minarette als eigenständige Baukörper wurden erst einige Jahrzehnte nach Mohammeds Tod, in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts eingeführt. In den arabischen Ländern waren von Anfang an Minarette mit quadratischem Grundriss üblich; neben den Signal- und Wachtürmen dienten die Kirchtürme der arabischen christlichen Gemeinden als Vorbild. Häufig wurden in den eroberten Gebieten Kirchtürme zu Minaretten umfunktioniert.

Wie viele andere Bauelemente, so erfüllt auch ein Minarett mehrere Funktionen, praktische und symbolische. Der Symbolgehalt liegt ihm dabei nicht inhärent bei; er ist vielmehr abhängig von den jeweiligen Interpretationen der Betrachter, wobei diese Interpretationen im Laufe der Geschichte auch variieren können. Zunächst ist das Minarett der Ort, von dem der Muezzin aus einer erhöhten Position ruft. Damit hat das Minarett eine akustische bzw. liturgische Funktion. Zugleich verweist es auf das Gebäude der Moschee, repräsentiert sie als *pars pro toto*, zeigt den Gebetsort an und bietet Muslimen in fremder Umgebung Orientierung, wo sie das Gebet verrichten können. In Bezug auf die Moschee-Architektur ist es ein höchst dekoratives, in vielen Fällen nicht mehr wegzudenkendes Element. Mit der Zeit entwickelte sich das Minarett, in der Fremd- wie in der Selbstwahrnehmung des Islam zu einem Wahrzeichen dieser Weltreligion und des islamischen Glaubens schlechthin (VON BRÜCK 1993). Zugleich darf man für den frühen Islam vermuten, dass in den eroberten Gebieten die neu errichteten Minarette quasi als „Siegertürme" die Macht der Religion symbolisierten[10] – ohne mit diesem Hinweis Rück- oder Kurzschlüsse auf die Interpretationen heutiger Muslime in Mitteleuropa ziehen zu wollen. Im osmanischen Reich ließ die Anzahl der Minarette an einer Moschee Rückschlüsse auf den Stifter zu: Der Bau einer Moschee mit mehr als zwei Minaretten blieb dem Sultan vorbehalten.

Das Minarett ist nach islamischen Recht kein vorgeschriebener Bestandteil einer Moschee; allerdings hat es in der architektonischen Praxis einen quasi kanonischen Rang eingenommen (VON BRÜCK 1993).

Im Laufe der Zeit haben sich in den einzelnen Regionen der islamischen Welt deutlich verschiedene regionale Stile entwickelt, was den Minarettbau betrifft. So

10 SCHIMMEL 1990, S. 270; HILLENBRAND 1991a, S. 362.

sind in Nord-Afrika massive, in mehrere Stockwerke gegliederte Minarette mit quadratischem Grundriss verbreitet (vgl. z.B. GOLVIN 1970, S. 48f.). Daneben finden sich in der arabischen Welt auch zylindrische oder polygonale Formen; bisweilen wurden Minarette auch spiralförmig ausgeführt. Typisch für osmanische Moscheen sind hingegen relativ hohe, schlanke, bleistiftförmige Minarette, die sich in ihren Ursprüngen bewusst von (kirch-)turmartigen Minaretten unterscheiden sollten (vgl. z.B. NECIPOĞLU 1995, S. 157). Diese dienen auch als Vorbild für die meisten der bisher in Deutschland errichteten Minarette. Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass das Minarett im Laufe der Geschichte mehrere verschiedene Funktionen erfüllte und unterschiedliche Symbolgehalte mit ihm verbunden wurden – was es wiederum mit dem christlichen Kirchturm gemeinsam hat.

4 Das Moschee-Personal

In dieser kurzen Übersicht werden die wichtigsten „Mitarbeiter" der Moschee vorgestellt, wie sie vor allem auch den Ablauf des islamischen Gebets bzw. Gottesdienstes prägen. Zu den speziellen Adaptionen und Verhältnissen in Deutschland, die sich hier auch aufgrund der Diaspora-Situation des Islams ergeben, erfolgen an dieser Stelle nur kurze Hinweise.

Der *Imam* ist der Leiter des Gebets, dem die anderen Gläubigen während der täglichen Pflichtgebete in ihren Bewegungen und beim Rezitieren der Gebetstexte folgen. Der Imam betet vor den anderen Gläubigen in unmittelbarer Nähe der Gebetsnische (Mihrab). In der Frühzeit des Islam blieb dieses Amt dem örtlichen Herrscher vorbehalten, doch bald wurde der Imam zu einem eigenständigen Amt. Die Aufgabe des Imam kann zumindest im Prinzip jeder (männliche) Muslim verrichten, der mit dem Ablauf des Gebets und der Rezitation der arabischen Texte hinreichend vertraut ist. Ein Theologiestudium ist also keine notwendige Voraussetzung für das Amt. Eine Frau kann nach traditioneller Auffassung nur vor Frauen, nicht aber vor Männern das Gebet leiten.

Der Imam übt seinen Dienst traditionell hauptberuflich aus, was auch bereits dadurch verständlich ist, dass die, über den gesamten Tag verteilten fünf Pflichtgebete seine regelmäßige Präsenz in der Moschee erfordern. Größere Moscheen können über mehrere Imame verfügen (WATT/WELCH 1980, S. 294f.; PEDERSEN 1991, S. 674f.). In vielen kleineren Moscheen in Deutschland arbeiten ehren- oder nebenamtliche Imame.

Vom Imam funktional getrennt ist das Amt des *hatib*, des „öffentlichen Sprechers" oder „Predigers". Er hält am Freitag die Predigten, die religiöse, ethische, aber auch soziale und politische Inhalte zum Thema haben können. Auch für das Amt des Hatib ist keine theologische Ausbildung zwingend im Islam vorgeschrieben. Während in islamischen Ländern in großen Moscheen die Ämter des Imam und des Hatib getrennt sind, werden sie in kleineren Moscheen von einer Person gemeinsam wahrgenommen (WATT/WELCH 1980, S. 294-299).

Allgemein bekannt ist das Amt des Muezzin (*mu'addin*), der mit dem Gebetsruf die Gläubigen zum Gebet versammeln soll. Der Gebetsruf ist traditionell in den öffentlichen Raum hinein gerichtet; innerhalb der Moschee wird der Gebetsruf vom Muezzin wiederholt. Das Amt des Muezzin wurde bereits zu Mohammeds Lebzeiten eingeführt. Der islamischen Überlieferung zufolge hat sich Mohammed bewusst dafür entschieden, dass mit der menschlichen Stimme zum Gebet gerufen werden soll, und nicht etwa mit einer Glocke, wie es die Christen taten (vgl. ABDULLAH 1997).

Der *hoca* („Lehrer") führt in der Moschee bzw. den dazugehörigen Räumen den Koranunterricht durch. In Deutschland werden das Amt des Imam sowie die theologischen Ämter des Hatib und des Hoca meist in Personalunion wahrgenommen, so dass die Begriffe Imam und Hoca in der Alltagssprache oft synonym verwendet werden. Lediglich der Muezzin hat ein davon eigenständiges liturgisches Amt. In Deutschland haben größere Moscheen bzw. solche mit zentralen Funktionen für den jeweiligen Moscheedachverband unter Umständen auch *weibliche Theologinnen*, die für die Frauen als Vorbeterinnen dienen, sie unter Umständen als Seelsorgerinnen begleiten und den Mädchen Koranunterricht erteilen (Abb. 2-4).

5 Der Stellenwert der Moschee in der islamischen Tradition

In den Hadithen nimmt die Moschee auf den ersten Blick einen widersprüchlichen Stellenwert ein. Einerseits ist der Besuch einer Moschee zur Verrichtung der Gebete nicht notwendig: Die ganze Welt ist eine Moschee, lautet die Quintessenz eines häufig zitierten Prophetenwortes (vgl. PEDERSEN 1991, S. 645). Und so besagt auch ein weiteres Hadith: Man solle dort das Gebet verrichten, wo auch immer man sich gerade zur Gebetszeit befinde; und dieser Ort sei (dann eben) die Moschee.[11]

Andererseits gilt die Errichtung einer Moschee in der islamischen Tradition als äußerst verdienstvoll. Einem Hadith zufolge sagte Mohammed: „Wer eine Moschee baut, dem wird Gott im Paradies ein ähnliches Bauwerk errichten!" (AL-BUHARI, (8,65) S. 115). Eine ganze Reihe von Hadithen stellen den Wert des in der Moschee vollzogenen gemeinschaftlichen Gebets gegenüber dem alleine verrichteten Gebet heraus:

„Der Lohn eines gemeinschaftlich verrichteten Gebets beträgt das fünfundzwanzigfache[12] des Lohnes für ein Gebet, das allein zu Hause oder im Laden auf dem Bazar verrichtet wurde. Denn wer die kleine Waschung gewissenhaft durchführt und sich darauf zur Moschee begibt, einzig und allein aus dem Wunsch heraus, dort sein Gebet

11 Zitiert bei PEDERSEN 1991, S. 645: „Whereever the hour of prayer overtakes thee, thou shalt perform the salat and that is a masdjid" (Muslim, Masadjid, tr.1).

12 Nach einer anderen Überlieferung hat das gemeinsame Gebet gar den siebenundzwanzigfachen Wert des allein verrichteten Gebets (AL-BUHARI, (9,27), S. 141).

zu verrichten, der legt nicht einen Schritt dabei zurück, ohne daß er dafür belohnt und ihm eines seiner Vergehen verziehen wird“ (AL-BUHARI [9,23], S. 141).

Besonders betont wird in der Tradition dabei die Bedeutung des Freitagsgebets:

„Wenn jemand am Freitag die große Waschung verrichtet und sich zur ersten Stunde [*gemeint ist:* sehr früh] zum Gebet begibt, so ist es, als hätte er ein Kamel als Opfer dargebracht (...) Und wenn der Prediger kommt und seinen Platz einnimmt, sind auch die Engel anwesend, um seinen Worten zuzuhören“ (AL-BUHARI [11,4], S. 157).

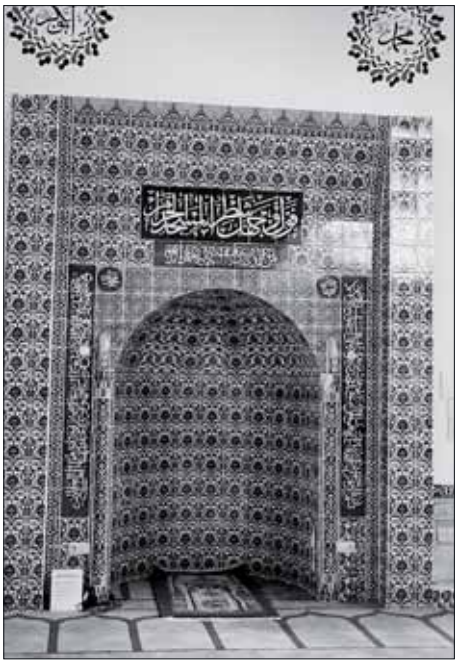


Abb. 3-1 u. 3-2: Gebetsnischen von Moscheen in Deutschland

Links: Der Mihrab (Gebetsnische) der Lauinger Moschee,
Unten: Blick auf den Mihrab einer arabisch geprägten Ladenmoschee *(„Masjid Ali“)* in Duisburg-Hochfeld

II Moscheen in Deutschland

Nachdem in dem vorangegangenen Kapitel die Moschee in ihrer Funktion und historischen Entwicklung dargestellt wurde, rücken von nun an die spezifischen Verhältnisse in Deutschland in den Mittelpunkt. Die beiden folgenden Kapitel 4 und 5 sind so angelegt, dass sie verschiedene Zugangsweisen zum Thema „Moscheen in Deutschland“ anbieten, erstens in Form eines historischen Abrisses und zweitens in einer deskriptiven stadtgeographischen Analyse von Laden- und Hinterhofmoscheen sowie von repräsentativen Moscheebauten.

4 Moscheen und islamisches Leben in Deutschland - ein kurzer historischer Abriss

1 Vom 18. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg

Der deutsche Muslim Muhammad Salim ABDULLAH, langjähriger Leiter des Zentralinstituts Islam-Archiv und Chronist islamischen Lebens in Deutschland, beginnt seine „Geschichte des Islams in Deutschland“ nicht mit der Einwanderung muslimischer „Gastarbeiter“ seit den 1960er Jahren, sondern mit dem Zeitalter von Absolutismus und Aufklärung. 1731 machte der Herzog von Kurland, so Abdullah, dem preußischen König Friedrich Wilhelm I (1713-1740) zwanzig muslimische Tataren zum Geschenk, damit diese ihm in der preußischen Armee dienen sollten. 1732 ließ Friedrich Wilhelm I für die Tartaren einen Saal in Potsdam als vermutlich erste Moschee in Deutschland herrichten (ABDULLAH 1987, S. 17). Die historischen Quellen sprechen jedoch dafür, dass statt Tartaren im Dienste Preußens sich in Wirklichkeit 22 türkische Kriegsgefangene in Potsdam aufhielten, und dies offensichtlich nur wenige Monate (LEMMEN 2001, S. 18f. in Bezug auf HAACKE o.J.). Von einer ersten islamischen Gemeindebildung kann, LEMMEN (a.a.O.) zufolge, also keine Rede sein.[1]

Abdullah fand jedoch einen weiteren Anknüpfungspunkt, um die heutige islamische Präsenz in Deutschland auf eine Art preußisches Fundament zu stellen: Dass sich die religiöse Toleranz von Friedrich II nicht nur auf die christlichen Konfessionen, sondern auch auf andere Religionen und gerade auch auf den Islam

[1] Für jegliche Geschichtsschreibung gilt, dass sie eine soziale Konstruktion darstellt und unter Umständen „der Selbstdefinition einer Gruppe“ (WOLKERSDORFER 2000, S. 64) dient. Das trifft sicher auch auf die „Geschichte des Islams in Deutschland“ von ABDULLAH (1981) zu, wenn er diese, für viele Leserinnen und Leser vermutlich zunächst einmal überraschend, bis in das 18 Jahrhundert zurückverfolgt und mit der Geschichte des deutschen „Kernstaates“ Preußens verknüpft. Angesichts der Quellenlage erscheint diese bislang gerne rezipierte Konstruktion in den Details als unzutreffend und in ihrer Quintessenz eines frühen islamischen Lebens auf deutschem Boden als höchst problematisch, auch wenn den Türken offensichtlich im Königlichen Waisenhaus ein Zimmer zur Durchführung

bezog, wird in einem Schriftstück deutlich, in dem er 1740 auf eine Anfrage aus der Stadt Frankfurt an der Oder, ob in dieser protestantischen Stadt ein Katholik das Bürgerrecht erwerben dürfe, als Antwort formulierte:

„Alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, die sich zu ihnen bekennen, ehrliche Leute sind. Und wenn Türken und Heiden kämen und wollten hier im Land wohnen, dann würden wir ihnen Moscheen und Kirchen bauen".[2]

Ein bis heute erhaltenes Zeugnis islamischen Lebens in Preußen stellt der *türkische Friedhof* in Berlin von 1866 dar, auf dem zunächst osmanische Diplomaten begraben wurden. Auf dem Friedhofsgelände steht heute eine relativ große, repräsentative Moschee, deren Bau 1996 begonnen wurde.[3]

Im 18. Jahrhundert setzte die vereinzelte Rezeption islamischer Bauformen in der europäischen Architektur ein. Spielerisch wurden orientalische Architekturelemente imitiert und fanden bei unterschiedlichsten Gebäuden eine Verwendung. Ein markantes Beispiel ist hierfür die Dresdner Tabakfabrik von 1909, deren 63 Meter hohes „Minarett" als Schornstein für die Fabrik diente (vgl. Abb. 5-14).

Infolge des Ersten Weltkriegs wurden in Deutschland vereinzelt Moscheen errichtet. Im Winter 1914 wurde in *Wünsdorf* bei Berlin eine zum „Mohammedanischen Gefangenenlager" dazugehörige Moschee erbaut. Die provisorische Moschee wurde als Holzbau mit Minarett (23 m hoch) ausgeführt und 1915 im Beisein von Behördenvertretern und Diplomaten eingeweiht (ABDULLAH 1987, S. 27). Eine kurze Episode blieb eine Moschee in *Saarbrücken* – damals unter Verwaltung des Völkerbundes stehend –, welche 1919 für muslimische Soldaten aus den französischen Kolonialgebieten errichtet wurde.[4]

In der Weimarer Zeit und bis in die dreißiger Jahre hinein sollte Berlin Kristallisationspunkt für ein islamisches Gemeindeleben und eine deutsch-islamische Begegnung werden. Zunächst wurde die Wünsdorfer Moschee von den in Berlin lebenden Muslimen weiter benutzt;[5] wegen Baufälligkeit wurde sie 1924 geschlossen und später abgerissen. 1922 gründete der Inder Maulana Sadr-ud-Din, Imam der Ahmadiyya-Bewegung Lahore, eine moslemische Gemeinde in Berlin-Charlottenburg. Nach den Vorstellungen der Ahmadiyya Lahore sollte diese

des „Muhammedanischen Gottesdienst(es)" zur Verfügung gestellt wurde und sie „mit Geschenken" aus der Gefangenschaft entlassen wurden (GERLACH 1883, zit. nach LEMMEN 2001, S. 18).

2 Zitiert nach ABDULLAH 1987, S. 16; 20f.

3 DİTİB BERLIN o. J., S. 2f. - Zu Beginn der 1980er Jahre wurde ein Wachhäuschen auf dem Friedhof zu einer kleineren Moschee mit Kuppel und Minarett (10 m hoch) erweitert; seitdem wurde das Gelände von muslimischen, insbesondere türkischen Einwohnern Berlins als Gebetsort genutzt. Die Moscheegemeinde gehört dem türkischen semistaatlichen Dachverband DİTİB an. Dieses Minarett ist mittlerweile wieder abgerissen. 1996 wurde auf dem Friedhofsgelände der Grundstein gelegt für eine neue Moschee mit zwei Minaretten (42 m hoch) und einer Nutzfläche von 1.641 Quadratmetern. - Die Tradierung dieses „Standortes" türkisch-islamischen Lebens in Deutschland über ein Jahrhundert hinweg machte es möglich, dass es nun zu einer - in islamischen Ländern unüblichen - Kombination von Friedhofsgelände und Moscheebau in unmittelbarer Nähe kommt.

4 Telefonische Auskunft von K. A. Schleiden, Februar 2000, Saarbrücken.

Gemeinde, neben einer Neugründung in London, zu einem Zentrum des Islams in Europa werden.[6] 1924 wurde von dieser Gemeinde der Grundstein für eine Moschee in Berlin-Wilmersdorf gelegt. Die Moschee, die von dem Berliner Architekten K. A. Herrmann im Mogul-Stil, inspiriert vom Tadj Mahal, entworfen wurde, verfügt über eine 26 Meter hohe Kuppel mit 10 Meter Durchmesser. Die beiden ursprünglich 32 Meter hohen Minarette wurden im Zweiten Weltkrieg zerstört und erst 2001 in voller Höhe wieder aufgebaut (Abb. 5-15 u. 5-16).[7]

Der Berliner Bevölkerung bot die Moschee einen Hauch orientalischer Exotik. 1928 schrieb eine Wilmersdorfer Lokalzeitung: „Was man alles so in unserem Berlin erleben kann ... ohne Traveller-Schecks und Cooks Reisebüro zu benötigen, konnte man heute ein echtes Orienterlebnis haben, wenn man... hinausfuhr auf die Gefilde des Fehrbelliner Platzes, wo unter einem strahlend blauen Orienthimmel die weißen Minarette der neuen islamischen Moschee ... emporragen.“[8]

In den zwanziger und dreißiger Jahren war die Wilmersdorfer Moschee der Ort eines regen Gemeindelebens, einer frühen deutsch- bzw. christlich-islamischen Begegnung sowie des akademischen Austausches. 1924 begründete Dr. Salim Mohammed Abdullah die „Moslemische Revue“; noch 1938 – inmitten der NS-Diktatur – erschien im Verlag der Berliner Moschee die erste arabisch-deutsche Koranausgabe, die sich vor allem auch an deutsche bzw. christliche Leser wandte. Im Mai 1936 veranstaltete die Deutsch-Moslemische Gesellschaft in der Wilmersdorfer Moschee die erste offizielle christlich-islamische Begegnung in Deutschland. An ihr nahmen über sechzig christliche Theologen beider großen Konfessionen teil (ABDULLAH 1987, S. 30-32). Rückwirkend mag es befremdend wirken, dass ausgerechnet in Zeiten der NS-Diktatur, noch dazu in der Reichshauptstadt, eine solche christlich-islamische Begegnung möglich war.

2 Die 1950er und 1960er Jahre

Die ersten Moscheen im Nachkriegsdeutschland wurden bereits vor dem Beginn der Arbeitsmigration der Gastarbeiter der sechziger Jahre errichtet. Die islamische Sondergruppe der (später vom Islamischen Weltkongress als häretisch eingestuften) *Ahmadiyya Muslim Jamaat*[9] war es, die in der Bundesrepublik die ersten Moscheen errichtete. Damit verfolgten die Ahmadiyya das Ziel, friedlich für den Islam im allgemeinen und ihre Glaubensrichtung im besonderen zu missio-

5 Vgl. SEILER-CHAN 1934, zitiert in ABDULLAH 1987, S. 28: „Man darf sagen, daß damals fast alle Moslems Berlins und viele moslemische Gäste aus dem übrigen Deutschland nach Wünsdorf gepilgert sind, um ihren religiösen Bedürfnissen und Pflichten zu genügen“.

6 ABDULLAH, 1987, S. 30; vgl. auch SMITH 1960, S. 302.

7 Vgl. u.a. ESCH/ILHAN 1999.

8 „Der Westen“, zitiert nach: METZGER 1986, S. 81.

9 Nicht zu verwechseln mit der *Ahmadiyya Andjuman Ischaat el-Islam Lahore*, die die „Wilmersdorfer Moschee“ in Berlin errichtete. Beide Richtungen der Ahmadiyya trennten sich bereits 1914

nieren. Für Deutsche, die sich dem Islam zuwandten und konvertierten, waren die Ahmadiyya in den fünfziger und sechziger Jahren häufig eine erste Anlaufstelle, die ihnen islamisches Gedankengut vermittelte (ABDULLAH 1981, S. 52f.). Bereits 1949 gründeten die Ahmadiyya in Hamburg eine Mission; 1957 erfolgte in Hamburg-Stellingen die Grundsteinlegung der *Fazle-Omar*-Moschee, die damit den ersten Moscheebau Nachkriegsdeutschlands darstellt. Dieser unterscheidet sich zwar deutlich von den späteren Bauten osmanischen Typs, greift aber im Eingangsbereich erkennbar islamische Architekturelemente auf. In Frankfurt-Sachsenhausen wurde, ebenfalls Ende der fünfziger Jahre, von der Ahmadiyya Muslim Jamaat die *Nur*-Moschee als kleiner Kuppelbau errichtet (Abb. 4-3).

Weitaus größere Bedeutung bis in die Gegenwart hinein haben die drei großen, voneinander allerdings unabhängigen *„Islamischen Zentren"*, die in den sechziger Jahren in Hamburg, Aachen und München errichtet wurden. Alle drei haben bis heute einen vergleichsweise großen Einfluss innerhalb der islamischen Gemeinschaft in Deutschland, obwohl sie nicht dem quantitativ dominierenden türkischen Islam zuzurechnen sind. Dieser Einfluss wird zum Beispiel durch deutschsprachige Publikationen oder die Mitgliedschaft des Aachener und des Münchner Zentrums im Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) vermittelt. Insbesondere die beiden Zentren in Hamburg und München vertreten tendenziell konservative Konzepte islamischer Theologie.[10] Das Islamische Zentrum Aachen betont allerdings in einer Selbstdarstellung auch seine Mitarbeit im christlich-islamischen Dialog und seine „bejahende und konstruktive Haltung zur (deutschen) Verfassung" (ISLAMISCHES ZENTRUM AACHEN O.J.).

Diese drei Islamischen Zentren wurden zwar während des Beginns der Arbeitsmigration aus der Türkei und anderen islamisch geprägten Ländern gegründet, stehen aber mit ihr in keinem direkten Zusammenhang: Der Grundstein für das *Islamische Zentrum Hamburg* (Imam-Ali-Moschee) wurde 1961 gelegt. Bereits 1957 hatten in Hamburg ansässige iranische Kaufleute das entsprechende Grundstück im Stadtteil Uhlenhorst zwecks Errichtung der Moschee erworben. Die Moschee, die mehrfach ausgebaut und erweitert wurde, ist ein Zentrum des schiitischen Islams, das weitgehend auch den Kurs der iranischen Revolutionsregierung vertrat (ISLAMISCHES ZENTRUM HAMBURG 1999; vgl. auch KRAFT 2002, S. 91-114).

aufgrund der Frage, ob der Gründer der Bewegung – der Inder *Mirzâ Ghulâm Ahmad* (1835-1908) – einen prophetischen Anspruch erhoben hatte oder nicht.

10 Das gilt auch für die Sicht der Geschlechterrollen: In einer vom Islamischen Zentrum München herausgegebenen Schrift (LEMU/GRIMM 1996) wird zunächst „die geistig-seelische Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Islam klar bewiesen" (S. 5). Diese geht aber nicht mit gesellschaftlicher Gleichberechtigung einher: „Die Frau selbst ist für ihr Heim und das Wohl der Familie verantwortlich. Sie kann ihre Ansichten äußern und Vorschläge zu allen auftauchenden Fraugen machen, aber die beste Rolle, die sie übernehmen kann, um die eheliche Verbindung stark und harmonisch zu gestalten, besteht darin, daß sie ihren Ehemann als denjenigen betrachtet, der für die Angelegenheiten der Familie verantwortlich ist, und ihm deshalb auch dann gehorcht, wenn sie in einem bestimmten Fall nicht mit seiner Entscheidung einverstanden ist, vorausgesetzt natürlich, daß

Die Gründung des *Islamischen Zentrums Aachen (IZA)/Bilal-Moschee*[11] ging auf eine Initiative muslimischer Studenten zurück. 1958 entschlossen sich Studenten der IMSU (Internationale Muslim Studenten Union), eine Moschee zu gründen; 1964 erfolgte die Grundsteinlegung des Zentrums, das in hohem Maße von arabischen Muslimen geprägt ist (vgl. ESCH/ILHAN 1999; KRAFT 2002, S. 70-90).

Das *Islamische Zentrum München* im nördlichen Stadtteil Freimann ging aus einer gemeinsamen Initiative von Flüchtlingen und arabischen Studenten an der TU München hervor; 1967 war die Grundsteinlegung für die Moschee (ANDERSON 1996, S. 12f.).

Interessant, auch im Hinblick auf die später zu besprechenden Konflikte um die Genehmigung von Moscheen, ist die folgende Ausführung von ANDERSON, die die Genehmigung der Errichtung des Islamischen Zentrums reflektiert: „Mit der Genehmigung der Baupläne behördlicherseits verhielt es sich schwierig. Verschiedene Konzepte wurden von der Baubehörde aufgrund der kulturellen Fremdheit abgelehnt. Die jetzige Konzeption, von einem in Deutschland studierten türkischen Architekten in Anlehnung an eine christliche Kirche in Würzburg entworfen, wurde zunächst mit der gleichlautenden Begründung abgelehnt. Erst als der Architekt Pläne der Kirche aus Würzburg als Vergleichsgrundlage für seinen Entwurf mitlieferte, wurde die Genehmigung erteilt“ (ANDERSON 1996, S. 13).

3 Vom Beginn der Arbeitsmigration bis zur Gegenwart

Schon in der Mitte der fünfziger Jahre wurde in der boomenden deutschen Nachkriegswirtschaft der Produktionsfaktor Arbeit zum knappen Gut. Nur noch mit Hilfe ausländischer Arbeitskräfte ließ sich das einsetzende „deutsche Wirtschaftswunder“ und die Produktion in der Industrie aufrecht erhalten. Bereits 1955 schloss deshalb die Bundesregierung mit Italien, 1960 mit Spanien ein Anwerbeabkommen. Als der italienische Arbeitsmarkt erschöpft schien, wurde seitens der Bundesrepublik 1961 mit der Türkei das „Abkommen zur Anwerbung türkischer Arbeitskräfte für den deutschen Arbeitsmarkt“ abgeschlossen. Nicht selten wurden die ausländischen Arbeiter in Wohnheimen der jeweiligen Unternehmen untergebracht.

Dies galt zum Beispiel auch für das damalige „Mannesmann“-Hüttenwerk im Duisburger Süden. Die türkischen Arbeiter wurden in Wohnheimen einquartiert. Den religiösen Grundbedürfnissen der Muslime trug man insoweit Rechnung, als dort 1965 in mehreren Wohnheimen Gebetsräume eingerichtet werden konnten.[12] Als Vorbeter fungierten die Hüttenarbeiter selbst. Solche Gebetsräume kann man als erste Moscheen (also „Orte, an denen man sich zum Gebet niederwirft“) der „Gastarbeiter“ bzw. Migranten in Deutschland betrachten.

er die Gebote des Islam nicht überschreitet“ (S. 9). Ebenso schließe „die islamische Lebensweise die Freund-Freundin-Beziehung“ und „gemischte Parties“ aus, um damit vorzubeugen, dass sich hieraus „vor- und außereheliche Beziehungen“ entwickeln könnten (S. 17).

11 Die Moschee ist nach jenem abessinischen Sklaven Bilal benannt, der von Muslimen freigekauft und von Mohammed zum ersten Gebetsrufer ernannt wurde.

Ursprünglich sollten die jeweiligen Gastarbeiter gemäß dem sogenannten Rotationsprinzip nur wenige Jahre in Deutschland bleiben und ständig durch neue Arbeiter ersetzt werden. Daran hatten aber neben einem großen Teil der Arbeiter selbst auch die jeweiligen Arbeitgeber nur ein geringes Interesse, die es vorzogen, ihre angelernten Mitarbeiter zu behalten, statt ständig neue Mitarbeiter in den Arbeitsprozess einzuführen. Diese „vorläufige Bleibeorientierung" der sogenannten Gastarbeiter dürfte der zentrale Grund gewesen sein, warum es *um 1970* zur Entstehung der ersten Migrantenmoscheen in den Ballungszentren kam. Von früheren Gebetsräumen in Wohnheimen oder Privatwohnungen unterschieden sie sich dadurch, dass sie von den Muslimen selbst mit dem Ziel der Einrichtung der Gebetsstätte angemietet wurden und der Moscheegemeinde eine gewisse Vereinsstruktur zugrunde lag. Teilweise fassten bereits in den sechziger Jahren in einzelnen Städten solche Kultur- oder islamischen Vereine Fuß, die sich personell und von ihrer religiösen und politischen Ausrichtung her den später gegründeten türkisch-sunnitischen Dachverbänden zuordnen lassen und die sich eng an bestimmten türkischen Parteien oder religiösen Bewegungen in der Türkei orientierten: So tendierten zum Beispiel manche Moscheen in Richtung der „Idealisten"/„Grauen Wölfe", den Anhängern der nationalistischen türkischen MHP, oder es bildeten sich örtliche Gruppen der „Süleymanci", die sich später im Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) zusammenschlossen. Dieser steht in der Tradition der Korankursbewegung Suleyman Hilmi Tunahans (1888-1959); die Kernmitglieder des VIKZ praktizieren damit einen sufischen Islam. Andere Moscheegemeinden, die durch die Migranten der ersten Generation gegründet wurden, symphatisierten mit der Ideologie Necmettin Erbakans und sind als Vorläuferorganisationen der AMGT/IGMG (Milli Görüş) anzusehen.[13]

Beispielsweise rekonstruiert MIHÇIYAZGAN (1990, S. 11) für *Hamburg* 1969 als Gründungsjahr der ersten türkischen Migranten-Moschee (die „Merkez Camii" in der Nähe des Hauptbahnhofs). In *Duisburg* wurden die ersten Moscheevereine, die heute noch existieren - allerdings meist in anderen Räumlichkeiten - in den frühen siebziger Jahren gegründet. Abgesehen von einer 1973 gegründeten Moschee in Duisburg-Hüttenheim, die sich später dem Dachverband DİTİB anschloss, lassen sich die ersten Duisburger Moscheen der „Süleymanci"-Bewegung, also dem späteren VIKZ, zuordnen. Die „Süleymancis" richteten 1971 eine Moschee in Duisburg-Marxloh und 1973 je eine Moschee in den Stadtteilen Hochfeld und Rheinhausen-Friemersheim ein (vgl. AWO/ STADT DUISBURG o.J., S. 17-23).

In mehrerer Hinsicht betraten die Migranten, die zu einem Großteil aus den peripheren, ländlichen und „rückständigen" Gebieten Anatoliens stammten, Neuland, als sie Moscheevereine in Deutschland gründeten. Sowohl in der laizistischen 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, S. 59). Der *Staat* sorgte in den Herkunfts-

12 Interview mit S. Bozkurt, ehemaliges Belegschaftsmitglied, August 1999.

13 Zur Darstellung der islamischen Verbände vgl. z.B. LEMMEN 2001, ZFT 1997, SCHMITT 2003b, einführend auch SPULER-STEGEMANN 1998, Kap. 11.

ländern für den Bau und Unterhalt der Moscheen und für die Ausbildung und Bezahlung der Theologen. In Deutschland (und 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" (a.a.O.). Der Islam nahm damit in Deutschland eine gänzlich andere Organisationsstruktur an, als sie den Gläubigen aus den Heimatländern bekannt war. Die Rechtsform des *eingetragenen Vereins* bildete in der Regel den rechtlichen und organisatorischen Rahmen für die Bildung von Moscheegemeinden.

1973 wurde von der Bundesregierung ein Anwerbestopp für ausländische Arbeitskräfte verhängt, als eine Folge der durch die Ölkrise bedingten Rezession, welche sich in steigenden Arbeitslosenzahlen niederschlug. Durch den Anwerbestopp war es den ausländischen Arbeitnehmern nicht mehr möglich, sich die Option „Bundesrepublik" für die Zukunft offenzuhalten, sobald sie in ihre Herkunftsländer zurückkehrten. Auf öffentlichen Druck hin erließ der Bundestag 1974 ein Gesetz zur Familienzusammenführung, das den ausländischen Arbeitskräften erlaubte, ihre Familienangehörigen nachzuholen. Dies führte in der Folge zu einem allmählichen Anwachsen der ausländischen Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik, bei gleichzeitiger Abnahme der ausländischen Beschäftigten (vgl. PRZYBYLA 1999).

Diese Arbeit ist nicht der Ort, die zahlreichen praktisch wie psychosozial widrigen Bedingungen ausführlich zu reflektieren, die das Leben der Migrantenfamilien in der Bundesrepublik belasteten. Diese schwierige Lebenssituation der Migranten spiegelte sich aber auch im Leben der Moscheegemeinden wider, die bisher vor allem für die Angehörigen der ersten Generation, die sich heute zum Großteil im Rentenalter befinden, ein Ort des Gebets und ein „soziales Refugium" (VÖCKING 1984) darstellten.

Die Moscheen der siebziger und frühen achtziger Jahre kann man in der Regel als „Laden - oder Hinterhofmoscheen" bezeichnen. Sie wurden also häufig in angemieteten, ehemals gewerblich genutzten Räumen eingerichtet. Kleine Moscheen umfassten neben dem Gebetsraum (weitgehend nur von Männern benutzt) und den Waschgelegenheiten eine Teestube, häufig „Lokal" genannt. Größere Moscheen konnten und können, je nach Raumangebot und Ausrichtung des Moscheevereins, zum Beispiel Frauen- und Jugendräume, eine Bibliothek, einen Vorstandsraum mit Büro, eine „Kantine" mit Lebensmittelverkauf[14] oder gelegentlich eine Friseurecke umfassen. Nicht selten wurden die Räumlichkeiten der Moscheen mit der Zeit durch Anbauten erweitert. Mit wachsender Konsolidierung wurde auch die Inneneinrichtung verbessert, und nach Möglichkeit wurden kleinere durch größere, peripher gelegene durch günstiger gelegene Räumlichkeiten ersetzt.

Die aufgeheizte innenpolitische Situation in der Türkei der siebziger und frühen achtziger Jahre machte sich damals auch in den türkischen und islamischen Verbänden in Deutschland und in den hiesigen Moscheen bemerkbar. Dies wird zumindest

14 Offiziell findet der Lebensmittelverkauf dabei in der Regel „nur an Mitglieder" statt.

15 So eine von HEINE (1997, S. 118f.) zitierte, von diesem nicht näher bezeichnete Selbstdarstellung der DİTİB.

implizit in entsprechenden Veröffentlichungen aus jener Zeit deutlich, etwa in der aufschlussreichen, 1980 erschienenen Studie von ELSAS zum islamischen Leben in Berlin. Islamistische und nationalistische Ideologien hatten damals zu einem nicht geringen Anteil das geistige Klima in den Moscheen bestimmt. Eine Folge dieser Situation war die 1982/84 erfolgte Gründung des Dachverbandes DİTİB als eine Art Ableger der staatlichen türkischen Religionsbehörde *Diyanet*. Innerhalb weniger Jahre schlossen sich zahlreiche türkisch-sunnitische Moscheevereine der DİTİB an, welche den lokalen Moscheevereinen Imame, die Beamte der türkischen Religionsbehörde waren, zur Verfügung stellte und auch deren Gehalt trug. DİTİB wollte, auch im originären Interesse des türkischen Staates, dafür sorgen, dass das religiöse „Vakuum" unter den türkischen Muslimen in Deutschland nicht „von bestimmten fanatisch-politischen Gruppen mißbraucht" würde.[15] Das Konzept von DİTİB ging insoweit auf, als zahlreiche, einst unabhängige oder anderen Verbänden zugehörige Moscheen sich zur DİTİB orientierten oder neue „Konkurrenzmoscheen" seitens der DITIB gegründet wurden. DİTİB repräsentierte für die türkischen Muslime die aus dem Herkunftsland vertraute Organisationsform des sunnitischen Islams und stand zunächst einmal für eine Religionsausübung „ohne Politik" bzw. ohne scharfe politische Agitation.

SCHIFFAUER (1997, S. 191-194) beschreibt recht plastisch am Beispiel der Stadt Augsburg, wie dort in den siebziger und achtziger Jahren die Auseinandersetzungen zwischen Gruppen unterschiedlicher ideologischer und politischer Ausrichtung um die bestehenden Moscheen verliefen: Mehrfach spalteten sich einzelne Gruppen von bestehenden Moscheegemeinden ab und gründeten eigene Moscheen, oder Moscheen wurden von bestimmten Richtungen übernommen, quasi „erobert". Den Anfang machten örtliche *Süleymanci*, die 1974 in einer Art Coup die bisher ‚allgemeine' Moschee hinter dem Rücken der anderen Mitglieder ihrer Dachorganisation, den „Islamischen Kulturzentren" übertrugen. Eine später gegründete Konkurrenzmoschee wechselte zweifach, je nach herrschender Mehrheit, zwischen Diyanet/DİTİB und den Anhängern der nationalistisch orientierten „Grauen Wölfe".

Die *Segregation* der ausländischen Wohnbevölkerung in vielen Städten brachte neue Probleme mit sich, die Entstehung von „Ghettos" oder „ethnischen Kolonien",[16] vielerorts gefördert durch die Belegungspolitik der örtlichen Wohnungsgesellschaften und die Marktmechanismen im lokalen Wohnungsmarkt. Die zahlreichen Probleme infolge der Ghettoisierung haben auch dazu beigetragen, die Wahrnehmung der Migrantenbevölkerung durch die Mehrheitsgesellschaft und damit die Akzeptanz von Moscheen im negativen Sinne zu beeinflussen.

Die *neunziger Jahre* brachten eine erkennbare Konsolidierung des Islams in Deutschland. Wesentliche Ursache war die Erkenntnis auf Seiten der Migranten

16 Ein aufschlussreiches Zeitdokument stellt zum Beispiel eine Reportage der Süddeutschen Zeitung von 1980 dar, die ihre Leserinnen und Leser in eine damals noch als exotisch empfundene Welt entführte: nach Duisburg-Hüttenheim, wo, wie der Reporter zu berichten wusste, „am Zeitungsstand ‚Tercüman' neben ‚Bild' liegt" (SZ, 10.11.1980 [Autor: Stefan Klein]: „Die ‚Frontstraße' von Hüttenheim").

wie der Mehrheitsgesellschaft, dass die einstigen „Gastarbeiter“ und ihre Familien *auf lange Sicht* in der Bundesrepublik bleiben würden und damit auch der Islam zu einem dauerhaften Phänomen in Deutschland geworden war. Diese Umorientierung drückt sich auch in der zunehmenden Zahl repräsentativer Moscheebauten in Deutschland aus, die seit Beginn der neunziger Jahre errichtet wurden. Der Islam und die Muslime traten, wie es häufig formuliert wurde, aus den Hinterhöfen heraus und wurden vielerorts in der symbolhaften Architektur der Moschee in den Städten sichtbar. Natürlich ist das Minarett noch immer die Ausnahme im mitteleuropäischen Stadtbild. Aber auch die äußerlich unauffälligeren Moscheen wurden seit Beginn der neunziger Jahre häufig renoviert, ausgebaut oder durch größere Moscheen, wenn auch ohne Minarett, ersetzt.

Doch nicht nur optisch, auch im städtischen Leben werden die Moscheegemeinden mehr und mehr präsent. In Öffentlichkeit und Gesellschaft, insbesondere von Verwaltungen und Kirchen, werden sie zunehmend als Partner akzeptiert. Der muslimisch-christliche Dialog, der lange Zeit als das Feld von Spezialisten und/oder persönliches Steckenpferd weniger Engagierter erschien, wurde zusehends auf eine breitere personelle und gesellschaftliche Basis gestellt, und viele Moschee- und Kirchengemeinden beteiligten sich bisher daran. Auch auf gesamtstaatlicher Ebene kam es zu einer gewissen Konsolidierung des Islams, die ihren vorläufigen Ausdruck fand in der Gründung zweier Spitzenverbände, des *Islamrats* (1986) und des *Zentralrats der Muslime in Deutschland* (1994). Beide sind wegen der religiös-politischen Orientierungen ihrer Mitgliedsorganisationen jedoch alles andere als unumstritten. Ein äußeres Zeichen zunehmender gesellschaftlicher Akzeptanz war nicht zuletzt der Besuch einer Moschee durch die damalige Bundestagspräsidentin Rita Süssmuth anlässlich des von islamischen Verbänden ausgerufenen „Alternativen Tags der deutschen Einheit“ am 2.10.1994 (VIKZ 1997, S. 13). Knapp zehn Jahre später sollte aber auch die Islamismus-Debatte, im Hinblick auf die offensichtliche Nähe mancher Moschee-Gemeinden zum gewaltbereiten islamischen Extremismus, ernüchternd wirken. Nötig erscheint ein differenzierter Blick auf den real gelebten Islam, der die spirituelle Kraft und die gesellschaftliche Bedeutung vieler Moscheen anerkennt, ohne die Augen vor islamistischen Tendenzen zu verschließen.

In den neunziger Jahren lösten, zumindest teilweise, jüngere Migranten der zweiten Generation die Generation ihrer 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. Infolge der Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge der Balkankriege wurden weitere Moscheen, albanischer und bosnischer Prägung, gegründet.

Auch für die *Aleviten* waren die neunziger Jahre ein wichtiges Jahrzehnt. Die religiös-kulturelle Gruppe, die nach Schätzungen etwa 20 bis 25 Prozent der Bevölkerung der Türkei stellt (ZfT 1998, S. 32), wird in Selbst- und Fremdbeschreibungen teils als außerhalb, teils als innerhalb des Islams stehend gesehen, wobei auch in letzterem Fall die signifikanten Unterschiede in Philosophie, Theologie

und Glaubenspraxis zu sunnitischen wie (iranischen) schiitischen Muslimen herausgestellt werden. Alevitische Autoren betonen, bei einer tendenziell panentheistischen Weltsicht, sehr stark das *Humanum* (der Mensch als „Widerspiegelung Gottes“, vgl. AABF 1997, S.10). In der Türkei wurden die Aleviten auch in Zeiten der Republik, da nicht der inoffiziellen Norm des sunnitischen Staatsbürgers entsprechend, jahrzehntelang unterdrückt. Erst die Diaspora-Situation von alevitischen Türken in Mitteleuropa erlaubte eine gefahrlose Rückbesinnung auf und Verständigung über die eigenen religiös-kulturellen Wurzeln in Identität und Abgrenzung zum sunnitischen Islam. Vor allem in größeren Städten entstanden Alevitische Kulturzentren, in denen auch die gottesdienstlichen Feiern der Aleviten vollzogen werden. Normalerweise besuchen Aleviten keine Moscheen. Die Selbstartikulation und der Selbstfindungsprozess der Aleviten ließ damit auch Spannungen innerhalb der türkischen *Community* aufbrechen, sowohl auf der persönlichen Ebene, als auch in den institutionellen Kontakten zwischen den jeweiligen Verbänden, wenn die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und -vollzüge (etwa im Beten oder Fasten), kulturellen Normen (Geschlechterverhältnis, aber etwa auch der Umgang mit Alkohol) und auch die tendenziell unterschiedlichen politischen Einstellungen zwischen Aleviten und sunnitischen Türken greifbar wurden.

Daran wird wiederum deutlich: Die zunehmende Konsolidierung und beginnende gesellschaftliche Integration islamischen Lebens in Deutschland verläuft weder problemlos noch konfliktfrei. Eines der damit verbundenen Konfliktfelder, nämlich jenes um die Errichtung und Nutzung von Moscheen, ist der zentrale Gegenstand dieser Studie. Aber auch für die Zukunft ist zu erwarten, dass sich weitere gesellschaftliche Konflikte um die Integration des Islam in Deutschland ereignen, wobei diese Konflikte durchaus auch konstruktiv verlaufen können.

Abb. 4-1: Die Nur-Moschee der Ahmadiyya in Frankfurt am Main aus den 1950er Jahren

5 Moscheen in deutschen Städten in einer deskriptiv-stadtgeographischen Perspektive

Dieses Kapitel beschäftigt sich aus einer deskriptiven stadtgeographischen Perspektive heraus mit dem „Untersuchungsobjekt" Moschee. Dabei werden zunächst die zahlreichen, meist eher unscheinbaren, hier als Laden- und Hinterhofmoscheen bezeichneten Moscheen behandelt und anschließend die repräsentativen, sichtbaren Moscheen. Deren Anzahl ist trotz der prozentual hohen Zuwächse der letzten Jahre immer noch vergleichsweise gering. Nach einigen einführenden Angaben zur Frage der Gesamtzahl und Verteilung sämtlicher Moscheen in Deutschland konzentriert sich die Darstellung zunächst auf die Stadt Duisburg, die mit rund vierzig Moscheen eine ausgesprochen hohe Zahl von Moscheen aufweist. Insofern erscheint Duisburg zwar nicht unbedingt als ein in jeglicher Hinsicht repräsentativer, aber als vielversprechender Untersuchungsraum für eine solche stadtgeographische Analyse.

1 Gesamtstaatliche Ebene: Moscheen und islamische Gebetsräume in Deutschland

Was die Gesamtzahl der Moscheen/islamischen Gebetsräume in Deutschland betrifft, so liegen hierzu bislang lediglich Schätzungen vor. Die Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Fraktion zum Thema „Islam in Deutschland" verweist darauf, dass es hierzu „keine gesicherten Daten" gebe (BUNDESREGIERUNG 2000, S. 14). Das Zentral-Institut Islam-Archiv in Soest schätzte 1999 die Zahl der Moscheen/Gebetsräume in Deutschland auf rund 2.200, ohne dass diese Schätzung näher belegt wurde.[1] Den größten Moscheedachverband stellt zweifellos die Türkisch-Islamische Union (DİTİB) dar, mit rund 750[2] angeschlossenen, rechtlich selbständigen Moscheevereinen. Der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) verfügt über rund 335 Moscheen. Unklar bleibt die genaue Zahl derjenigen Moscheen, die der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) angeschlossen sind.[3] In WOLFF (2000, S. 25) wird sie mit Berufung auf einen Verbandsvertreter mit 500 angegeben. Der kleinere türkische Verband ATİB verfügt nach

1 Moslemische Revue Heft 2/1999, S. 111f. Die Zahl bezieht sich offensichtlich auf 1997.

2 Vgl. SPULER-STEGEMANN 1998, S. 112.

3 Dies hat mehrere Gründe: Zum einen ergibt sich bezüglich der Einrichtungen der IGMG tatsächlich das sachliche Problem der Abgrenzung, welche von diesen man als Moscheen, und welche man hingegen als „türkische Kulturzentren" bzw. als soziale Treffpunkte ansieht. Zudem stehen bestimmte Organisationen wie die *Islamische Förderation Berlin* der IGMG auch durch personelle Verflechtungen nahe, ohne dass sie offiziell der IGMG angehören. Der VERFASSUNGSSCHUTZBERICHT 1998 (S. 153) gibt unter Berufung auf Eigenangaben der IGMG „mehr als 500 Moscheen und andere islamische Einrichtungen in Deutschland" an; die IGMG-nahe *Europäische Moscheebau- und*

eigenen Angaben über 122 Vereine (ATİB 1999), nach mündlicher Auskunft über 43 Moscheen.[4] Für die Türkische Föderation (ADÜTDF) gibt das Zentrum für Türkeistudien (ZFT 1997, S. 152) unter Berufung auf Eigenangaben des Verbandes circa 200 Ortsvereine an, die aber nicht alle über Räumlichkeiten verfügen, welche als Moscheen bezeichnet werden können. Der Vereinigung Islamischer Gemeinden der Bosniaken (VIGB) gehörten 2001 48 Moscheen, Kulturzentren und Gemeinden an.[5] Die pakistanisch-indisch geprägten Ahmadiyya (Ahmadiyya Muslim Jamaat) verfügten über 18 Moscheen im Jahr 2000 in der Bundesrepublik.[6] Eine schwer schätzbare Größe ist die Zahl der unabhängigen, nicht verbandlich organisierten Moscheen. Man kann aber davon ausgehen, dass in kleineren und mittleren Städten zum größten Teil verbandlich organisierte (und zudem türkisch geprägte) Moscheen anzutreffen sind. Auch in Großstädten stellen die Moscheen, die unabhängig sind oder weiteren, hier nicht genannten kleineren Verbänden angehören, eine deutliche Minderheit dar. In Duisburg liegt der Anteil dieser Moscheen an der Gesamtzahl bei etwa zwanzig Prozent. Da in Klein- und Mittelstädten der Anteil unabhängiger Moscheen erfahrungsgemäß recht gering ist, kann man für die Gesamtzahl derjenigen Moscheen in Deutschland, die dieser Rubrik zuzuordnen sind, etwa zehn bis fünfzehn Prozent der angeführten verbandlichen Moscheen ansetzen.

Vergleicht man unterschiedliche Städte in Bezug auf die Anzahl ihrer Moscheen, so ist unter anderem die Gesamteinwohnerzahl eine interessante Größe, die man mit der Anzahl der Moscheen in Beziehung setzen kann. Der absolute muslimische Bevölkerungsanteil fällt hingegen als Bezugsgröße aus, da die Zugehörigkeit zum Islam nicht erhoben wird und somit der Anteil islamischer Bevölkerung auf städtischer wie auf Bundesebene nur geschätzt werden kann. Anhand Tabelle 5-1 wird deutlich, dass in westdeutschen Großstädten eine Moschee auf etwa 15.000 bis 50.000 Einwohner insgesamt zu erwarten ist. Bezüglich des Kehrwertes dieser Relation, also der Anzahl der Moscheen pro Einwohner, nimmt Duisburg einen Spitzenplatz unter den angegebenen Städten ein.

2 Moscheen und islamische Gebetsräume im großstädtischen Raum: Das Beispiel Duisburg

In diesem Kapitel konzentriert sich die Darstellung auf eine stadtgeographische Analyse der Moscheen in Duisburg. Wie bereits erwähnt, zeigt die traditionelle Montanstadt am Westrand des Ruhrgebiets mit rund vierzig Moscheen eine ausgesprochen hohe Zahl an Moscheen, was den innerdeutschen Vergleich betrifft. Vermutlich weist Duisburg nach Berlin mit ca. 70 Moscheen[7] die zweitgrößte

Unterstützungsgemeinschaft e.V. EMUG hat „als einer der größten islamischen Bauträger in Europa (..) mehr als 200 Moscheen im Bestand“ (Briefliche Auskunft der EMUG, Oktober 1999).

4 Telefonische Auskunft der Verbandszentrale, März 2001.

5 Schriftliche Auskunft der VIGB, März 2001.

6 Schriftliche Auskunft der Ahmadiyya Muslim Jamaat, Dezember 2000.

Stadt	Anzahl Moscheen	Einwohner	Einwohner/ Moschee
Berlin	71	(ges.) 3.446.600	48.543
		(West) 2.152.600	30.318
Hamburg	(19)	1.706.800	(89.832)
München	26	1.216.500	46.789
Köln	29	965.000	33.276
Essen	17	611.000	35.941
Bremen	16	548.100	34.247
Duisburg	41	519.558	12.672
Leipzig	1	493.872	493.872
Augsburg	10	268.968	26.897
Oberhausen	7	223.600	31.857
Mülheim a.d. Ruhr	5	175.800	35.160
Lünen	6	91.051	15.175

Tab. 5-1: Anzahl von Moscheen in ausgesuchten größeren deutschen Städten Ende der neunziger Jahre

Erläuterungen:
Einwohner: sofern nichts anderes angegeben: STATISTISCHES BUNDESAMT 1999, S. 53f. (Stand: 1997).
Berlin: Anzahl der Moscheen zusammengestellt nach Angaben in JONKER/KAPPHAN 1999, S. 73-75, und eigenen Erhebungen 1999.
Hamburg: Vgl. MIHÇIYAZGAN 1990, S. 14. Die angegebene Zahl der Moscheen ist in Klammern gesetzt, da erstens die Veröffentlichung von MIHÇIYAZGAN zunächst nur türkische Moscheen berücksichtigte (und ansonsten lediglich zwei weitere nicht-türkische Moscheen benannte), und zweitens der Zeitpunkt der Erhebung (1989) im Vergleich zu den übrigen Veröffentlichungen relativ lange zurückliegt.
München: Anzahl der Moscheen zusammengestellt nach ANDERSEN 1996 (Stand: 1995).
Köln: Anzahl Moscheen zusammengestellt nach LIER/PIEST 1994, S. 43.
Essen: Anzahl der Moscheen zusammengestellt nach Angaben in STADT ESSEN 1995, S. 50f.
Bremen: Anzahl der Moscheen zusammengestellt nach Angaben in FRESE/HANNEMANN 1995 (Stand: 1995)
Duisburg: Anzahl der Moscheen: eigene Erhebungen (1999); Einwohner: Stadt Duisburg, Dezernat für Jugend, Bildung, Kultur und Ausländerangelegenheiten (Stand: Oktober 1999).
Leipzig: Anzahl der Moscheen nach Angaben des Büros der Ausländerbeauftragten (Stand: 1999-2001); Einwohnerzahlen für Ende 1999 nach Angabe des Amts für Wahlen und Statistik der Stadt Leipzig.
Augsburg: Anzahl der Moscheen zusammengestellt nach ASMUSSEN 1999 (Stand: 1998); Einwohnerdaten: Der Ausländerbeauftragte der Stadt Augsburg (Stand: 31.12.1997/ 1.1.1998).
Oberhausen: Anzahl der Moscheen nach Angaben der Stadt Oberhausen, Dezernat 4, 1999.
Mülheim: Anzahl der Moscheen nach Angaben der Stadt Mülheim, Geschäftsstelle des Ausländerbeirats, 1999.
Lünen: Anzahl der Moscheen, Einwohner nach AYDIN 1999, S. 21, 70 (Stand: Dezember 1998).

Anzahl von Moscheen unter allen deutschen Städten auf. Zum Zwecke dieser stadtgeographischen Analyse wurden sämtliche bekannten Duisburger Moscheen im Sommer 1999 aufgesucht und im Hinblick auf ihre Lage und Gebäudestruktur aufgenommen.[8] Gelegentlich werden im folgenden die Ausführungen durch Hinweise auf die entsprechende Situation in *Berlin* ergänzt.

Für die **methodisch interessierten Leser** seien der Analyse im folgenden einige erläuternde Angaben vorangestellt: Die Adressen der Duisburger Moscheen wurden in der Regel der Broschüre „Islam in Duisburg" entnommen, die von einem Kooperationsprojekt der Arbeiterwohlfahrt und der Stadt Duisburg 1998 herausgegeben wurde (= AWO/Stadt Duisburg o.J.). Zwei Moscheen waren bei der Aufnahme im Sommer 1999 nicht mehr vorhanden, dafür wurden drei weitere Moscheen berücksichtigt, die neu hinzugekommen waren. Bis auf wenige Ausnahmen konnten die Moscheen betreten werden; meist wurden dabei längere oder kürzere Gespräche mit Mitgliedern oder, nach Terminabsprache, mit Vereinsvorständen geführt. Die stadtgeographische Aufnahme erfolgte nach einem Schema, das der Autor im Frühjahr 1999 anhand von Besuchen Berliner Moscheen entwickelt hatte. Hierbei wurde sowohl die Umgebung der Moschee als auch das Gebäude selbst berücksichtigt. Es sei darauf hingewiesen, dass zum Zeitpunkt der Aufnahme 1999 in mehreren der Duisburger Moscheen, insbesondere solchen des Verbandes Islamischer Kulturzentren (VIKZ), Umbau- und Renovierungsmaßnahmen stattfanden oder diese erst eingerichtet wurden, sodass in diesen nur ein eingeschränkter Gottesdienst-Betrieb und in wenigstens einer Moschee keine Gebete stattfanden.

Karte 5-1 zeigt die Lage und ethnische und verbandliche Differenzierung der Duisburger Moscheen 1999. Eine repräsentative Moschee mit Kuppel und Minarett existierte zu diesem Zeitpunkt in Duisburg noch nicht.

Lage und Verteilung der Moscheen im großstädtischen Raum

Ein Blick auf die Karte 5-1 verdeutlicht, dass sich ein Großteil der Duisburger Moscheen in denjenigen Stadtbezirken konzentriert, die auch einen hohen Anteil ausländischer Wohnbevölkerung aufweisen. In den drei (von insgesamt 46) Stadtteilen mit den höchsten Ausländeranteilen (Bruckhausen, Hochfeld und Marxloh) finden sich 18 der insgesamt 41 Duisburger Moscheen (vgl. auch Abb. 5-1 u. 5-2 und die Stadtteil-Karten 5-2 zu Bruckhausen und 5-3 zu Marxloh).

Dabei lässt sich selbstverständlich kein monokausaler Zusammenhang zwischen einer statistischen Größe, wie dem Ausländeranteil, und der Anzahl der Moscheen eines Stadtteils konstruieren. In der Realität kann es vielfach Abweichungen geben. Auffallend ist, dass in mehreren Innenstadtbezirken keine Moscheen existieren, obwohl in ihnen Ausländeranteile von rund 18 Prozent (Altstadt, Dellviertel) bzw. gar 27 Prozent (Kaßlerfeld) zu verzeichnen sind. Den Umstand der „fehlenden" Moscheen in diesen Stadtteilen dürften im wesentlichen die folgenden beiden Faktoren erklären: Zum einen ist der Anteil türkischer (und damit muslimi-

7 Vgl. dazu die Adressenliste in JONKER/KAPPAHN 1999.

8 Weitere Beiträge zur stadtgeographischen Analyse von Moscheen finden sich DOOMERNIK 1991, der hierzu die türkischen Moscheen in mehreren niederländischen und deutschen Städten untersuchte, sowie in JONKER/KAPPHAN 1999. Stadtgeographisch relevante Informationen zu Moscheen in deutschen Großstädten finden sich, in unterschiedlichem Maße, in verschiedenen Veröffentlichungen,

scher) Bevölkerung an der ausländischen bzw. an der Gesamtbevölkerung in diesen Stadtteilen relativ niedrig. Sie liegt, bezogen auf die ausländische Bevölkerung, zwischen 22 Prozent (Altstadt) und 32 Prozent (Dellviertel). Damit sind diese Stadtviertel von der Bevölkerung her sehr viel heterogener oder multikultureller als die Stadtviertel im Duisburger Norden oder in Hochfeld, in denen Türken bis zu 85 Prozent (Bruckhausen) der ausländischen Bevölkerung stellen. Zum anderen sind auch sonstige ethnische Einrichtungen, insbesondere auch die ethnische Ökonomie, in den Innenstadtbezirken mit der markanten Ausnahme Hochfeld in vergleichsweise geringem Umfang vertreten. Hier kann man vermuten, dass andere, renditeträchtigere Nutzungsmöglichkeiten die Einrichtung von Moscheen oder allgemein von ethnischer Infrastruktur bisher nicht erlaubten oder in Einzelfällen sogar verdrängten.[9]

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass der Anteil ausländischer Wohnbevölkerung und die Anzahl der Moscheen pro Stadtbezirk in einem erkennbaren Zusammenhang stehen. Als besonders markant erscheint der quantitative und damit auch qualitative Sprung in der Anzahl der Moscheen, sobald der Ausländeranteil über ein Drittel der Gesamtbevölkerung ansteigt.

Ähnliches lässt sich in **Berlin** beobachten. Auch hier liegen die meisten Moscheen in den Stadtbezirken mit hohem Ausländeranteil (Kreuzberg, Neukölln, Schöneberg, Wedding). Im Ostteil der Stadt gab es 1999, soweit bekannt, keine Moschee. Die Moscheen liegen dabei weitgehend innerhalb des, den Stadtausbau der Gründerzeit markierenden sogenannten Wilhelminischen Rings, dessen ungefähre Lage mit dem Berliner S-Bahn-Ring übereinstimmt. Eine Ausnahme hiervon stellen lediglich die Moscheen in dem eigenen städtischen Siedlungsschwerpunkt Spandau dar.

Auffälligerweise verteilen sich die Moscheen in der Regel nicht gleichmäßig über den jeweiligen Stadtteil, sondern neigen dazu, sich in bestimmten Vierteln oder Straßenzügen dieser Stadtviertel clusterhaft zu konzentrieren. Innerstädtische Verkehrsachsen wirken dabei als „Leitlinien", an denen sich die Einrichtung von Moscheen zu orientieren scheint. Relevant sind dabei die „alten" Verkehrswege, die die Struktur der Stadtviertel definieren, an denen sich traditionell Einzelhandelseinrichtungen, auch ethnischer Ökonomie etc. finden und die heute gut durch den Öffentlichen Personennahverkehr erschlossen sind. In Ausnahmefällen sind die Straßenzüge heute Fußgängerzonen (mit Straßenbahn), so die Kaiser-Wilhelm-Straße in einem Teilstück in Marxloh. Anschaulich wird der Leitliniencharakter der alten Verkehrswege, wenn man diejenigen Moscheen betrachtet, die entlang der – diesen alten Verkehrswegen weitgehend folgenden – Straßenbahnlinien angesiedelt sind. So finden sich entlang der beiden Duisburger Straßenbahnlinien immerhin

die die islamischen Einrichtungen einzelner Städte vorstellen und in der Regel von den jeweiligen städtischen Verwaltungen oder Ausländerbeiräten in Auftrag gegeben wurden (vgl. v.a. WOLFF O.J. [2000] zu Köln; FRESE/HANNEMANN 1995 zu Bremen; siehe des Weiteren die Literaturangaben in den Erläuterungen zu Tab. 5-1).

9 Ein Gesprächspartner der Moschee „International Treff" in Duisburg-Hochfeld sagte mir, dass die Moschee – als wohl einzige in Duisburg – ursprünglich im Stadtzentrum gelegen habe. Als der Mietvertrag ausgelaufen sei, habe *Kaufhof* die Räumlichkeiten übernommen und der Verein sich neue Räume suchen müssen (Interview, September 1999).

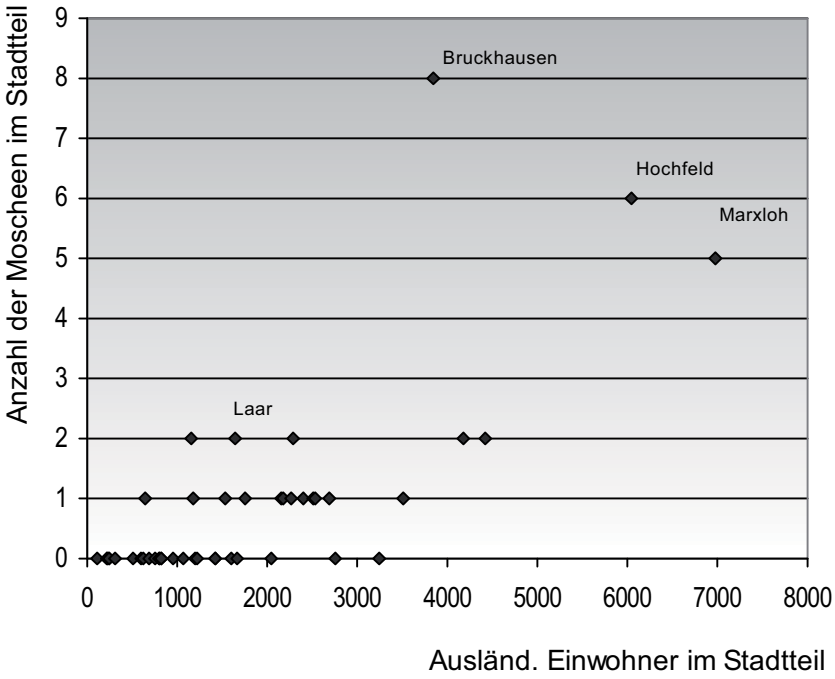


Abb. 5-1: Anzahl der Moscheen und Anzahl der ausländischen Einwohner (absolut) in Duisburger Stadtteilen

Quellen: eigene Erhebungen 1999, sowie Angaben der Stadt Duisburg (ausländische Einwohner, Stand Oktober 1999). Neben den Stadtteilen Bruckhausen, Hochfeld und Marxloh mit hohen Ausländeranteilen wurde im Diagramm auch der Wert für den Stadtteil Laar hervorgehoben, welcher in der Fallstudie zum Duisburger Ezan-Konflikt von Bedeutung ist.

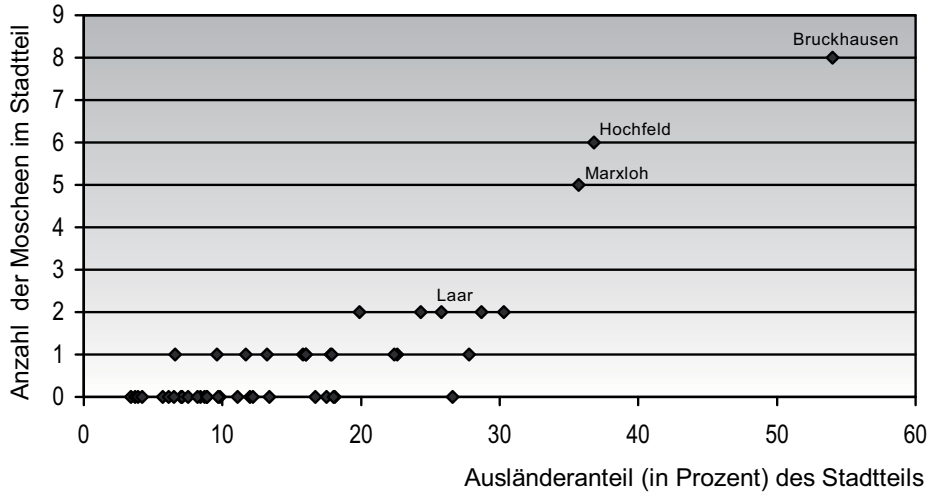


Abb. 5-2: Anzahl Moscheen und Ausländeranteile in Prozent in Duisburger Stadtteilen

Quelle: eigene Erhebungen 1999, und Berechnungen nach Angaben der Stadt Duisburg

neun direkt anliegende Moscheen; rechnet man diejenigen hinzu, deren Eingänge sich in Seitenstraßen bis maximal 50 bis 60 Meter Entfernung von diesen entfernt befinden, so kommt man auf insgesamt 12 Moscheen, die in unmittelbarer Nähe dieser Verbindungsachsen liegen. Bei einer Gesamtzahl von 41 Moscheen sind dies immerhin knapp dreißig Prozent. Eine ganze Reihe weiterer Moscheen befindet sich an weiteren innerstädtischen Achsen.

Ähnliche Verhältnisse lassen sich auch in **Berlin** beobachten. Im Stadtteil Kreuzberg sind die Moscheen nicht gleichmäßig im Stadtteil verteilt, sondern konzentrieren sich zu einem großen Teil an bestimmten Orten oder entlang bestimmter Verkehrslinien. Besonders auffällig ist hier die Umgebung des Kottbusser Tors, zugleich Kreuzungspunkt zweier U-Bahn-Linien, und die Skalitzer Straße, die aus Richtung Friedrichshain kommend zum Kottbusser Tor führt und welcher die (hier oberirdische) U-Bahn-Linie 1 folgt. Direkt am Kottbusser Tor, in der Skalitzer Straße, liegt die Mevlâna-Moschee der Islamischen Föderation Berlin, die man als die Hauptmoschee der Föderation betrachten kann. Eine kleine schiitische Moschee befindet sich in der Dresdner Straße, in unmittelbarer Nähe der Hochhausbebauung am Kottbusser Tor gelegen. Am Kottbusser Damm, der vom Kottbusser Tor Richtung Neukölln führt, befindet sich eine kleine kurdische Moschee. In der Skalitzer Straße liegen darüber hinaus eine libanesische (bzw. arabische) Moschee, eine Moschee der Kaplancis (1999) sowie die „Bosnische Bibliothek". Die Zentralmoschee von DİTİB in Berlin liegt nahe des Görlitzer Parks in der Wiener Straße, unweit der Einmündung zur Skalitzer Straße.[10]

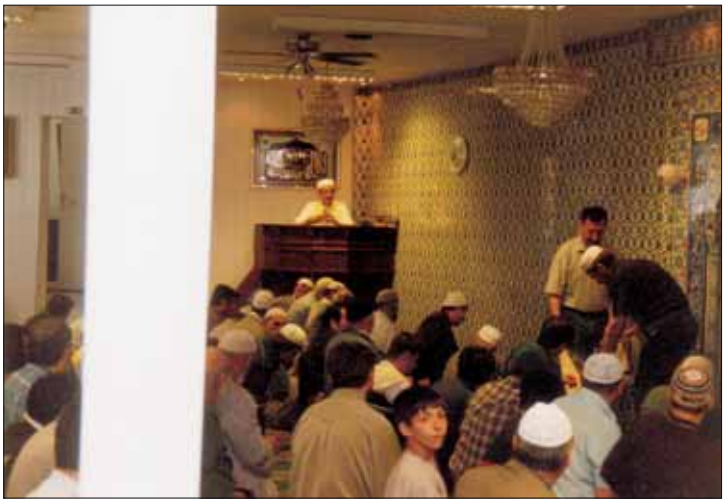
In diesem Verteilungsprinzip, demzufolge sich Moscheen an Leitlinien und teilweise auch an bestimmten Orten konzentrieren, spiegelt sich letztlich auch die *plurale Organisiertheit* des Islam wider, der sich in der Bundesrepublik nach konfessionellen, ethnischen und weltanschaulich-politischen Gesichtspunkten differenziert. Wäre der Islam eine einheitlich organisierte Religion, oder wäre er, analog zu den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland, institutionell von nur zwei großen Organisationen dominiert, so würde sich mit Sicherheit ein völlig anderes Verteilungsmuster der Moscheen im städtischen Raum ergeben.

Neben den Moscheen, die man entweder als Teil eines kleineren „Clusters" ansehen kann (in Duisburg also insbesondere die Moscheen in Bruckhausen und Hochfeld, in Berlin am Kottbusser Tor), oder die sich an einer Verkehrsachse orientieren, finden sich auch in den hier genannten Städten solche Moscheen, die relativ isoliert gelegen sind. Teilweise liegen diese Moscheen in Stadtvierteln mit einem relativ geringen Anteil an muslimischer Bevölkerung. Exemplarisch sei hierzu die unabhängige, „isoliert" gelegene Moschee im Duisburger Stadtteil Rumeln-Kal-

Abb. 5-3 bis 5-5 (rechte Seite): Freitagsgebet in der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar

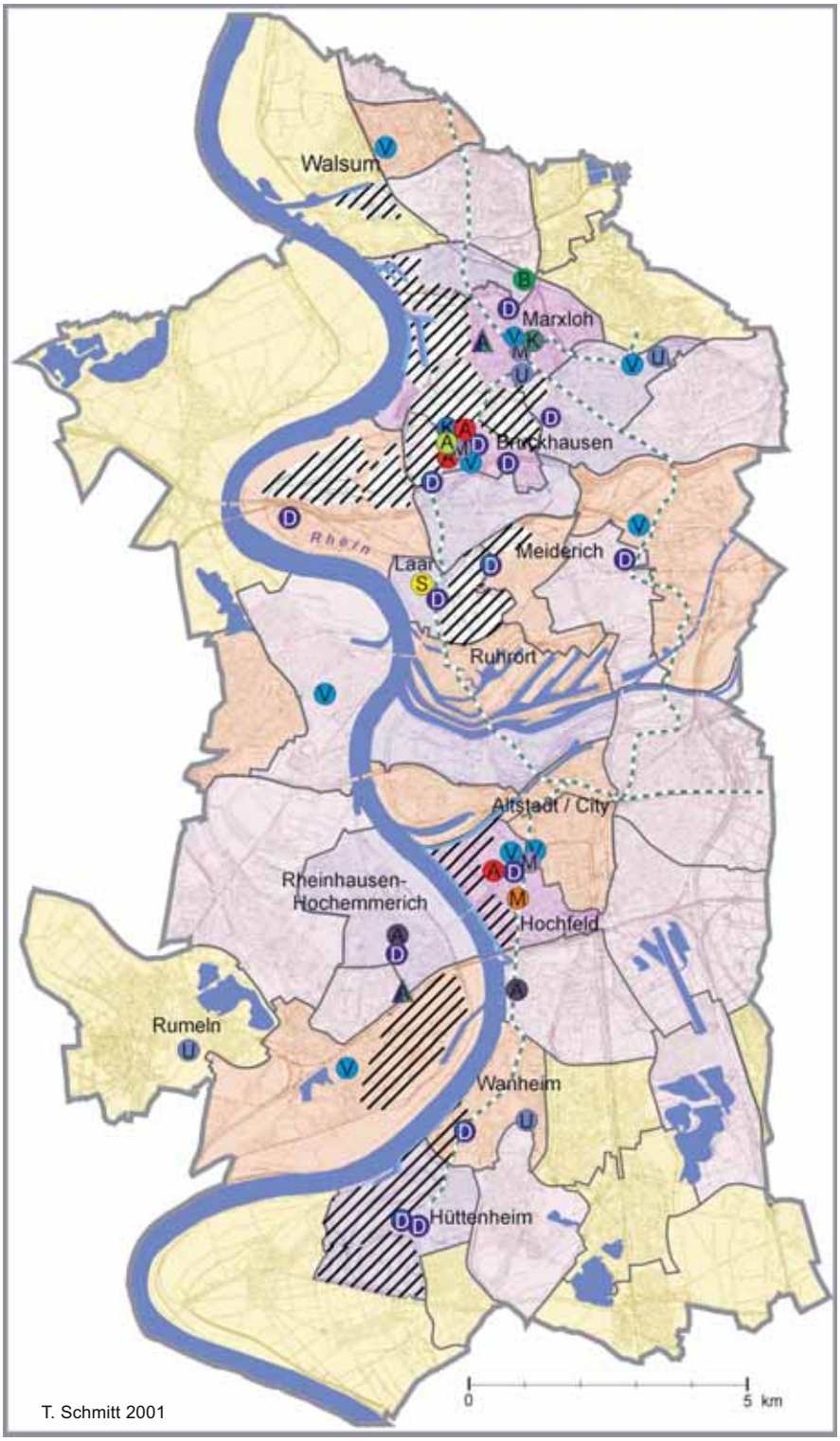
Oben: Während der ersten Predigt, vom Kürsi, sammeln Gemeindemitglieder Spendengelder für die Opfer des Erdbebens in der Türkei (August 1999).
Mitte: Beginn einer Raka in stehender Position
Unten: Niederwerfung

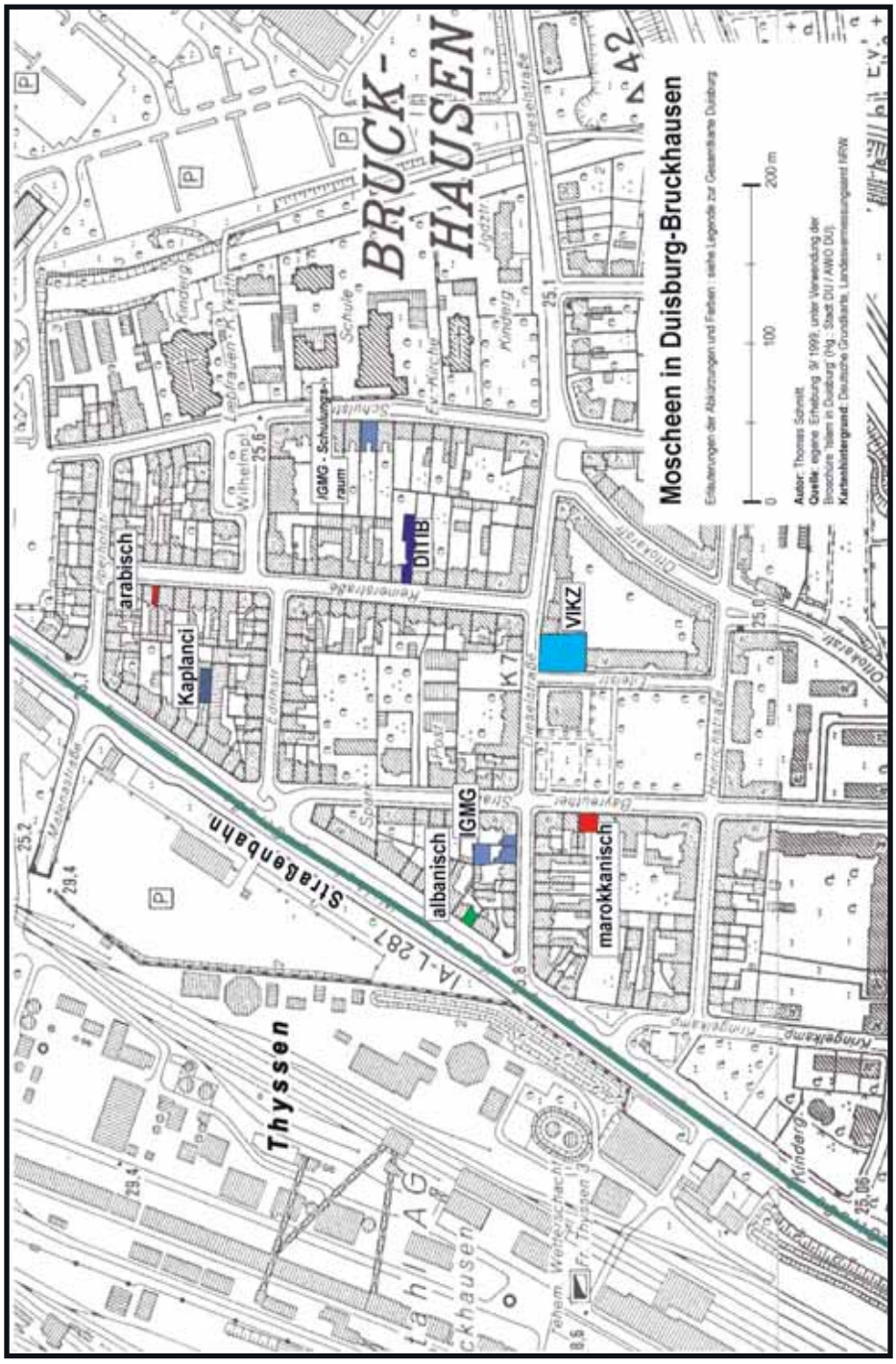
10 Vgl. hierzu auch die Adressenliste in JONKER/KAPPHAN 1999, S. 73-75.



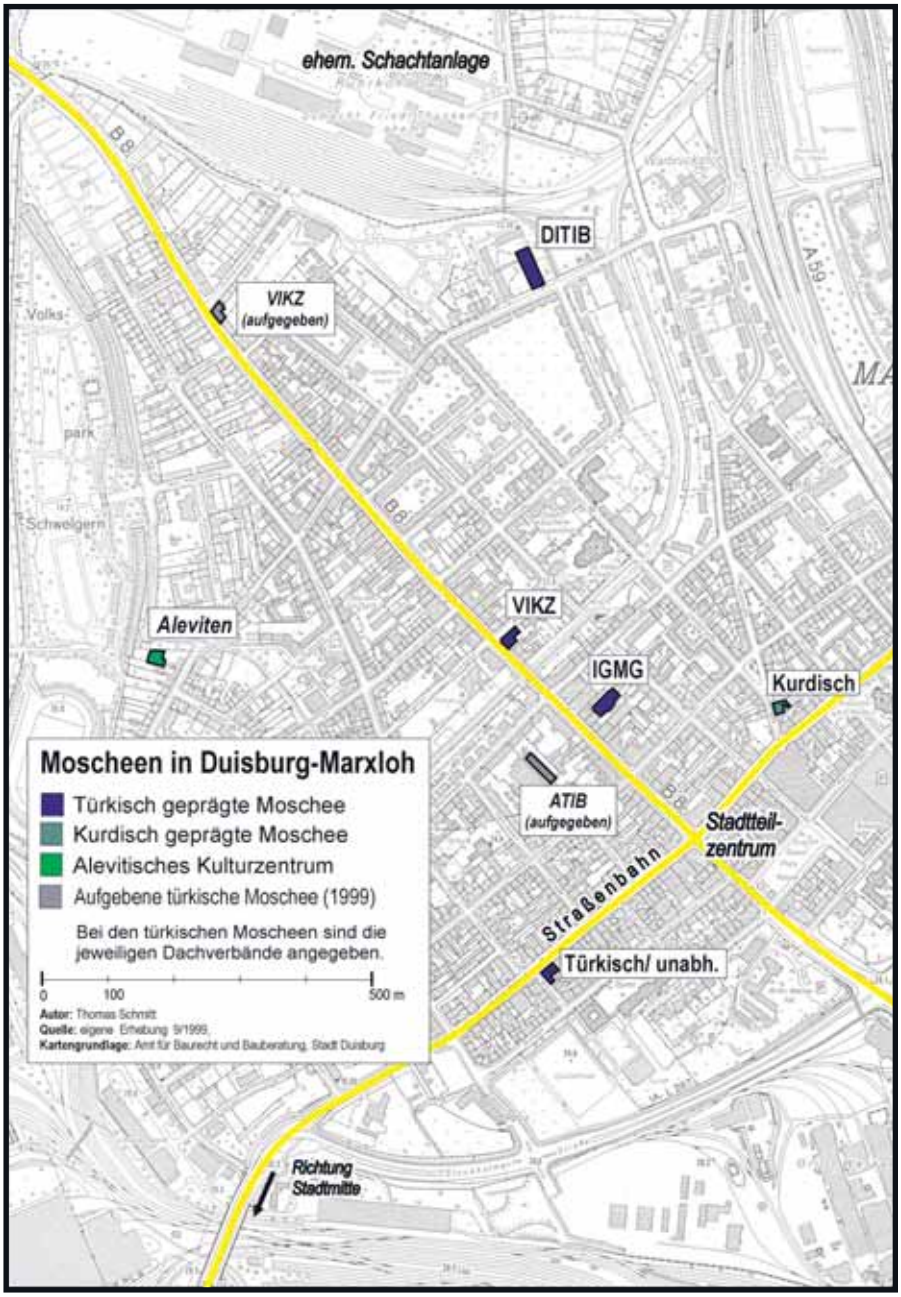
Moscheen in Duisburg
Lage und ethnische / verbandliche Differenzierung
Autor: Thomas Schmitt
Kartenhintergrund: Stadt Duisburg, die Oberbürgermeisterin, Vermessungs- und Katasteramt
Moscheen des türkischen sunnitischen Islam
DITIB - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion
VIKZ - Verband der Islamischen Kulturzentren
IGMG - Islamische Gemeinschaft Milli Görüs
ADÜTDF - Türkische Föderation
Hilafet devleti / 'Kaplanci'
Unabhängige Moscheen türkisch-sunnitischer Prägung
Sunnitische Moscheen anderer Ethnien
Arabisch geprägte Moscheen
Multiethnische Moscheen mit arabischem Schwerpunkt
Bosnisch geprägte Moscheen
Albanisch geprägte Moscheen
Kurdische geprägte Moscheen
Schiitische Moscheen
Alevitische Kulturzentren
Ausländeranteile der Ortsteile
< 8 %
8 - 13 %
13 - 20 %
20 - 30 %
> 30 %
Stadtteile (Auswahl)
Marxloh
Straßenbahn
Industriegebiete (Auswahl; v.a. Stahlindustrie, z.T. aufgegeben und mit Folgenutzung)

Karte 5-1


Walsum
Marxloh
Brückhausen
Rhein
Laar
Meiderich
Ruhrort
Altstadt / City
Rheinhausen-
Hochemmerich
Hochfeld
Rumeln
Wanheim
Hüttenheim
0
5 km
T. Schmitt 2001



Karte 5-2 : Moscheen in Duisburg-Bruckhausen



Karte 5-3 : Moscheen in Duisburg-Marxloh

Linke Seite:

Abb. 5-6 u. 5-7: VIKZ-Moschee in Duisburg-Rheinhausen

Oben: Außenansicht. Die Moschee ist in einem ehemaligen Kinogebäude untergebracht.
Unten: Das Gebäude bietet Platz für einen großzügigen Gebetsraum.

Rechts Seite:

Abb. 5-8: Zwei Moscheen in der Blücherstraße in Duisburg-Hochfeld

Links der Eingang zur Muradiye-Moschee (DITIB), der Gebetsraum liegt im Hinterhof. Im hinteren Eckhaus am Straßenende befindet sich im Erdgeschoss die arabische Masjid-Ali-Moschee.

Abb. 5-9: DITIB-Moschee in Duisburg-Bruckhausen: Gebetsraum im Hinterhof

Abb. 5-10: Treffpunkt für muslimische Senioren - der Eingang der DITIB-Moschee an der Warbruckstraße in Duisburg-Marxloh

Abb. 5-11: Jugendleiterrunde des Alevitischen Kulturzentrums in Duisburg-Rheinhausen (Aufnahme 1999)

Abb. 5-8

Abb. 5-9

Abb. 5-10

Abb. 5-11

Abb. 5-12 : Hochzeitsgebet in der unabhängigen Menzil-Camii (Duisburg-Obermarx-loh)

Abb. 5-13 : Die Bosnische Moschee in Duisburg-Fahrn

Abb. 5-14: Die Dresdner Tabakfabrik von 1909

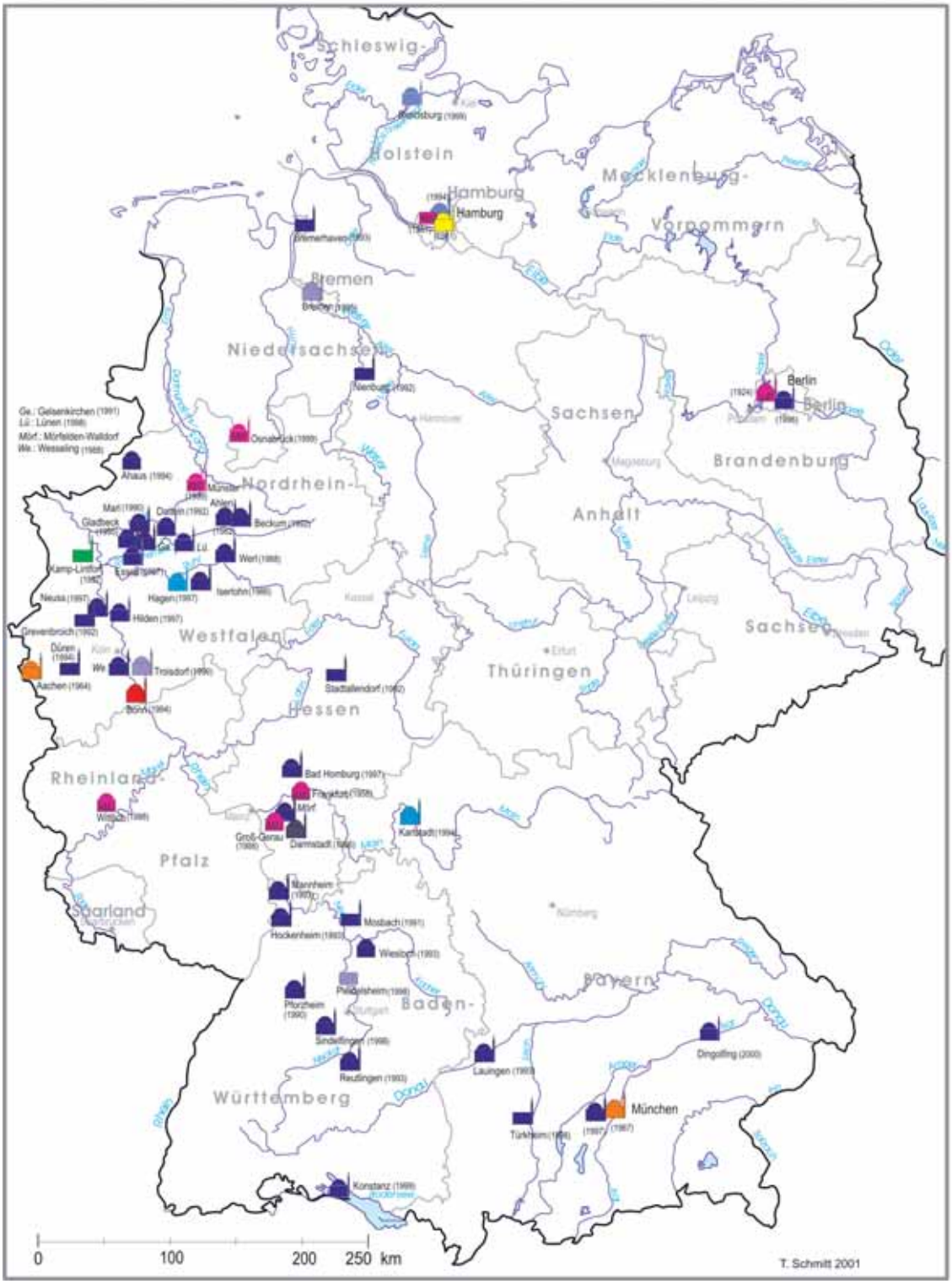
Ein Beispiel für die Rezeption orientalischer Architektur bei Profanbauten. Das 63 Meter hohe „Minarett“ diente als Schornstein der Tabakfabrik.

Abb. 5-15 u. 5-16: Die Wilmersdorfer Moschee in Berlin

Oben: Außenansicht. Aufnahme von 1999, vor dem Wiederaufbau der im Zweiten Weltkrieg zerstörten Minarette. Die Moschee wurde in den 1920er Jahren errichtet.

Mitte: Tee-Empfang bei Imam Chaudry, nach dem Freitagsgebet mit christlichen Gästen (1999)

Abb. 5-17: Die Moschee in Wesseling bei Köln (erbaut 1987)


Schleswig-
Holstein
Hamburg
Hamburg
Mecklenburg-
Vorpommern
Bremen
Niedersachsen
Sachsen
Berlin
Berlin
Brandenburg
Anhalt
Nordrhein-
Westfalen
Sachsen
Thüringen
Hessen
Rheinland-
Pfalz
Saarland
Baden-
Bayern
Württemberg
München
Ge.: Gelsenkirchen (1991)
Lü.: Lünen (1998)
Mörf.: Mörfelden-Walldorf
We.: Wesseling (1988)
Ahaus (1994)
Osnabrück (1999)
Nienburg (1992)
Bremerhaven (1993)
Bremen
Hannover
Magdeburg
Leipzig
Erfurt
Kassel
Köln
Mainz
Nürnberg
Stuttgart
Donau
Rhein
Elbe
Weser
Oder
Kamp-Lintfort (1992)
Neuss (1997)
Hagen (1997)
Iserlohn (1986)
Werl (1988)
Beckum (1992)
Ahlen
Dattein (1992)
Marl (1990)
Gladbeck (1990)
Hilden (1997)
Grevenbroich (1992)
Düren (1994)
Aachen (1994)
Troisdorf (1996)
Bonn (1994)
Stadtallendorf (1992)
Bad Homburg (1997)
Frankfurt (1998)
Mörf
Groß-Gerau (1998)
Darmstadt (1998)
Karlstadt (1994)
Wittlich (1998)
Mannheim (1993)
Hockenheim (1993)
Mosbach (1991)
Wiesloch (1993)
Pfeidelsheim (1998)
Pforzheim (1990)
Sindelfingen (1998)
Reutlingen (1993)
Lauingen (1993)
Dingolfing (2000)
Türkheim (1994)
Konstanz (1999)
0
100
200
250 km
T. Schmitt 2001

Sichtbare Moscheen in Deutschland

Autor: Th. Schmitt
Kartenhintergrund: Institut f. Länderkunde Leipzig
Stand: 12/2000

Moscheen des türkischen sunnitischen Islam

DITIB - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion
VIKZ - Verband der Islamischen Kulturzentren
IGMG - Islamische Gemeinschaft Milli Görüs
ATIB - Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa
Sonstige Moscheen türkisch-sunnitischer Prägung

Sunnitische Moscheen anderer Ethnien

Arabisch geprägte Moscheen
Multiethnische Moscheen mit arabischem Schwerpunkt
Bosnisch geprägte Moscheen

Schiitische Moscheen

Moscheen der Ahmadiyya-Bewegungen
Ahmadiyya Andjuman Ischaat el-Islam Lahore (sog. Lahore-Zweig) *Lah.*
Ahmadiyya Muslim Jamaat (sog. Qadian-Zweig) *AMJ*

Hinweise zu Bau und Architektur

Moschee mit Minarett und Kuppel
Moschee mit Minarett
Moschee mit Kuppel
Sonstige Moscheen mit sichtbarer islamischer Architektur
Moschee in Bau
Jahr des Baubeginns/ Grundsteinlegung (1995)

Abb. 5-18: Außenansicht der Bundeszentrale des VIKZ in Köln

Die Zentrale repräsentiert den zurückhaltenden Baustil vieler Neubauten des VIKZ. Im Erdgeschoss befindet sich ein Gebetsraum; der Zentrale ist ein Internat angeschlossen (1999).

Abb. 5-19: Die DITIB-Moschee in Iserlohn

DIe Moschee liegt in einem Hinterhof, verfügt aber über ein Minarett, welches von der Straße (kleines Foto) kaum sichtbar ist.

denhausen im Duisburger Südwesten genannt; der Ausländeranteil im Stadtteil beträgt hier knapp sieben Prozent (vgl. Karte. 5-1).

Letztlich spiegeln sich im Verteilungsmuster der Duisburger Moscheen stadthistorische Prozesse wider, die über ein ganzes Jahrhundert zurückreichen: Entlang des Rheins wuchsen im 19. und 20. Jahrhundert die Stahl- und Hüttenwerke heran. Ihnen folgten die großenteils in der Gründerzeit angelegten, industrienahen Stadtteile, praktisch auf der anderen Seite der Werkstore gelegen. In den 1960er Jahren wurden in diesen bevorzugt türkische Arbeiter einquartiert, die von der Stahlindustrie sowie, was den Duisburger Norden betrifft, ebenso von Seiten des Bergbaus angeworben worden waren. In diesen Stadtteilen befindet sich der größte Teil der Duisburger Moscheen. Die gründerzeitlichen Stadtteile sind dabei nicht nur in baulicher Hinsicht von einem hohem Erneuerungsbedarf gekennzeichnet, sondern in ihnen akkumulieren sich soziale Problemlagen, nicht zuletzt infolge von Deindustrialisierungsprozessen und der damit verbundenen Arbeitslosigkeit.[11]

Gebäudestruktur

Einfache, durch Umnutzung entstandene Moscheen werden im Unterschied zu den repräsentativen Neubauten gerne als *Hinterhofmoscheen* bezeichnet. Diese plakative Bezeichnung versinnbildlicht, dass diese Moscheen häufig in – zumindest von außen, keineswegs zwangsläufig von innen – wenig ansprechenden Gebäuden untergebracht sind. Nicht selten liegen sie versteckt und sind von außen für Nicht-Muslime bzw. „Laien" gar nicht ohne weiteres als solche erkennbar. Insofern ist die Bezeichnung in ihrem symbolischen Gehalt durchaus adäquat. Versteht man sie allerdings wörtlich und meint *Hinterhofmoschee* als Gegenbegriff zu den repräsentativen, sich an klassischen Architekturformen orientierenden Moscheebauten, ist diese Bezeichnung jedoch irreführend. Denn nur ein Teil der Moscheen, die sich in umgenutzten Altbauten befinden, liegen eben tatsächlich in Hinterhöfen. Wie groß der Anteil der „echten" Hinterhofmoscheen an der Gesamtzahl der Moscheen in Großstädten ist, dürfte von Stadt zu Stadt verschieden sein und von den jeweiligen örtlichen baulichen Strukturen, also dem potentiell verfügbaren Raumangebot abhängen. In Duisburg sind die „echten" Hinterhofmoscheen in einer deutlichen Minderheit. Hingegen lässt sich ein großer Anteil der Duisburger Moscheen als sogenannte *Ladenmoschee* ansprechen. Die Bezeichnung *Ladenmoschee* wird gelegentlich verwendet, um solche Moscheen zu kennzeichnen, die in ehemaligen Läden, Gaststätten o.ä. untergebracht sind. Sucht man einen anschaulichen Gegenbegriff, um die in Altbauten untergebrachten Moscheen in Gegensatz zu repräsentativen Neubauten zu kennzeichnen, bietet sich

11 Mittlerweile finden in den Stadtteilen zahlreiche Erneuerungsmaßnahmen statt. Es sei angemerkt, dass diese Stadtteile zugleich ein reges Betätigungsfeld für sozialwissenschaftliche Forschung bilden, die man fast schon als Indikator für das Vorhandensein der angesprochenen Problemlagen werten kann. Vergleiche, neben der vorliegenden Arbeit, zum Beispiel HEITMEYER/ANHUT 2000; NUREC-INSTITUTE DUISBURG e.V. 1998.

die „synthetische“ Bezeichnung „Laden- und Hinterhofmoscheen“ an. Zwar bleibt auch bei dieser Bezeichnung eine Restmenge von Moscheen, die nicht in einem wörtlichen Sinne von ihr erfasst werden, aber sie deckt – zumindest für Duisburg – die große Mehrheit aller („Altbau-“)Moscheen ab. Zudem verweist sie auf *zwei* typische Ausprägungsformen der in „Altbauten“ untergebrachten Moscheen und kann damit adäquater den gemeinten Moschee-Typus repräsentieren.[12]

Von den 41 Duisburger Moscheen befinden sich lediglich acht im Hinterhof (Tab. 5-2).[13] Bei einer kleineren Zahl von Moscheen lässt sich feststellen, dass sich Teile des Moschee-Komplexes im Vorderhaus, andere im Hinterhof befinden. Das trifft zum Beispiel auf die Sultan-Ahmed-Moschee im Duisburger Stadtteil Laar zu, von welcher in der Fallstudie zum Duisburger Ezan-Konflikt noch mehrfach die Rede sein wird. Nach Angaben des Moscheevereins befand sich im Vorderhaus, einem Altbau aus der Jahrhundertwende, früher eine Sparkasse, später ein türkisches Café. Heute ist in den Räumlichkeiten die Teestube des Moscheevereins eingerichtet. Der Gebetsraum hingegen befindet sich in einem dahinter liegenden Gebäude, in dem einst eine „Werkstatt“ eingerichtet gewesen war.[14] Ähnliches lässt sich auch bei anderen Moscheen beobachten: Bei der DİTİB-Moschee im Duisburger Stadtteil Bruckhausen befindet sich in der Ladenzeile im Vorderhaus der Jugendraum der Moschee; der Gebetsraum und die Teestube für die älteren Besucher liegen hingegen im Hinterhof (Abb. 5-9).

Bei den Moscheen, die durch Umnutzung bestehender Gebäude(teile) eingerichtet wurden, fanden nicht selten Umbauten statt; gelegentlich wurden auch Anbauten vorgenommen. Im Rahmen der stadtgeographischen Aufnahme der Duisburger Moscheen wurde versucht, die vorherige bzw. ursprüngliche Nutzung der jeweiligen Moschee-Gebäude zu ermitteln. Einige der Ergebnisse sind in Tabelle 5-3 zusammengefasst.[15]

Moschee...	***Anzahl***	***... davon Ladenmoscheen***
... im Hinterhof	8	0
... vorne/nicht im Hinterhof	29	ca. 16
... teils - teils	4	3

Tab. 5-2: Gebäudestruktur Duisburger Moscheen
Quelle: eigene Erhebungen 1999

12 Die Bezeichnung „Altbau-Moschee“ wäre ebenfalls zur Kennzeichnung dieses Moschee-Typus denkbar; sie könnte aber könnte irreführende Assoziationen im Hinblick auf den baulichen Charakter des Gebäudes wecken.

13 Selbst bei einer einfachen Klassifikation wie „im Hinterhof liegend“ kann man, wenn man sie auf die Wirklichkeit anwendet, die Begrenztheit und Tücken jeglicher Begriffsbildung erfahren. Als Kriterium, ob eine Moschee als „im Hinterhof liegend“ bezeichnet werden soll, wurde hier die Lage des *Eingangs* herangezogen. Demnach muss der Eingang der Moschee eindeutig im Hinterhof liegen. Teile des Moscheekomplexes können sich danach durchaus auch zur Straße hin, nach „vorne“, erstrecken. Damit von einer „Hinterhofmoschee“ gesprochen werden kann,

Frühere Nutzung	*Beispiele*
Wohnen	- Wohnungen („Mietskaserne“): VIKZ DU-Mittelmeiderich, Neubreisacher Str.
Einzelhandel	- Tapetengeschäft: unabhängige Moschee, DU-Marxloh, Kaiser-Wilhelm-Str. - Milchgeschäft: DİTİB-Moschee, DU-Beeckerwerth, Dollendorfer Str.
Banken	- Bank: VIKZ DU-Marxloh, Krügerstr./Ecke Weseler Str. - teils Sparkasse (Teestube), teils Werkstatt (Gebetssaal): DİTİB-Moschee DU-Laar, Friedrich-Ebert-Str.
Dienstleistung	- Wäscherei: VIKZ DU-Obermarxloh, Schlachthofstr.
Gaststätte	- Bar, später Tanzlokal: *Alevitisches Kulturzentrum* DU-Marxloh, Wiesenstr. - teils Gaststätte, teils Laden: DİTİB DU-Hüttenheim, An der Batterie
Kino	- Kino: VIKZ DU-Bruckhausen, Eitelstr. (1) - Kino: VIKZ DU-Homberg, Moerser Str. - Kino: IGMG DU-Marxloh, Friedrich-Engels-Str.
Lager	- Lagerraum: Gebetssaal der DİTİB-Moschee DU-Mittelmeiderich, Singstr. - Lagerraum: Gebetssaal der unabh. Moschee DU-Obermarxloh, Halfmannstr. - Lagerhalle: unabh. Moschee „International Treff“, DU-Hochfeld, Tersteegenstr.
Industrie	- Kantine des Krupp-Hüttenwerks: *Alevitisches Kulturzentrum* DU-Rheinhausen, Friedrich-Alfred-Str. - „Berglehrlingsheim“ des Hamborner Bergbaus: DİTİB DU-Marxloh, Warbruckstr.
Sonstige	- Werkstatt für Mannesmann-Werkssiedlung: DİTİB, DU-Hüttenheim, Ungelsheimer Str.

Tab. 5-3: Vorherige bzw. ursprüngliche Nutzungen ausgewählter Duisburger Moscheen und der Duisburger Alevitischen Kulturzentren

Quelle: eigene Erhebungen 1999/2000

(1) Das Gebäude wurde 2000 abgerissen und durch einen Neubau ersetzt.

soll der Eingang aber in diesem Fall nicht nur im Hinterhof liegen, sondern auch eindeutig von dem Treppenhaus bzw. von übrigen Eingängen, die etwa zu darüberliegenden Wohnungen führen, abgesetzt sein. Entsprechende Überlegungen spielen zum Beispiel für die Einordnung der *Mevlana-Moschee* und der arabisch geprägten *Masjid ar-rahman*, beide in Duisburg-Bruckhausen, eine Rolle; diese Moscheen wurden hier zu den Hinterhofmoscheen gezählt. Die *Yeni Camii* des Verbands Islamischer Kulturzentren in Duisburg-Homberg ist zwar in Bezug auf ihre „Adresse“ (Moerser Str. 103) eine Hinterhofmoschee; zugleich ist der Bau aber von einer Seitenstraße her direkt einsehbar und offen zugänglich; deshalb wurde sie nicht als Hinterhofmoschee gewertet.

14 Interview Moscheeverein, August 1999. Vgl. auch die Abbildungen in der Fallstudie zum Duisburger Ezan-Konflikt, Abb. 11-2 und 11-3.

Überraschend mag sein, dass 1999 drei der 41 Moscheen in ehemaligen Kinos untergebracht waren. Die großen, umfunktionierten Kinosäle bieten recht gute Voraussetzungen zur Einrichtung repräsentativer Gebetsräume.

Einzugsbereiche und Zielgruppendifferenzierung

In den Duisburger Stadtteilen Bruckhausen, Hochfeld und Marxloh herrscht für sunnitische Muslime auf relativ engem Raum ein plurales Angebot mit Moscheen unterschiedlicher religiöser, politischer und ethnischer Orientierung. In anderen Stadtvierteln befinden sich entweder gar keine oder eine sehr viel kleinere Auswahl an unterschiedlichen Moscheen. Manche Moscheen erweisen sich als echte Nachbarschafts- oder Stadtviertelmoscheen. In diesem Fall setzt sich die bei weitem überwiegende Anzahl der Besucher/innen aus der Bevölkerung des umliegenden Wohnquartiers oder Stadtteils zusammen. Andere Moscheen, die vor allem bestimmte Zielgruppen ansprechen, haben ein größeres, teilweise sogar ein gesamtstädtisches Einzugsgebiet. Die wichtigsten Faktoren, die eine Zielgruppendifferenzierung bewirken, werden im folgenden erläutert:

- „Harte“ Trennlinien in Bezug auf die Zielgruppen verlaufen entlang grundsätzlicher Differenzen in den theologischen Bekenntnissen. Die einzige *schiitische* Moschee Duisburgs, im Stadtteil Laar gelegen, hat einen Einzugsbereich, der sich auf die Gesamtstadt beziehen dürfte.[16]
  Eine vielleicht noch markantere Trennung betrifft die pakistanisch-indisch geprägte Sondergruppe der *Ahmadiyya Muslim Jamaat*, die von anderen Muslimen in der Regel als häretisch betrachtet wird. In Duisburg gibt es bislang keine Moschee der Ahmadiyya. Die einzige Moschee der Ahmadiyya Muslim Jamaat in *Berlin*, die in einem ehemaligen Einfamilienhaus in Reinickendorf untergebracht und eher peripher gelegen ist, hat ebenfalls ein Einzugsgebiet, das die Gesamtstadt umfasst.[17]
- *Ethnische bzw. sprachliche* Unterschiede bewirken ebenfalls eine Trennung in den Zielgruppen. Häufig spricht man von „türkischen“, „arabischen“ (oder spezieller: „marokkanischen“, „libanesischen“ etc.), „bosnischen“, „kurdischen“ Moscheen. Man kann beobachten, dass Angehörige der ethnischen/sprachlichen innermuslimischen Minderheiten in Deutschland, also nicht-türkische Muslime, notfalls auch türkisch geprägte Moscheen aufsuchen. Im allgemeinen werden sie aber den Besuch einer Moschee vorziehen, die von der eigenen Ethnie/Muttersprache geprägt ist, und, sofern möglich, für den Besuch einer solchen Moschee auch weitere Anfahrtswege in Kauf nehmen. Während es in Duisburg mehrere arabisch geprägte Moscheen gibt, existiert dort lediglich eine „bosnische“ Moschee, deren

15 Die Tabelle beruht auf Befragungen von Vertretern des jeweiligen Vereins, teilweise auch von Nachbarn. Manche der vorherigen Nutzungen ließen sich recht eindeutig noch ablesen, z.B. an verbliebenen Schildern o.ä. an den Außenwänden; manche konnten zumindest ungefähr identifiziert werden.

16 Es kommt durchaus vor, dass Schiiten sunnitische Moscheen besuchen.

17 Wegen der peripheren Lage wird die Moschee meist nur Freitags und am Wochenende von einer größeren Zahl an Mitgliedern aufgesucht (Interview, Berlin 1999).

Einzugsgebiet damit die ganze Stadt umfassen kann und teilweise darüber hinaus geht.

Die Sprache des Ritualgebets ist zwar in allen Moscheen arabisch; die Umgangssprache und die Sprache der Freitagspredigt hängen hingegen von den Besuchern bzw. im letzteren Falle vom jeweiligen Prediger ab. Erst in einer kleinen Minderheit der Moscheen in Deutschland erfolgt die Freitagspredigt bislang auf Deutsch – was sich, so kann man vermuten, in den nächsten Jahrzehnten ändern wird.

- *Weichere* Trennlinien in den Zielgruppen erfolgen entlang der religiös-politischen Ausrichtung der Moscheen, innerhalb des türkisch-sunnitischen Islams also zum Beispiel zwischen DİTİB, VIKZ, Milli Görüş und den unabhängigen Moscheen. Moscheen unterscheiden sich auch durch ihre unterschiedlichen „Stile". So sind bestimmte Moscheen für Jugendliche und jüngere erwachsene Muslime attraktiver als andere und werden deshalb von diesen auch über größere Entfernungen hin aufgesucht.

Folgende Aussage eines Vorstandsmitglieds einer Duisburger Moschee reflektiert in ihrer Pointiertheit weniger die Gesamtheit praktizierender Muslime, als vielmehr die spezifische Einstellung des Sprechers:

„Die Beziehung zwischen einem Mann und einer Moschee ist sehr groß. Wenn er von ihr überzeugt ist, sie ihm gefällt, wird er kommen, auch wenn sie weit entfernt ist. Die Entfernung spielt dann keine Rolle."[18]

Anders, als es dieses Zitat suggeriert, lässt sich vielfach beobachten, dass praktizierende Muslime sich bei der Wahl des jeweiligen Gebetsorts auch von pragmatischen Erwägungen leiten lassen. Bei dieser pragmatischen Wahl wird, wenn der Zeitpunkt des Ritualgebets naht, eine Moschee aufgesucht, die sich möglichst in der Nähe des Ortes befindet, an dem sich der Gläubige gerade aufhält.

In *Kleinstädten* finden sich – wenn überhaupt – oftmals nur eine oder maximal zwei Moscheen, die vor Ort eine weitgehende Monopolstellung für die praktizierenden Muslime haben. Meist üben diese Moscheen auch eine gewisse zentrale Funktion für die umliegenden, unversorgten Kommunen aus. Gelegentlich finden sich auch in nichtstädtischen Gemeinden Moscheen. Ein Beispiel hierfür ist die DİTİB-Moschee *(Mevlana Camii)* in der Gemeinde Schmelz im nördlichen Saarland. Die Moschee liegt in einem Quartier mit hohem muslimischen Bevölkerungsanteil und übt eine zentrale Funktion für die umliegenden Orte aus.

Die Wahl eines Moscheestandortes nach im wesentlichen *zweckrationalen Kriterien* – unter den gegebenen Restriktionen (räumliches Angebot vor Ort, Finanzkraft der lokalen Vereine) und bei dem Versuch, gut erreichbare Räumlichkeiten zu finden, die die Vereinsbedürfnisse erfüllen – wird dabei von intern unterschiedlich organisierten Moscheevereinen und islamischen Dachverbänden durchgeführt. Deren örtliche Mitglieder können autonom, teilautonom oder weisungsgebunden

[18] Interview in der Moschee „International Treff", Duisburg-Hochfeld, September 1999 (zitiert nach handschriftlichem Protokoll).

von oberen Hierarchieebenen agieren. In Anlehnung an DOOMERNIK 1991 können hier folgende Fälle unterschieden werden:

1. Bestimmte Personen (zum Beispiel Verbandsfunktionäre) erkennen an einem Ort (Stadt, Stadtteil) einen *konkreten Bedarf* bzw. ein Bedürfnis nach Einrichtung einer Moschee. Vor Ort können von diesen Funktionären evtl. weitere Personen gewonnen werden, ehrenamtlich die Moschee zu gründen, nachdem zuvor geeignete Räumlichkeiten gefunden wurden.
2. Eine Moschee wird von einer Gruppe von Personen in der Erwartung gegründet, dass vor Ort eine Nachfrage nach dem religiösen und sozialen Angebot besteht. Dabei ist denkbar, dass ein Moscheedachverband *konzernähnlich* agiert und vor Ort *strategische* Moscheegründungen betreibt, auch in Konkurrenz gegenüber anderen, bereits bestehenden Moscheevereinen.[19]

3 Repräsentative Moscheebauten in Deutschland

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 errichtet (Karte 5-4). In Ostdeutschland mit Ausnahme Berlins existiert bisher keine repräsentative Moschee. In den Großstädten Hamburg, Berlin und München sind jeweils *mehrere* (zwei bis drei) repräsentative Moscheebauten anzutreffen, wobei diese zum Teil vor Beginn der Arbeitsmigration aus der Türkei errichtet wurden. Auffallend ist, dass ein recht hoher Anteil repräsentativer Moscheen in Mittelstädten errichtet wurde, während in einer ganzen Reihe von Großstädten sichtbare Moscheen noch fehlen. Ein Grund für diesen zunächst überraschenden Befund mag darin liegen, dass sich in Großstädten die praktizierenden Muslime auf zahlreiche Gemeinden verteilen. Ebenso dürfte es in den entsprechenden Stadtteilen mit hohem muslimischem Bevölkerungsanteil schwierig sein, geeignete Baugrundstücke zu finden, die eine wohnortnahe religiöse Versorgung ermöglichen.

Folgende bauliche Moschee-Typen lassen sich in der Diaspora unterscheiden:[20]

1. Moschee-Neubauten, die in ihrer gesamten Baukubatur (und nicht nur in Teilen) durch Formen islamischer Architektur geprägt sind. Diese Moscheen verfügen, insofern sie sich an osmanischen Bauformen orientieren, über ein Minarett und eine den Gebetsraum abschließende Kuppel. Bei einer Orientierung an persischen Bauformen wären auch Iwane möglich.
2. Neubauten, die zwar erkennbar islamische Bauformen aufgreifen, diese aber mit modernen („westlichen") oder postmodernen Bauformen kombinieren.[21]

19 Der erste Fall entspricht annähernd dem von DOOMERNIK so bezeichneten „*community*-Modell"; der zweite Fall in etwa dem „Unternehmer-" *(„entrepreneur*-") bzw. dem „Konzern-Modell" von DOOMERNIK (1991, S. 82-85, 182, 187f.). – Vgl. auch den Beitrag von GEBHARDT 1999 in JONKER/KAPPHAN (Hg.) 1999.

Zwischen diesen beiden erstgenannten Typen bestehen selbstverständlich fließende Übergänge.

3. Moscheen, die im wesentlichen aus umgenutzten Altbauten bestehen und die durch spätere Anbauten (Minarette,[22] aufgesetzte Kuppeln[23]) als Moschee kenntlich gemacht wurden.
4. äußerlich eher unauffällige (wenn auch möglicherweise größere) Neubauten, die sich von ihrer Baukubatur in die Umgebung einpassen und an denen nur kleinere Details (z.B. Bogenfenster) auf die Funktion des Gebäudes als Moschee verweisen.
5. auffällige Moschee-Bauten, die sich von einer Alltagsarchitektur deutlich unterscheiden und deren Architektur einen hohen ästhetisch-künstlerischen Anspruch erhebt, wobei aber auf klassische islamische Bauformen und –elemente weitestgehend verzichtet wird. Solche Moscheen gibt es zwar vereinzelt sowohl in traditionellen islamischen als auch in einigen Diaspora-Ländern, in Deutschland aber bisher noch nicht (vgl. Kap 3.3).

Die 1995 eröffnete Mannheimer Moschee, die von einem holländisch-türkisch-deutschen Architektenteam konzipiert wurde, kann dabei als ein interessantes Beispiel für eine zeitgemäße Moschee-Architektur gewertet werden (Abb 5-20). In ihrer Außengestaltung greift sie 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, S. 65; KRAFT 2002, S. 131-163).

In die vierte Kategorie der äußerlich unauffälligen Moscheeneubauten ohne auffällige islamische Symbole passen viele Neubauten des Verbandes Islamischer Kulturzentren (VIKZ), einschließlich der Bundeszentrale des Verbandes mit Internat und Moschee in Köln-Ehrenfeld (vgl. Abb. 5-18). Die (religiöse) Vereinsarbeit „nach innen“ soll im Vordergrund stehen und nicht durch langwierige, öffentlich ausgetragene Konfliktfälle um äußere Symbole beeinträchtigt oder behindert werden.[24] – Ausnahmen von dieser städtebaulichen Philosophie des VIKZ stellen u.a. die Moscheebauten in Karlstadt und Hagen dar.

20 Vgl. dazu auch KRAFT 2002, insbesondere die (auf Omar Khalidi zurückgehende) Systematisierung auf S. 204.

21 Für den zweiten Fall ist die Gladbecker Türkiye-Moschee ein Beispiel (Abb. 2-2 u. 2-3). Die Moschee verfügt über ein deutlich erkennbares Minarett, eine größere und mehrere kleinere Kuppeln, wobei aber der größere Gebäudeteil von einem Flachdach bedeckt ist, wie es in dieser Form bei osmanischen Moscheen nicht üblich ist.

22 So die Mevlana-Moschee im nordrhein-westfälischen Grevenbroich. Dort wurde an einen großen, barackenähnlichen Bau Anfang der neunziger Jahre ein 27 Meter hohes Minarett angefügt.

23 So die Centrum-Moschee in Hamburg. Dort wurden eine Kuppel und zwei Minarette auf das Dach des ehemaligen Männerbades „Harmonia“ aufgesetzt (ESCH/ILHAN 1999).

Die Lage repräsentativer Moscheen im Stadtraum

Tatsächlich *stadtbildprägend* sind die neuen repräsentativen Moscheen aber nur in einem sehr eingeschränkten Sinne. Dazu trägt auch die tendenziell periphere Lage im Stadtraum vieler Moscheen bei. Zudem können diese sich in ihrem *Bauvolumen* weder mit zentralen christlichen Sakralbauten früherer Jahrhunderte, noch mit größeren zeitgenössischen repräsentativen Profanbauten messen – wenn auch mediale Darstellungen oder Debatten in innerstädtischen Moschee-Konflikten bisweilen einen solchen Eindruck erwecken wollen.[25]

In Mitteleuropa wurden über Jahrhunderte – mit einer wesentlichen Ausnahme bei sozialistischen Stadterweiterungen und –neugründungen – christliche Kirchen nach Möglichkeit in den Stadt- oder Stadteilzentren erbaut; diese wurden über die Kirchen geradezu erst definiert. Ebenso markiert auch die Moschee in traditionellen islamischen Ländern eines der Zentren der Stadt (vgl. HENDERSON 1987, S. 124). Eine gänzlich andere Situation ergibt sich jedoch für die sogenannten repräsentativen Moscheen, die in den letzten Jahrzehnten in Deutschland, also in einem Land der islamischen Diaspora, errichtet wurden. Sie finden sich weder in den Stadtzentren, noch wurde bisher ihre Anlage bei der Planung neuer Siedlungen berücksichtigt.

Der vermutlich größte Teil der muslimischen Bevölkerung von Mittel- und Großstädten wohnt in innerstädtischen, gerade auch gründerzeitlichen Altbauquartieren, des Weiteren in Werkssiedlungen und traditionellen Arbeitervierteln. Moscheen, die eine wohnortnahe Versorgung der Bevölkerung mit religiösen und sozialen Diensten ermöglichen sollen, müssten demnach auf Baulücken und Freiflächen in diesen Wohngebieten angesiedelt werden – sofern sie nicht auf periphere Standorte abgedrängt werden.

Planungsrechtlich ist die Errichtung von Moscheen in den meisten Baugebieten zumindest prinzipiell zulässig. Aus der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts ergibt sich, dass Moscheen (im konkret verhandelten Fall: ein islamischer Betsaal mit Koranschule und Nebenräumen) *als kirchliche Anlagen im Sinne der Baunutzungsverordnung* (BauNVO) aufzufassen sind.[26] Unabhängig von dieser – aus religionswissenschaftlicher und architektonischer Sicht – unglücklichen Bezeichnung für eine Moschee fallen diese generell in der BauNVO (§4 Abs. 2) unter den Begriff der „Anlagen für kirchliche, kulturelle, soziale, gesundheitliche und sportliche Zwecke“. Damit sind sie unter anderem zulässig in allgemeinen

24 In diesem Sinne äußerte sich İbrahim Çavdar, damaliger Generalsekretär des VIKZ (Interview Köln, August 1999)

25 So finden sich in Presseartikeln bisweilen Fotos, die – bedingt durch eine geschickte Perspektivwahl des Fotografen – das Minarett der Mannheimer Yavuz-Sultan-Selim-Moschee und den Kirchturm der benachbarten katholischen Liebfrauenkirche auf gleicher Höhe zeigen (vgl. z.B. in Focus, Heft vom 4.3.1999, „Mißbrauch der Diaspora“). Tatsächlich ist der Kirchturm der Stadtteil-Kirche jedoch etwa doppelt so hoch wie das 32 Meter hohe Minarett. Die entsprechenden Fotos transportieren damit indirekt, über die manipulative Gegenüberstellung der Türme beider Gotteshäuser ein Bild über die „bauliche“ wie die gesellschaftliche Stellung des Islams in Deutschland, wie es der Realität nicht entspricht.

Wohngebieten, in Mischgebieten, Kerngebieten und in Dorfgebieten.[27] In sogenannten reinen Wohngebieten sowie in Gewerbe- und Industriegebieten ist die Errichtung von Moscheen lediglich „ausnahmsweise" zulässig. Bei reinen Wohngebieten gilt weiter einschränkend, dass lediglich „*den Bedürfnissen der Bewohner des Gebiets* dienende Anlagen für kirchliche, kulturelle (..) Zwecke" ausnahmsweise zugelassen werden können (§3 Abs. 3 BauNVO; Hervorhebung durch T.S.).

Anfang bis Mitte der neunziger Jahre waren repräsentative Moscheebauten in Deutschland noch ein recht ungewöhnliches Phänomen, mit dem sich Stadtplaner und Juristen genauso wie Politiker und Kirchenvertreter zunächst einmal auseinandersetzen mussten. Durch Gerichtsurteile, wie sie auch in einer der im folgenden untersuchten Fallstudien (Bobingen) angestrengt wurden, ist mittlerweile in Bezug auf die rechtlichen Aspekte von Moscheebauten weitgehende Klarheit geschaffen worden. Die vorliegenden Urteile geben in vielen Fällen übertragbare Hinweise auf die grundsätzliche Zulässigkeit entsprechender Bauwerke, teilweise auch auf die damit verbundenen Detailprobleme, wie die Einfügung einer Moschee in die nähere Umgebung oder zur Frage, inwieweit ein Minarett Abstandsflächen in Bezug auf umliegende Gebäude einhalten muss. Diese Klarheit bezüglich der baurechtlichen Aspekte von Moscheebauten bestand Anfang der neunziger Jahre noch nicht in diesem Maße, und stellenweise versuchten Stadtverwaltungen, mit interessensgeleiteten Interpretationen der entsprechenden baurechtlichen Bestimmungen die Errichtung von Moscheen zu verhindern oder zu erschweren. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass in der bisher ununterbrochenen Abfolge moscheebezogener Konflikte in Deutschland Stadtverwaltungen und politische Parteien auch heute und in Zukunft noch ähnlich agieren werden.

Unberührt von der prinzipiellen planungsrechtlichen Zulässigkeit ist die Frage zu betrachten, ob der *konkrete Bauentwurf* sonstige baurechtliche Bestimmungen einhält. Dazu gehört zum Beispiel der Nachweis einer ausreichenden Zahl von Pkw-Stellplätzen, wie sie die verschiedenen Landesbauordnungen vorschreiben. Als Richtwerte lassen sich dabei jene Werte heranziehen, die für Kirchen angegeben werden. Eine weitere städtebauliche Frage ist die Einhaltung ausreichender Abstandsflächen, also ausreichender Abstände zu anderen Gebäuden, insbesondere im Falle der Errichtung eines Minaretts. Abstandsflächen werden ebenfalls in den Landesbauordnungen (LBO) behandelt (vgl. z.B. § 6 der LBO von Nordrhein-Westfalen). Im Bobinger Konflikt wurde an zentraler Stelle die Frage aufgeworfen, inwiefern sich das geplante Minarett, wie in § 34 Abs. 1 Baugesetzbuch (BauGB) für entsprechende Bauvorhaben gefordert, in die nähere

26 Az: BverwG 4 C 50.89; Urteil vom 27.2.1992; vgl. v.a. S. 10 der Urteilsbegründung.

27 Vgl. §4 Abs. 2 BauNVO zu allgemeinen Wohngebieteten, §6 Abs. 2 zu Mischgebieten, §7 Abs. 2 zu Kerngebieten, sowie §5 Abs. 2 BauNVO zu Dorfgebieten. Die Baunutzungsverodnung enthält kurze Definitionen dieser Baugebiete. So dienen z.B. Mischgebiete „dem Wohnen und der Unterbringung von Gewerbebetrieben, die das Wohnen nicht wesentlich stören" (§6 Abs. 1 BauNVO), Kerngebiete „vorwiegend der Unterbringung von Handelsbetrieben sowie der zentralen Einrichtungen der Wirtschaft, der Verwaltung und der Kultur" (§7 Abs. 1 BauNVO).

Umgebung einfüge. Im (nicht rechtskräftigen) Urteil des Verwaltungsgerichts Augsburg zum Minarettkonflikt in Bobingen wurde argumentiert, dass im Falle des Minaretts ähnlich wie bei Kirchtürmen ein Rechtsanspruch auf eine Abweichung von den Abstandsflächenregelungen der Bayerischen Bauordnung bestünde, die ansonsten die Minaretthöhe begrenzt hätten.[28]

Das Oberverwaltungsgericht Koblenz hatte sich im November 2000 mit der Frage der Einfügung von Minaretten in die bestehende Umgebung befasst. In dem verhandelten Fall hatte ein Nachbar gegen den Anbau eines Minaretts an ein bestehendes, als Moschee genutztes Gebäude in Wittlich (Eifel) geklagt. Das OVG wies die Klage des Nachbarn zurück. Das Minarett füge sich nach Art und Nutzung in seine Umgebung ein; auch durch einen Lautsprecher, von dem einmal pro Woche zum Gebet gerufen werden solle, sei unzumutbarer Lärm nicht zu erwarten. Das Urteil stellte fest, dass das Baurecht nicht dem Milieuschutz diene. Vielmehr müsse es die Bedürfnisse der gesamten, also auch die der muslimischen Bevölkerung berücksichtigen.[29]

Unter *normativen städtebaulichen Gesichtspunkten* spricht das Prinzip der wohnortnahen Versorgung dafür, neue Moscheebauten in den Stadtvierteln anzusiedeln, in denen ein hoher Anteil der potentiellen Zielgruppe, also der muslimischen Bevölkerung, wohnt. Umgekehrt lässt sich auch argumentieren, dass repräsentative Moscheen in den innerstädtischen Zentren angesiedelt werden sollen. In jedem Fall kann der normative Anspruch formuliert werden, dass die Moschee als Sakralbau an ihrem Standort optisch gut zur Geltung kommen soll, an einem für einen Sakralbau angemessenen Standort. Die Errichtung einer Moschee in einem Gewerbegebiet wird mit diesem Grundsatz in der Regel nicht vereinbar sein. Die Sichtbarkeit einer Moschee wird erhöht, wenn sie an einer innerstädtischen Verbindungsachse oder einem belebten Platz errichtet wird.

Die Realität sieht allerdings vielfach anders aus. In der Regel werden repräsentative Moscheen nicht in den eigentlichen Stadtzentren oder Cities errichtet, sondern in eher peripher gelegenen Wohn- und Mischgebieten, zum Teil auch, mit anscheinend zunehmender Tendenz, in Gewerbegebieten. Letzteres kann man als ein Ausweichen auf einen innerstädtischen „Konfliktkosten-Minimalstandort“[30] werten, an dem keine nachbarschaftlichen Einsprüche zu erwarten sind, und sich der Nachweis einer ausreichenden Zahl von Pkw-Stellplätzen durch Zukauf entsprechend großer Flächen relativ problemlos erfüllen lässt. Zugleich gerät der Moscheebau aber damit in ein städtebauliches Umfeld, das für einen Sakralbau als völlig unangemessen erscheint.[31]

Dass die Bezeichnungen „Hinterhofmoschee“ und „Kuppelmoschee mit Minarett“ keine disjunkten Kategorien sind, zeigt sich im Falle einer DİTİB-

28 Urteil des Verwaltungsgerichts Augsburg vom 14.7.1994, Az: Au 2 K 93.00706, S. 20f.

29 OVG Koblenz, Az 8A 11739/39/00,OVG; wiedergegeben nach AiD 1/2001, S. 19.

30 Zu diesem Begriff in Anlehnung an SOYEZ 1985 vgl. auch Kap. 6.3.2.

31 Vgl. den Artikel „Halbmond über dem Bremsendienst“ von Bernd FRITZ in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (4.9.2000), der sich ausgehend von einer Moschee in Hockenheim mit dieser

Moschee in Iserlohn (Abb. 5-19): Die Moschee mit einem 20 Meter hohen Minarett (Baubeginn der Moschee 1986, Fertigstellung 1996)[32] liegt in einem Hinterhof und ist von der vorbeiführenden Straße praktisch nicht zu erkennen.

Die Überlegungen zur Konflikthaftigkeit von Moscheestandorten leiten zu dem folgenden Teil über, der den theoretischen Rahmen für die Analyse und Rekonstruktion der Fallstudien bereitstellt. In den Fallstudien werden, wie bereits im einführenden Fallbeispiel zur Gladbecker Moschee, immer wieder städtebauliche und Standortfragen thematisiert.

Abb. 5-20 : Blick auf die Mannheimer Moschee

Am rechten Bildrand ist ein Portal der benachbarten neogotischen Liebfrauenkirche zu sehen.

Frage befasst: Die Hockenheimer Kuppelmoschee mit Minarett wurde in einem Gewerbegebiet in unmittelbarer Nähe der Autobahn errichtet: „Im Rathaus lobt man die konstruktive Zusammenarbeit mit der hiesigen DITIB und erklärt das städtebauliche Kuriosum mit der Baunutzungsverordnung [die ein solches Vorhaben in einem Gewerbegebiet als *Ausnahme* zulässt, T.S.] (...) Geeignete Grundstücke im städtischen Kerngebiet waren nicht vorhanden. Sie wären wohl auch, wegen der vorgeschriebenen großen Parkflächen, nicht erschwinglich gewesen. (...) Was in den städtischen Bauämtern als Lösung von Grundstücks- und Verkehrsproblemen gutgeheißen wird, nennt man im Kirchenbauamt der Evangelischen Landeskirche Badens ‚Materialisierung des Außenseiterdaseins'. (....) Rund hundertfünfzig Stellplätze machen so aus einer Moschee mit Parkplatz einen Parkplatz mit Moschee. Die Nachbarn, eine Druckerei, ein Parkett-Hersteller, eine Spedition und eine Werkstätte für Geistig Behinderte, seien bis jetzt freundlich geblieben" (a.a.O.).

32 Nach Informationen des Islamischen Vereins Iserlohn, Juli 2000.

III Theorieansätze und Forschungsmethoden

6 Konflikte um Moscheen in Deutschland - Theoretische Ansätze

Einleitung

In diesem Teil der Studie werden zentrale theoretische Begriffe und Ansätze, wie sie in den folgenden Darstellungen der Fallbeispiele aufgegriffen werden, eingeführt und diskutiert. Der Theorierahmen, insbesondere die Differenzierung in raumbezogene, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Konfliktdimensionen, wie er hier vorgestellt wird, wurde dabei in der Auseinandersetzung mit den Beispielfällen entwickelt und lag keineswegs *ex ante* vor der Aufnahme der empirischen Forschung vor, im Sinne eines explizit vor die empirische Forschung vorangestellten Theoriekonzepts. Die „Geschäftsgrundlage" oder methodologische Grundidee des empirischen Vorgehens lag im wesentlichen darin, mit Mitteln qualitativer Sozialforschung (wie akteurszentrierten Interviews und der Auswertung schriftlicher Quellen) ausgesuchte Fallbeispiele zu moscheebezogenen Konflikten zu untersuchen. In der ständigen wechselseitigen Konfrontation von Theorieangeboten und empirischem Material wurde dann entschieden, welche theoretischen Ansätze zum Verstehen und Erklären moscheebezogener Konflikte als geeignet erscheinen oder zumindest diskussionswürdig sind. Der Abbildung des realen Forschungsprozesses wäre es demnach eigentlich adäquater gewesen, wenn auf einen solchen Grundlagenteil verzichtet, stattdessen in der Darstellung der Fallstudien an passender Stelle theoretische Begriffe eingeführt und zum Abschluss erst ein Theorierahmen vorgelegt worden wäre. Wenn seine Behandlung dennoch den Fallstudien vorangestellt wird, dann deshalb, um den Leserinnen und Lesern einen systematischen Zugang zu den beschriebenen Konflikten zu ermöglichen und in der Beschreibung auf theoretische Begriffe zurückgreifen zu können, ohne den Fluss der Darstellung durch entsprechende Erklärungen zu sehr unterbrechen zu müssen.

Die einführende Darstellung des Gladbecker Moscheebauprozesses in Form eines Aufrisses ist dabei den umgekehrten Weg gegangen, in dem aus dem empirischen Material heraus auf theoretische Begriffe Bezug genommen wurde. In der Gesamtanlage der Studie – Fallbeispiel Gladbeck als Problemaufriss, ergänzende Kapitel, Theorierahmen, weitere Fallbeispiele, Resümee – zeigt sich insgesamt eine „dialektische" Abfolge zwischen empirisch und theoretisch orientierten Teilen.

Selbstverständlich spielen in der Auswahl der in dieser Studie rezipierten Theorieansätze zur Behandlung eines konkreten Forschungsthemas, angesichts der schier unüberblickbaren Zahl sozialwissenschaftlicher Theorieangebote und ihrer Varianten, in hohem Maße „kontingente" Faktoren mit: Dazu gehören die gegenwärtige Verortung des Autors in der deutschsprachigen Sozial- und Politischen Geographie und die Rezeption der hierin geführten Debatten, oder auch

Stationen in der Biographie des Autors, die ihn mit bestimmten wissenschaftlichen Disziplinen und mit bestimmten Vertretern dieser Disziplinen bekannt machten – und mit anderen zunächst nicht.

Die Studie versteht sich dabei, allgemein formuliert, als ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung mit einem geographischen disziplinären Hintergrund des Autors. Die geographische Verortung des Autors macht sich unter anderem in dem Anspruch bemerkbar, dass die raumbezogenen Aspekte der Konflikte *angemessen* herausgearbeitet werden sollen, was weder eine Vernachlässigung, noch eine Überbetonung raumbezogener Aspekte im Vergleich zu anderen Aspekten der Konflikte bedeuten kann.

Je nach Lesart lässt sich dabei die Arbeit mehr der Politischen Geographie bzw. einer methodisch qualitativ orientierten, inhaltlich konfliktorientierten Sozialgeographie, oder „unmittelbar" einer interdisziplinären (Friedens- und) Konfliktforschung zuordnen. Zwar wird von DÜRR/WOOD (2000, S. 5) die Politische Geographie von vorne herein als ein „Teil einer sich schnell entwickelnden interdisziplinären Konfliktforschung" gesehen, aber diese Zuordnung erscheint zum gegenwärtigen Stand eher programmatischer Natur, weil der wechselseitige Austausch zwischen dem sozialen System „Politische Geographie" und etwa dem Forschungsstrang der Friedens- und Konfliktforschung bisher nur in geringerem Umfang gegeben war.[1]

Die Komplexität und der Facettenreichtum des hier behandelten Themas machten den Rückgriff auf mehrere Theorie-Angebote erforderlich, so dass sich der von DÜRR/WOOD (2000, S. 8) für die Politische Geographie geforderte Theorien-Pluralismus und Theorie-Import fast zwanglos ergibt.

Folgende, sich teilweise überlappende und wechselseitig aufeinander Bezug nehmende Theorie-Ansätze und -Traditionen wurden dabei vor allem berücksichtigt:

- Ansätze der *(Kritischen) Friedens- und Konfliktforschung*,[2] die insbesondere bei der Analyse des Konfliktverlaufs und seiner Austragungsformen herangezogen wurden, aber auch zur Behandlung der Frage, wie sich Moschee-Konflikte konstruktiv bearbeiten lassen. Dass diese auf gesellschaftliche Praxis zielende Frage konstruktiver Konfliktbearbeitung explizit hier aufgegriffen wurde, entspricht dabei von vornherein den Intentionen dieses sozialwissenschaftlichen Forschungszweigs. Er trifft sich damit auch mit Zielen einer „engagierten" Geographie, die die gegenwärtige Politische Geographie im deutschsprachigen Raum mitbeeinflusst hat.[3]
- Ansätze der *Politischen Geographie*, die zum einen mit einer Bestimmung als raumbezogener Konfliktforschung von der lokalen bis zur internationalen Maßstabsebene als Teil der sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung aufgefasst

1 Vgl. allerdings zum Beispiel OßENBRÜGGE 1997, sowie teilweise SCHOLZ 1997 mit Bezugnahmen zur Friedens-, Konflikt- und Kriegsursachenforschung.

2 Vgl. u.a. BONACKER 1996; GALTUNG 1975, 1998a, 1998b; IMBUSCH/ZOLL 1999; MEYER 1997; WASMUTH 1992.

3 Zum Begriff der *engagierten Geographie* vgl. BOESCH 1989.

werden kann (OßENBRÜGGE 1983; OßENBRÜGGE/SANDNER 1994) und zum anderen in den vergangenen Jahren verstärkt an die handlungstheoretische Sozialgeographie rückgekoppelt wurde (vgl. u.a. REUBER 1999; 2000b). Bei der Analyse entsprechender Diskurse und Argumentationsstränge stellten sich zudem Fragen nach der Konstruktion oder Dekonstruktion von „Kulturräumen"; hierbei wurden die gegenwärtigen Debatten in der *Kulturgeographie* und *Kritischen Geopolitik* berücksichtigt.[4]

- *Handlungstheoretische Ansätze*, wie sie in der deutschsprachigen *Sozialgeographie* vermehrt seit Ende der achtziger Jahre diskutiert wurden (vgl. v.a. WERLEN 1988ff.; MEUSBURGER 1999).
- Ansätze und Autoren, die sich mit den *Themenkreisen Fremdenfeindlichkeit, ethnisch-kulturelle Konflikte, interkulturelle und interreligiöse Begegnung* beschäftigen. Dazu gehören unter anderem jene Forschungsstränge, die sich mit ethnisch-kulturellen Konflikten in Stadtgesellschaften auseinander setzen.[5]

In Bezug auf die *Forschungsmethode* lässt sich die Studie der *qualitativen Sozialforschung* bzw. der *qualitativen Sozialgeographie* zuordnen. Bei der Auswertung von Quellen und Interviews wurde sich an Methoden der (kritischen) Diskursanalyse orientiert.[6]

Die folgenden theoretisch orientierten Kapitel beginnen mit einer Diskussion des Konfliktbegriffs und einer Behandlung von Begriffen zur Analyse des Konfliktgeschehens (Kap. 6.1). Kapitel 6.2 führt in die Thematik der unterschiedlichen Regelungsmöglichkeiten von Konflikten ein. Anschließend wird der Rahmen zur Diskussion dreier zentraler Aspekte moscheebezogener Konflikte herausgearbeitet: Kapitel 6.3 bis 6.5 behandeln raumbezogene (einschließlich städtebauliche), ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Aspekte von Moschee-Konflikten. Schließlich werden in Kapitel 7 die verwendeten Forschungsmethoden und der Forschungsweg erläutert.

4 Vgl. zu den diesbezüglichen Debatten in der Kultur- bzw. Sozialgeographie u.a. WERLEN 1997, POPP 1999, MEYER 1999; als einführende Übersicht über diesbezügliche Positionen in der Kritischen Geopolitik REUBER 2000b.

5 Insbesondere, aber nicht ausschließlich, die auch als „Reibungsflächen" verwendeten Veröffentlichungen aus dem Bielefelder Institut für Konflikt- und Gewaltforschung, so HEITMEYER/ANHUT (Hg.) 2000, HEITMEYER/DOLLASE/BACKES (Hg.) 1997, HEITMEYER (Hg.) 1997.

6 Zur kritischen Diskursanalyse vgl. insbesondere JÄGER 1993.

1 Zur Analyse von Konflikten und Differenzierung des Konfliktbegriffs

1.1 Was sind Konflikte?

BONACKER und IMBUSCH verweisen darauf, dass der Konfliktbegriff selbst einer der schillerndsten und widersprüchlichsten der Sozialwissenschaften ist, dessen inhaltliche Belegung selbst häufig zum Auslöser innerwissenschaftlicher Konflikte wurde (BONACKER/IMBUSCH 1999, S. 74). Mängel zahlreicher Konfliktdefinitionen unterschiedlicher Autoren liegen unter anderem darin, dass bereits in den Definitionen der Begriff des Konflikts mit bestimmten *Austragungsformen* oder Ausprägungen (zum Beispiel Streit oder Krieg) in Verbindung gebracht oder verwechselt wurde. Häufig wurden in der Definition *einseitige Bewertungen* des Konflikts vorgenommen (als negativ zu bewertender, destruktiver Vorgang), in der Definition mögliche Konflikt*ursachen* benannt und so seine Analyse präjudiziert und seine Bearbeitung belastet. Andere Definitionen reduzierten den Konflikt auf bestimmte Merkmale, die seiner Komplexität nicht gerecht werden (WASMUTH 1992, S. 4-7; BONACKER/IMBUSCH 1999, S. 74).

Aufgrund dieser Überlegungen hat WASMUTH (1992, S. 7f.) eine, auch von MEYER (1997, 21f.) zustimmend zitierte Definition des sozialen Konflikts erarbeitet, auf die im folgenden zurückgegriffen wird:

Danach ist ein *sozialer Konflikt* ein sozialer Tatbestand, bei dem mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten) beteiligt sind, die
a) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare, oder als unvereinbar scheinende *Ziele* verfolgen *oder*
dasselbe Ziel anstreben, das aber nur eine Partei erreichen kann *und/oder*
b) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare *Mittel* zum Erreichen eines bestimmten Zieles anwenden wollen.[7]

Diese Definition beschränkt sich auf soziale Konflikte im Unterschied zu intrapersonalen Konflikten. Dabei wird hier der Begriff des *sozialen* Konflikts als die Bezeichnung eines Konflikts *innerhalb eines Systems menschlicher Interaktionen* verstanden (BONACKER 1996, S. 70). Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Begriff des sozialen Konflikts in der Literatur uneinheitlich verwendet wird, wobei sich diese Differenz an verschiedenen Bedeutungsinhalten des Begriffs des Sozialen festmachen lässt. Zum einen erscheint „sozialer Konflikt" als Oberbegriff für alle weiteren Konflikte innerhalb des Systems menschlicher Interaktion, was also eine elementare Vergesellschaftung zwischen den Konfliktakteuren voraussetzt (GIESEN 1993, S. 98). Zum anderen wird der Begriff des sozialen Konflikts

7 WASMUTH hat in den Definitionstext in Klammern erläuternde Beispiele eingefügt, auf deren Wiedergabe hier verzichtet wurde. MEYER veränderte (korrigierte) den Text bei b) von „das gleiche Ziel" zu „dasselbe Ziel". Abweichend von Wasmuth und Meyer wurde hier bei a) der zur Diskussion gestellte Zusatz „oder als unvereinbar scheinende Ziele" eingefügt.

häufig zu einer inhaltlichen Charakterisierung des jeweiligen Konfliktes verwendet, im Unterschied zu und gleichberechtigt neben Begriffen wie des ökonomischen, religiösen oder ethnischen Konflikts.[8] Im Rahmen dieser Arbeit wird in Bezug auf diese inhaltliche Charakterisierung häufiger von verschiedenen *Dimensionen* oder Aspekten eines Konflikts gesprochen, wie etwa städtebaulichen, ethnisch-kulturellen oder religionsbezogenen Aspekten.

Neben dieser eher formalen Definition soll im folgenden ein weiterer Zugang zum Konfliktbegriff eröffnet werden, indem GALTUNGs Verständnis von Konflikt nachskizziert wird. Der Galtungsche Konfliktbegriff hat einen hohen heuristischen Wert bei der Analyse von Konflikten und – vielleicht noch in höherem Maße – bei der Suche nach Möglichkeiten der Konfliktlösung, -regelung oder -transformation.

Für GALTUNG ist der Begriff des Konflikts ein triadisches Konstrukt (GALTUNG 1998a, S. 135). Neben (1) das wahrnehmbare Handeln und Verhalten der Konfliktparteien treten dabei (2) deren spezifische Einstellungen, Wahrnehmungen und Gefühle sowie (3) der Widerspruch oder die Widersprüche in den Zielen der einzelnen Konfliktparteien. Dieses Konstrukt lässt sich im sogenannten Konfliktdreieck veranschaulichen:

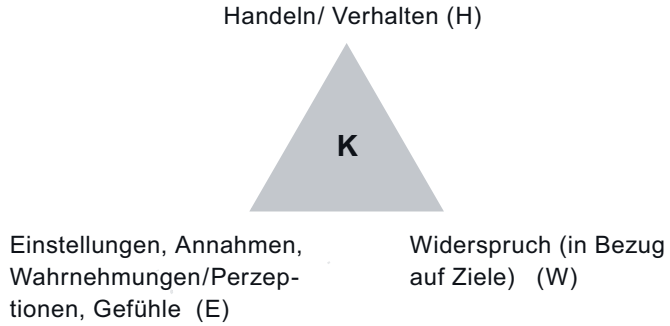


Abb. 6-1: Modifiziertes Konfliktdreieck nach Galtung
Quelle: Vgl. GALTUNG 1998, S. 134; 1975, S. 112; hier verändert

Galtung warnt davor, etwa aufgrund eines wahrnehmbaren Verhaltens/Handelns, allzu schnell das Vorliegen eines Konflikts zu diagnostizieren. Zu einem voll ausgeprägten Konflikt gehören neben dem beobachtbaren Handeln/Verhalten auch entsprechende Einstellungen und Annahmen sowie das Vorliegen eines Widerspruchs. Bei fehlendem Widerspruch in den Zielen kann ein ritualistisches Konfliktverhalten auftreten. Ist ein Konfliktverhalten/-handeln trotz bestehender Antagonismen nicht erkennbar, so kann man von einem *latenten Konflikt* beziehungsweise einem vorliegenden Konfliktpotential sprechen, im Gegensatz zu einem manifesten oder voll ausgebildeten Konflikt (vgl. GALTUNG 1998a, S. 134, 137).

8 So verwendet bei BONACKER/MBUSCH 1999, S. 75.

Eine grundlegende, von verschiedenen Theorietraditionen konträr beantwortete Frage ist die nach der gesellschaftlichen *Funktionalität oder Dysfunktionalität von Konflikten*. Für die Strukturfunktionalisten in der Tradition Talcott Parsons wurden Konflikte vor allem als Störungen im gesellschaftlichen Gleichgewicht interpretiert, vergleichbar einer Krankheit für einen Organismus (WASMUTH 1992, S. 29). Ein solche „negative" Sicht des Konfliktes prägt vielfach auch das Alltagsverständnis von Konflikten. Ein völlig anderes Bild entwickelte hingegen der Marxismus, für den soziale Konflikte in Form von gesellschaftlichen Widersprüchen und Klassenkämpfen den Motor geschichtlichen Fortschritts darstellten. Lewis Coser betonte im Rückgriff auf Georg Simmel und gegen Parsons, dass Vergesellschaftung und gesellschaftliche Integration nicht nur über gesellschaftlichen Konsens, sondern auch über Konflikte vermittelt werden könnten. Unter anderen formulierte Ralf Dahrendorf die Bedeutung von Konflikten für jeglichen sozialen Wandel (vgl. dazu BONACKER/IMBUSCH 1999, S. 81f.).

Johan GALTUNG (1998a, S. 133) stellt die Ambivalenz des Konflikts „als schöpferische und als zerstörerische Macht" heraus. In dieser Ambivalenz erinnere der Begriff des Konflikts an das klassische chinesische Verständnis von *Krise*, welche zugleich eine Gefahr (im Hinblick auf eine mögliche Eskalation in Richtung Gewalt) und zugleich eine Chance (im Hinblick auf eine Herausforderung als Wurzel schöpferischen Tuns) sein könne (a.a.O., S. 134).

Wenn nach der Funktionalität von Konflikten gefragt wird, so können die Konfliktparteien verschiedene subjektive Sichten entwerfen: Was für eine Partei oder

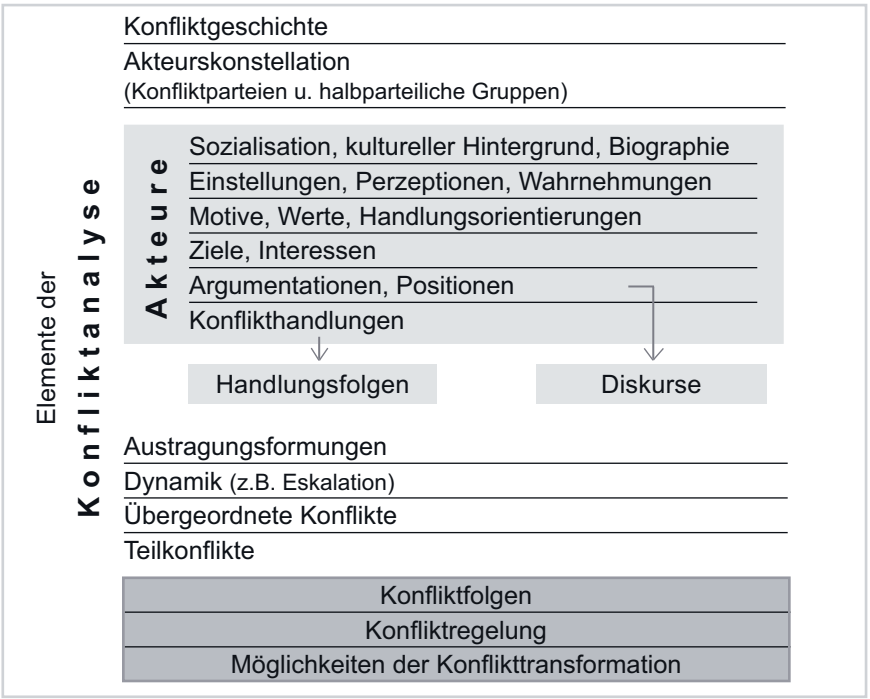


Abb. 6-2: Elemente der Konfliktanalyse

einen Beobachter funktional ist, mag für eine(n) andere(n) dysfunktional sein. Mit der Zeit können sich solche Bewertungen auch ändern; so können unter Umständen langfristige positive Funktionen kurzfristig als dysfunktional erscheinen und umgekehrt (WASMUTH 1992, S. 29).

Konflikte lassen sich nach zahlreichen Kriterien klassifizieren und mit ihrer Hilfe beschreiben. Maßstäbe für solche Kriterien beziehen sich unter anderem auf den Konfliktgegenstand oder die im Konflikt behandelten Themen, seine Ursachen, die Konfliktparteien, die Austragungsformen, den Verlauf des Konflikts sowie die vorgenommenen Konfliktregelungen oder Regelungsversuche. Im folgenden werden übersichtsartig einige zentrale Begriffe und Aspekte, die für die Analyse von Konflikten relevant sind, vorgestellt.

1.2 Konfliktgegenstände und Konfliktursachen

Konflikte lassen sich zunächst einmal klassifizieren nach dem jeweiligen *Inhalt* des Konflikts. GIESEN (1993) unterscheidet hierzu drei grundlegende Konfliktarten:

Rangordnungskonflikte

Rangordnungskonflikte beziehen sich in ihrer elementaren Form auf die Zuordnung von Personen bzw. Akteuren zu sozialen Rangpositionen. Hinter ihnen stehen, so GIESEN (1993, S. 104), „unverhüllt partikulare Interessen"; reine Rangordnungskonflikte werden nicht aus allgemeinen, sondern aus persönlichen Interessen geführt, und die emotionale Betroffenheit der Akteure kommt unverstellter zum Ausdruck. In realen Konflikten können sich Rangordnungskonflikte zum Beispiel mit Wertkonflikten verbinden, wenn etwa Personen mit bestimmten Werten identifiziert werden. Umgekehrt können sich hinter scheinbar sachbezogenen Konflikten Rangordnungskonflikte verbergen (GIESEN 1993, S. 105).

In einem gewissen Sinn lassen sich häufig auch Gruppenkonflikte und, in Bezug auf die Thematik dieser Arbeit relevant, inter-ethnische Konflikte als gesellschaftliche Rangordnungskonflikte zwischen den einzelnen (ethnischen) Gruppen begreifen – ohne dass diese Konfliktformationen, etwa unter Ausblendung auch ethischer Dimensionen, auf den Rangordnungsaspekt reduziert werden sollen.

Verteilungs- oder Ressourcenkonflikte

Ressourcenkonflikte haben die Verteilung knapper Güter und Ressourcen zum Gegenstand. Dabei kommen nicht nur materielle Ressourcen infrage, sondern auch immaterielle Ressourcen wie zum Beispiel Rechte. In raumbezogenen Konflikten sind häufig die unterschiedlichen Verwertungsinteressen an und Nutzungsansprüche auf die knappe Ressource Raum bzw. Boden zentraler Konfliktgegenstand.

Regel- und Wertkonflikte

Regel- und Wertkonflikte beziehen sich auf die Frage, welche Regeln, Werte und Normen in einer bestimmten Situation gelten sollen. Wie GIESEN (1993, S. 106) darstellt, können ursprüngliche Verteilungs- und Rangordnungskonflikte in Richtung Regelkonflikte verschoben werden, um die Legitimität der existierenden oder angestrebten Verteilung oder Rangordnung zu begründen bzw. infrage zu stellen. Neben dieser, von Giesen betonten instrumentellen Austragung eines anders motivierten Konflikts als Regelkonflikt ist aber auch vorstellbar, dass zumindest einige der Konfliktparteien tatsächlich auch um Werte kämpfen und nicht lediglich mit einem Regelkonflikt Eigeninteressen verbergen wollen.

Die einzelnen Regeln, Normen und Werte können (1) aus ein und derselben, oder (2) aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären und Subsystemen stammen, wie zum Beispiel aus dem juristischen, dem ökonomischen, dem religiösen oder dem kulturellen Bereich. So kann beispielsweise in Frage stehen, (1) welche von zwei verschiedenen juristischen Normen im konkreten Fall Gültigkeit hat, oder (2) ob beispielsweise eine juristische oder eine kulturell-religiöse Norm anzuwenden ist. In diskurstheoretischer Übersetzung lässt sich dieser Unterschied darstellen als Kampf *innerhalb* eines bestimmten Diskurses (zum Beispiel ökonomischer Natur) oder als „Kampf der Diskurse“,[9] also *zwischen* verschiedenen Diskursen, zum Beispiel zwischen einer ökonomischen und einer ökologischen Argumentation.

Gerade auch ethnisch-kulturelle Konflikte können Aspekte von Wert- und Regelkonflikten aufweisen, ohne dass sie völlig auf diese reduziert werden können.

Identitäts- und Anerkennungskonflikte

Neben den von Giesen unterschiedenen Rangordnungs-, Ressourcen- und Regelkonflikten sind aber weitere Konfliktarten benennbar, wie etwa *Interessens-* und *Identitätskonflikte*. Im Zusammenhang mit interethnischen Konflikten spielen neben der Bestimmung und dem Ausdruck eigener oder gruppenbezogener Identität auch Fragen der gesellschaftlichen Anerkennung ethnischer Gruppen eine Rolle, so dass man in diesem Fall von *Anerkennungskonflikten* sprechen kann. Anerkennung wird dabei sowohl durch gesellschaftliche Teilhabe vermittelt (zum Beispiel über die Beteiligung in Gremien), als auch – wie Identität – durch Symbole repräsentiert.

Empirisch untersuchte Konflikte können, wie auch die Fallstudien zeigen, gleichzeitig Elemente von Identitäts-, Anerkennungs-, Rangordnungs-, Ressourcen- und Regelkonflikten, in je unterschiedlichen Anteilen aufweisen. Deshalb empfiehlt es sich, einen realen Konfliktfall nicht vollständig und exklusiv einer Konfliktart zuzuordnen, sondern angemessener von verschiedenen *Aspekten* oder Dimensionen eines Konfliktes zu sprechen, in denen zum Beispiel ein realer Konfliktfall mal als (Gruppen-)Rangordnungskonflikt, mal als Regelkonflikt oder Identitätskonflikt erscheint. Dabei können diese Dimensionen durchaus unterschiedliche Bedeutungen für den Gesamtkonflikt haben: Während möglicherweise bestimmte Aspekte nur in einer Phase oder am Rande des Konflikts auftauchen,

9 Vgl. z.B. auch WOLKERSDORFER 2000, S. 57.

können andere den Konflikt grundlegend bestimmen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass verschiedene Beteiligte (einschließlich der Beobachter) den Konflikt und seine Konfliktgegenstände häufig unterschiedlich wahrnehmen, bewerten und so die Aspekte verschieden gewichten.

Hilfreich zur Analyse bestimmter Aspekte von (gerade auch moscheebezogenen) Konflikten ist die von HIRSHMAN eingeführte Unterscheidung der *Teilbarkeit* oder der *Unteilbarkeit* bei Konflikten.[10] Ohne auf die gesellschaftlichen Analysen eingehen oder voraussetzen zu müssen, in deren Kontext Hirshman die Differenzierung eingeführt hat, können sie bei der Konfliktdiagnose in manchen Fällen nützlich sein. Während bei sogenannten „unteilbaren Konflikten" die Konfliktparteien um ein „Entweder-Oder" ringen, geht es den Parteien bei sogenannten teilbaren Konflikten lediglich um ein „Mehr-oder-Weniger". Hilfreich für eine Konfliktregelung kann es dabei sein, „Entweder-Oder-Konflikte" in „Mehr-oder-Weniger-Konflikte" zu transformieren. Bei Moschee-Konflikten beispielsweise lässt sich die konflikthafte Frage, ob ein Minarett gebaut werden soll oder nicht, eventuell transformieren in die Frage, wie hoch, höher oder niedriger, das Minarett werden soll – was unter Umständen bereits eine Annäherung zwischen den Parteien bedeutet.

Von der Frage nach den Konfliktgegenständen getrennt werden muss die Frage nach den *Ursachen* von Konflikten. Diesbezüglich unterscheidet GLASL (1992, S. 85f.) etwas plakativ zwei grundsätzliche Möglichkeiten der Konfliktbetrachtung, wobei er die von ihm so bezeichneten „Personalisten" den „Strukturalisten" gegenüberstellt:

- Die *„Personalisten"* haben eine soziobiologische, psychologische oder zum Beispiel psychoanalytische Sichtweise des Konflikts. Sie erklären, verkürzt formuliert, das Entstehen von Konflikten vor allem aus der angeborenen Trieb- und Instinktnatur des Menschen einschließlich seiner angeborenen Aggressivität.
- Die *„Strukturalisten"* hingegen sehen die wichtigsten Konfliktquellen in der sachlichen, außermenschlichen Sphäre, etwa in den jeweiligen Strukturen, Ressourcenverteilungen und Handlungsbedingungen gegeben.

Es versteht sich von selbst, dass mit dieser grundsätzlichen Differenz bezüglich der *Entstehung* von Konflikten auch verschiedene Sichtweisen betreffend die *Regelung* oder Lösung von Konflikten verbunden sind.

GLASL warnt angesichts dieser Unterscheidung vor einer „Henne-oder-Ei-Diskussion" (1992, S. 87), die dasjenige trennt, was praktisch vielfältig miteinander verknüpft ist. Er vertritt, wie mit ihm ähnlich auch zahlreiche andere Autoren, einen integrativen Ansatz, der sowohl den anthropologischen Grundvoraussetzungen menschlichen Handelns als auch seinen gesellschaftlichen Bedingungen gerecht zu werden versucht, also die personelle wie die strukturelle Perspektive einbezieht.

In Bezug auf die Analyse von Konflikten betont WASMUTH (1992, S. 32) den Unterschied zwischen möglichen strukturellen, tieferliegenden Ursachen und den konkreten Ursachen und auslösenden Faktoren für einen aktuellen Konflikt.

10 Vgl. HIRSHMAN 1994, sowie die Diskussion dazu bei DUBIEL 1997, S. 428-439.

Eventuell erweist sich der aktuelle Konflikt als Symptom eines tieferliegenden *Grundkonflikts*. In diesem Fall sollen auch die Entstehungsgeschichte des Grundkonflikts und die ihn produzierenden gesellschaftlichen Bedingungen thematisiert werden, ebenso wie die Frage, in welchem Zusammenhang Grundkonflikt und Symptomkonflikt stehen.

1.3 Konfliktparteien, Akteure und ihr Handeln in Konflikten

Neben den jeweiligen strukturellen Rahmenbedingungen und subtileren Faktoren wie dem jeweiligen gesellschaftlichen „Klima“ oder der vorherrschenden Soziokultur ist das *Handeln der Konfliktakteure* sowohl für den Verlauf, als auch für die Analyse von Konflikten von zentraler Bedeutung. Gefragt werden muss dabei (1) nach den Akteuren, (2) ihren Motiven und Zielen, (3) den unmittelbaren Rahmenbedingungen ihres Konflikthandelns, (4) den Konflikthandlungen selbst und (5) ihren Folgen (vgl. auch Abb. 6-2).

Akteure und ihr Handeln im Konflikt

Eine Konfliktanalyse bedarf der möglichst vollständigen *Erfassung* der Konfliktakteure einschließlich der halbparteilichen Gruppen. Eine Reduktion von Konflikten auf nur zwei antagonistische Konfliktparteien, wie sie bisweilen gepflegt wird, greift fast immer zu kurz und verschleiert in fahrlässiger Weise die Konfliktanalyse. Beispielsweise kommen als Akteure in Moschee-Konflikten unter anderem Vertreter und Funktionäre der Moscheevereine, der politischen Parteien, der Kirchen, Mitarbeiter der Stadtverwaltung und staatlicher Behörden, Verbandsfunktionäre, Journalisten sowie die Angehörigen eventuell vorhandener

Potentielle **Akteure und Akteurs-gruppen** in Moschee-Konflikten	
	Moscheeverein
	Ausländerbeirat
	Stadtverwaltung • Bürgermeister/in • Stadtplanungsamt, Baubehörden • Ausländerbeauftragte/r
	Ratsfraktionen, Politische Parteien
	Kirchengemeinden (Pfarrer/innen, Gemeindemitglieder)
	Anwohner- und Bürgerinitiativen
	Lokale Medien
	Sonstige, insbes. überkommunale Akteure • Islamische Dachverbände • Gerichte • Verbände • Übergeordnete Behörden • Überregionale Medien • Wissenschaft, ForscherInnen • . . .

Abb. 6-3: Potentielle Akteure und Akteursgruppen in Moschee-Konflikten

Anwohnergruppierungen und Bürgerinitiativen in Betracht. Individuelle Akteure gehören einer der Konfliktparteien an; denkbar ist, dass im Grenzfall eine solche Konfliktpartei nur aus einer Person besteht. Die Konfliktparteien können dabei zum einen mit bereits vorliegenden Organisationen, Vereinen und Gruppen zusammenfallen. Zum anderen können aber die Konfliktlinien quer durch solche Organisationen verlaufen, so dass diese in zwei oder mehrere Konfliktparteien zerfallen. Organisationen erscheinen nach außen oft als *kollektive Akteure*, ohne dass damit etwas über die *Binnenprozesse* und die unterschiedlichen Interessen innerhalb der jeweiligen Organisationen ausgesagt wird. Bestimmte Konfliktparteien lassen sich eventuell als *halbparteilich* einordnen, wenn sie eine andere, zentrale Konfliktpartei in einem gewissen Maß unterstützen (vgl. ROPERS 1997a, S. 200).

Motive, Motivationen, Ziele

Motive sind als individuelle Bedingungen des Handelns auffassbar, die sich im Laufe der Persönlichkeitsentwicklung in bestimmten Grundsituationen herausgebildet haben können. Als wiederkehrende Anliegen können sie lebenslang wirken und das Handeln bestimmen (OERTER 1987, S. 644f.). Als *Motivationen* lassen sich alle aktuellen Faktoren und Prozesse bezeichnen, „die unter gegebenen situativen Anregungsbedingungen zu Handlungen führen“ (OERTER, ebd.). Die im Konflikthandeln wirksamen Motive und Motivationen entwickel(te)n sich in Abhängigkeit von der Biographie, der Sozialisation und Inkulturation der jeweiligen Person, werden von gegenwärtigen oder früheren Diskursen beeinflusst und möglicherweise im aktuellen Konflikthandeln verändert. Die Akzeptanz von Normen und die Identifikation mit Werten lassen sich in diesem Sinne auch als handlungsleitende Motive benennen. Man kann davon ausgehen, dass auch tiefenkulturelle Muster[11] das Handeln und Verhalten von Personen beeinflussen. Gegnerische Konfliktparteien sowie (physisch-materielle) Konfliktgegenstände und Objekte können im Konflikt auch als psychische Projektionsflächen beansprucht werden; diese Projektionsmechanismen können neues Konflikthandeln hervorrufen.

Daran wird deutlich, dass Motive und Motivationen teils dem (praktischen oder diskursiven) Bewusstsein, teils dem Unterbewusstsein angehören können.[12] Unbewusste Inhalte können unter Umständen in das Bewusstsein gehoben werden und sind dann diskursiv zugänglich.

Handeln, auch im Konflikt, folgt gemäß der hier skizzierten Konzeption also keineswegs nur Strategien der Optimierung des individuellen oder gruppenbezogenen Nutzens, wie es von Vertretern von *rational-choice*-Theorieansätzen vorausgesetzt wird. Im Rahmen der heutigen deutschsprachigen Politischen

11 GALTUNG versteht unter der Tiefenkultur oder Kosmologie einer Zivilisation kollektive unterbewusste Vorstellungen dessen, was die normale und natürliche Wirklichkeit ausmacht (GALTUNG 1998a, S. 367f.).

12 In Anlehnung an die Bewusstseinsformen nach GIDDENS (1988, S. 55f.); vgl. dazu WERLEN 2000, S. 314f.

Geographie werden Rational-Choice-Ansätze vor allem von REUBER (2000a; 1999) vertreten. Es mag sein, dass in Bezug auf die von Reuber untersuchten Konfliktformationen – Hintergrund sind kommunale Gebietsreformen der sechziger und siebziger Jahre – eigen- und gruppennutzenorientierte Erklärungsmodelle eine höhere Plausibilität besitzen als in Moschee-Konflikten, in denen Akteure vor echte Wertentscheidungen gestellt werden und in deren Verlauf unbewusste Motive/Motivationen eine vergleichsweise höhere Wirksamkeit entfalten. Als Grundlage für ein allgemein gültiges Handlungsmodell erscheinen Rational-Choice-Theorien aber m.E. überfordert (vgl. hingegen REUBER 2000a, S. 36f., 53; REUBER 1999, S. 12-21, 305-310). Selbstverständlich spielen eigennutzenorientierte Strategien im menschlichen Handeln eine, vielleicht sogar große Rolle. Ungeachtet dessen lässt sich im „Garten des Menschlichen" (VON WEIZSÄCKER 1977) die Bereitschaft zu altruistischem oder wertorientiertem Handeln erkennen. Auf der anderen Seite ist menschliches Handeln und Verhalten von unbewussten Motiven mitbestimmt; ebenso existieren destruktive Handlungs- und Verhaltensweisen. Diese allgemeine, „offene" anthropologische Konzeption spiegelt sich auch im empirischen Befund der hier untersuchten Fallstudien wider. Wenn der Begriff des eigennutzenorientierten Handelns nicht in einem inflationären Sinne gebraucht wird, werden Rational-Choice-Theorien große Mühen haben, als wertorientiert oder destruktiv erscheinende Handlungsweisen plausibel zu erklären.

Vielmehr erscheint in erster Näherung für viele Situationen ein Denkmodell plausibel, demzufolge die Akteure vor Beginn einer Handlung die Eigen- und Gruppeninteressen, altruistische Motive, Werte und Normen gegeneinander abwägen. Wie die konkrete Abwägung ausfällt, hängt von der jeweiligen Situation, aber auch von der jeweiligen Person mit ihrem biographischem Hintergrund, ihrer Sozialisation und Inkulturation sowie von den von der Person rezipierten Diskursen ab. Freilich: Wenn in einer Gesellschaft oder Kultur zunehmend Nutzenmaximierung gelehrt und gepredigt wird, mal explizit, mal subtil, mit der Ökonomie (genauer: der Mikroökonomie) als gesellschaftlicher Leitwissenschaft, dann kann es natürlich sein, dass die Mitglieder einer Gesellschaft eine solche Eigennutzenorientierung zunehmend verinnerlichen – und damit die Erklärungskraft und Reichweite korrespondierender Theorien mit der Zeit zunehmen.

Unbewusste Motive können, als scheinbar rationale Argumente maskiert, in einen Entscheidungsvorgang einfließen. Je nach Gewichtung kann eine Entscheidung auch gegen primäre persönliche Vorteile ausfallen. Dabei müssen zwischen eigennutzenorientiertem und wertorientiertem Handeln nicht immer Gegensätze bestehen. Beide Handlungsorientierungen können sich auch ergänzen und vermischen, oder es kann ein Ausgleich zwischen beiden stattfinden.

Bei der Rekonstruktion der Fallstudien wird dabei auf die Unterscheidung von *zweckrationalem*, *wert-, norm- und verständigungsorientiertem Handeln* zurück-

13 Vgl. WERLEN 2000, S. 324, der allerdings wertorientiertes Handeln nicht gesondert ausweist oder unter normorientiertes Handeln subsumiert.

14 Dies wurde bereits im einleitenden Fallbeispiel zum Gladbecker Konflikt deutlich.

gegriffen,[13] wobei in der Regel ein hoher Zusammenhang zwischen eigen- und gruppennutzenorientiertem sowie zweckrationalem Handeln besteht. Stets muss damit gerechnet werden, dass sich hinter einer, oberflächlich betrachtet, normorientierten Strategie (etwa der Anrufung von Gerichten oder der Betonung der Einhaltung von Verfahrensschritten etc.) letztlich eigen- oder gruppennutzenorientierte Motive verbergen können.[14]

Ein auch methodisches Problem bei der Rekonstruktion von Konflikten ist die Frage nach den *Binnenprozessen*, die innerhalb der Konfliktparteien und Organisationen den getroffenen Entscheidungen, die häufig keine Einzel-, sondern Gruppenentscheidungen darstellen, vorangehen. Welche Rolle dabei eventuelle Schlüsselakteure oder Führungspersönlichkeiten einnehmen, wie die persönlichen Interessen einzelner Mitglieder oder ganzer Gruppen hineinspielen, ist dabei nur bedingt von außen zugänglich. Inwiefern diese Faktoren rekonstruiert werden können, hängt natürlich auch vom jeweiligen Forschungsaufwand ab.[15]

Konflikthandlungen

GIESEN (1993, S. 97) unterscheidet drei Arten von *Konflikthandlungen*: Erstens Drohhandlungen, die den Konfliktgegner durch die Drohung mit dem Einsatz von Machtmitteln zum Einlenken bewegen sollen, zweitens Sanktionen und drittens Verhandlungen. Sofern Sanktionen nicht unspezifisch als jeglicher Einsatz von Machtmitteln verstanden werden, greift diese Aufzählung allerdings zu kurz. Wichtige Arten von Konflikthandeln sind zum Beispiel auch die Mobilisierung der öffentlichen Meinung oder Versuche, Konfliktgegner von der eigenen Position überzeugen oder sie missionieren zu wollen. Auch Interventionsversuche seitens externer, sogenannter dritter Parteien stellen konfliktbezogene Handlungen dar. Nach GLASL (1992, S, 43f.) kann Konflikthandeln neben der Realisierung des „eigentlichen" intendierten Ziels auch weitere *Funktionen* haben: das eigene Selbstbild zu bestärken, als Ventil für angestaute Aggressionen zu dienen, nach außen ein besseres Image von sich selbst aufzubauen oder durchblicken zu lassen, was man von dem Konfliktgegner hält.

Bei der Durchführung der Konflikthandlungen können die Akteure auf bestimmte *Ressourcen* zurückgreifen. Diese können materieller oder monetärer Art sein (als Hauptformen der so bezeichneten allokativen Ressourcen). Autoritative Ressourcen bezeichnen im Gegensatz dazu die Fähigkeit und das Vermögen, Kontrolle über Akteure zu erlangen und aufrechtzuerhalten (WERLEN 1995, S. 81, in Bezug auf GIDDENS 1984).

Neben der formalen Autorität durch das Amt kann aber auch die eventuell vorhandene persönliche Autorität eines Akteurs, sein Charisma, in Konflikten relevant sein. Die vorhandene oder fehlende charismatische Begabung von Schlüsselakteuren wird sich im Konfliktverlauf in der Regel niederschlagen.

Der Grad an unterschiedlicher Verteilung der Ressourcen und Machtmittel zwischen den Konfliktparteien erlaubt es, zwischen *asymmetrischen* und (weitgehend) *symmetrischen* Konflikten zu differenzieren (WASMUTH 1992, S. 10).

Handlungsfolgen

Jegliche Handlung kann intendierte wie nichtintendierte Effekte haben, erst recht in einem dynamischen Konflikt. Das gilt beispielsweise auch für die Interventionsversuche dritter Parteien, die unter Umständen einen Konflikt noch verschärfen können, statt in einem konstruktiven Sinne den Konflikt weiterzuführen. Bei der retrospektiven Analyse von Konflikten stellt sich die Frage, zu welchen Folgen der Konflikt insgesamt, etwa im Verhältnis der Parteien zueinander, führte. Dabei gilt es zu beachten, dass das Konflikthandeln eines Akteurs nicht nur nach „außen", sondern auch nach „innen" wirken kann, auf den Bereich der eigenen Einstellungen und Wahrnehmungen des jeweiligen Akteurs im Galtung'schen Konfliktdreieck. Jede Konflikthandlung kann also materielle, soziale und psychische Folgen nach sich ziehen.

1.4 Konfliktaustragung und Konfliktverlauf

Dyanmik von Konflikten

Konflikte sind höchstens vorübergehend statische Sachverhalte. Jeder Konflikt hat einen Verlauf, eine Geschichte. Ein Konflikt kann unmerklich beginnen, wenn etwa das gegebene, latente Konfliktpotential in Form einer Positionsdifferenz zwischen zwei oder mehr Parteien sichtbar, manifest wird und sich in Handlungen niederschlägt. Nach Phasen der Eskalation und Zuspitzung kann sich der Konflikt unter Umständen entspannen und in geregelte Bahnen überführt werden (MEYER 1997, S. 22), um langsam auszuklingen oder eventuell erneut zu eskalieren. Der „Konfliktlebenszyklus" kann am Konfliktdreieck GALTUNGs dargestellt werden, wenn sich im Wechselspiel von Wahrnehmungen, Einstellungen und Annahmen (E), Handlungen (H) und der Positionsdifferenz/Widerspruch (W) der Konflikt entwickelt und, eventuell spiralartig, eine Veränderung in einer „Ecke" des „Dreiecks" einen Prozess in einer anderen induziert (GALTUNG 1998a, S. 136f.).

Im Rahmen eines solchen Konfliktverlaufs lassen sich Phasen der *Eskalation* erkennen, die sich „als Ausweitung der Konfliktthemen, Verstärkung der Konfliktakteure und Verschärfung der angedrohten oder eingesetzten Konfliktmittel" vollziehen kann (GIESEN 1993, S. 97). Eine Deeskalation kann erfolgen durch Änderungen der zugrunde liegenden Einstellungen, durch eine Rationalisierung (bei welcher Konfliktthemen versachlicht oder die Konfliktmittel begrenzt werden)[16] oder aber auch durch physische oder psychische Erschöpfung der Konfliktparteien.

15 Bei dieser Untersuchung musste angesichts begrenzter Forschungsressourcen ein Kompromiss gefunden werden zwischen dem Interesse, möglichst viele Hinweise auf solche Binnenprozesse von Konfliktparteien berücksichtigen zu können, und dem Ziel, mehrere Konflikte in ihrer Gesamtheit und eben nicht nur aus dem Blickwinkel einer Partei zu erfassen.

16 GIESEN 1993, S. 97.

Entscheidende, kritische Punkte im Konfliktverlauf können dabei als *Wendepunkte* bezeichnet werden. Für GLASL (1992, S. 103) eskaliert ein Konflikt in der Regel nicht unmerklich, sondern er springt von Stufe zu Stufe und wird dabei größer, tiefer und intensiver.

Mit *crucial events* bezeichnet GLASL (1992, S. 103) besondere Episoden im Konfliktverlauf, in denen sich zum Beispiel die Kern-Fragen, die typischen Verhaltensweisen der Parteien oder ihre gegenseitigen Beziehungen deutlich zeigen. Diese Episoden werden von den Konfliktparteien als exemplarisch für die jeweilige Konfliktphase erlebt.

Formgebundene und formlose Konflikte

In Bezug auf die Austragungsformen von Konflikten lassen sich *formgebundene* oder institutionalisierte Konflikte auf der einen, und *formlose* Konflikte auf der anderen Seite unterscheiden.[17] Beim formgebundenen Konflikt greifen die Konfliktparteien auf allgemein anerkannte Institutionen und Kampfmittel zurück; der Konflikt verläuft in geregelten Bahnen – etwa über die Anrufung von Gerichten, was den Konfliktparteien ein gewisses Maß an Sicherheit verleiht. „Andererseits kann die Formbetonung gerade die wirkliche Lösung der Probleme, die dem Konflikt zugrunde liegen, verhindern“ (GLASL 1992, S. 68). Durch die Institutionalisierung werden Konflikte unter Umständen abgewürgt, verlagert oder verwaltet, nicht aber unbedingt gelöst.

Bei den untersuchten Fallbeispielen wird deutlich werden, dass Moschee-Konflikte sowohl institutionalisierte als auch „freie“ Austragungsformen aufweisen können. Die institutionalisierte Form der juristischen Auseinandersetzung kann dabei den akuten Konflikt regeln, aber nur bedingt dazu beitragen, dass tiefer liegende Konfliktursachen bearbeitet und konstruktiv thematisiert werden.

Heiße und kalte Konflikte

Mit der von GLASL getroffenen Unterscheidung von sogenannten heißen und kalten Konflikten bietet sich eine idealisierte, aber nützliche Möglichkeit an, Konflikte nach dem *dominierenden Handlungsstil* bei der Interaktion zwischen den Konfliktparteien zu unterscheiden:

- *Heiße Konflikte* zeigen ein „Handlungs-Überangebot“ der Konfliktparteien (GLASL 1992, S. 72). Die Akteure „versuchen einander mittels explosiver Taktiken zu überzeugen, Angriff und Verteidigung sind für alle klar sichtbar und nehmen oft aufsehenerregende Formen an“ (ebd., S. 69). Die Grundeinstellung der Konfliktparteien ist expansiv: Es wird eine (thematische, personelle, räumliche) „Gebietsvergrößerung“ angestrebt und eine Vermehrung der eigenen Anhängerschar. Heiße Konflikte zeigen oft eine starke Führerzentrierung;

[17] Die Unterscheidung formgebundener und formloser Konflikte folgt GLASL (1992, S. 67f.). Der Begriff des institutionalisierten Konflikts geht auf MACK/SNYDER 1957 zurück.

Führerpersönlichkeiten treten als Sprachrohr der Gruppen in den Vordergrund. Die Konfliktparteien zeichnen sich durch eine heftige Begeisterung aus. „Sie sind von Idealen beseelt und meinen, dass ihre eigene Sache um vieles besser sei als die der Gegenseite. (....) Bei heissen Konflikten sind die Konfliktparteien in der Regel von der Redlichkeit und Reinheit ihrer eigenen Motive überzeugt. Es passt nicht zu ihrem Selbstbild, dass sich zu den ‚heiligen Motiven' eventuell auch ‚unheilige Motive' gesellt haben könnten." Bezüglich ihrer eigenen Motivation haben die Akteure GLASL zufolge einen „blinden Fleck" (ebd., S. 70f.).

- *Kalte Konflikte* hingegen sind von einem völlig anderen Handlungsstil der Akteure bestimmt. Bei ihnen fehlen jene Aufsehen erregenden, nach außen spektakulären Konflikthandlungen heißer Konflikte. Die Parteien schließen sich vielmehr voneinander ab. Die Akteure behindern sich nicht durch direkte persönliche Störaktionen, vielmehr legen sie einander Prozeduren und Systemzwänge in den Weg. Die direkte Kommunikation, die Auseinandersetzungen zwischen den Parteien werden aufgegeben; es kommt zu einer „sozialen Erosion". Direkte *face-to-face*-Kontakte werden zunehmend vermieden; an ihre Stelle treten indirekte, stark formalisierte Kontaktmöglichkeiten. Die einzelnen Personen und Parteien schließen sich in sich selbst ein; Desillusionierung und Frustration machen sich breit, und es herrscht ein generelles Führungsvakuum. Kalte Konflikte sind dabei keineswegs mit latenten Konflikten zu verwechseln, da es unter der ruhigen Oberfläche zu einem umfangreichen Austausch (destruktiver) Konflikthandlungen kommen kann (GLASL 1992, S. 69, 73-77).

Es ist dabei möglich, dass ein und derselbe Konflikt zwischen *heißen und kalten Phasen* hin- und herpendelt. Bei der Analyse der Fallstudien wird in Anlehnung an GLASL auf die Unterscheidung von heißen und kalten Konflikten zurückgegriffen, ohne dass vorausgesetzt wird, dass *sämtliche* von Glasl benannten, hier nur auszugsweise wiedergegebenen Merkmale jeweils zutreffen müssen.

Psychische Faktoren bei der Eskalation von Konflikten

Eine nicht unwichtige, in Konfliktanalysen aber häufig vernachlässigte Frage ist die nach den psychischen Faktoren in sozialen Konflikten. Wie bestimmte Perzeptionen und Wahrnehmungen oft überhaupt erst die Basis für die Entstehung von Konflikten bilden, so werden umgekehrt während des Konflikts mit fortschreitender Eskalation vielfach die Wahrnehmungsfähigkeit und das Vorstellungsleben auf Seiten der Konfliktparteien verändert und beeinträchtigt (GLASL 1992, S. 34). Diese Veränderungen, die sich bei der Eskalation des Konflikts einstellen, betreffen zunächst die Perzeptionen der Konfliktparteien, die zunehmend von einer selektiven Aufmerksamkeit gekennzeichnet sein kann. Bestimmte Sachverhalte werden besonders scharf, andere überhaupt nicht wahrgenommen. Die Sicht auf sich selbst, auf die gegnerischen Personen, auf die Probleme und Vorgänge wird geschmälert, verzerrt und zunehmend einseitig. Eine *„kognitive Kurzsichtigkeit*" (ebd., S. 35f.) erfasst die Akteure, die statt an die mittelfristigen Folgen ihrer

Handlungen nur noch an das kurzfristige Behaupten denken (ebd., S. 35f.). Es fehlt zunehmend an Empathie für den Gegner und die Wahrnehmung dafür, um welche Konfliktgegenstände oder *issues* es den gegnerischen Parteien eigentlich geht.

„Die stärkste Verzeichnung tritt in den *Bildern* auf, die wir *von uns selber* und *von der Gegenpartei* haben. Die beschriebene selektive Aufmerksamkeit bewirkt, dass wir auf Dauer nur noch ein schwarz-weisses Extrembild haben. Wir sehen uns selber als fair, gutwillig, konstruktiv usw., während wir die Gegenpartei mehr und mehr nur noch als schwierig, unsachlich, aggressiv, unzuverlässig usw. erleben. Wenn der Konflikt erheblich eskaliert, dann polarisieren sich die Selbst- und Fremdbilder so weit, dass wir dem Gegner schwere moralische Mängel zuschreiben und uns selbst als Vertreter des Guten sehen. (....) Unser Vorstellen und Denken beeinflusst also das, was wir zu sehen glauben. (...) Die Konfliktparteien können [schließlich] die Welt gar nicht mehr anders wahrnehmen, als es ihren vorgefassten Meinungen entspricht“ (GLASL 1992, S. 37; Hervorhebungen im Original).

Neben der Veränderung der *Perzeptionen* und der *Gefühle* tritt in Konflikten auch eine Veränderung des *Willenslebens* auf, die sich als Erstarrung und Fixierung bemerkbar machen. Ziele und Mittel werden starr miteinander verknüpft (GLASL 1992, S. 41).

In gewisser Weise haben Konfliktgegner in interethnischen Konflikten, pointiert formuliert, „doppelt gute“ Gründe, den Konfliktgegner verzerrt wahrzunehmen, wenn sich die Mechanismen, die zu einer verzerrten Wahrnehmung und polarisierten Gefühlen aufgrund ethnisch-kultureller Differenz (Fremdheitsgefühle) führen, mit den in der Konfliktdynamik auftretenden Perzeptionsänderungen überlagern.[18]

In Vorwegnahme der Fallstudien sei angemerkt, dass die oben angesprochenen Perzeptionsänderungen in den empirischen Fallbeispielen vor allem bei *Gegnern* von Moscheebauten bzw. des islamischen Gebetsrufes beobachtet werden konnten.

2 Konfliktbehandlung, -regelung und -transformation

Begriffliche Differenzierungen

Wie im Zusammenhang mit der Frage nach der Funktionalität oder Dysfunktionalität von Konflikten dargelegt wurde, sind Konflikte nicht *per se* als positiv oder negativ, gut oder schlecht zu bewerten. Allerdings lassen sich in der Regel die im Konflikt von den einzelnen Parteien vertretenen Interessen und Positionen *ethisch bewerten* (WASMUTH 1992, S. 36), ebenso die gewählten Konflikthandlungen und die zum Einsatz kommenden Mittel. Darunter fallen auch die, zum Teil von externen Parteien unternommenen Versuche, in irgendeiner Weise den Konflikt zu beenden oder einer „Lösung“ zuzuführen. Wenn alltagssprachlich von einer „Konfliktlösung“ die Rede ist, werden damit häufig auch vorübergehende Regelungsformen gemeint, die nach

[18] Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass sich hier beide Effekte einfach in einem mechanischen Sinn additiv überlagern.

dem hier vertretenen Verständnis von Konflikten nicht als Konfliktlösungen zu bezeichnen sind. Als neutraler Oberbegriff für jegliche Konfliktintervention bietet sich dabei *Konfliktbehandlung* an (GLASL 1992, S. 17), worunter auch destruktive Formen der Konfliktintervention subsumiert werden. Der Begriff *Konfliktlösung* bliebe dabei für jene Konfliktbehandlungen reserviert, die die Quellen des Konflikts beseitigen, was voraussetzt, dass die vordem unvereinbaren Ziele der Parteien durch Intervention vereinbar geworden sind und sich die Beziehungen zwischen den Parteien normalisieren.[19]

Mit *Konfliktmanagement* lassen sich Interventionen bezeichnen, die die Dynamik destruktiver Handlungsweisen begrenzen sollen. Eine, unter Umständen vorübergehende *Konfliktregelung* legt fest, wie die Konfliktparteien in Zukunft mit dem Konflikt umzugehen haben. Sie regelt den akuten Konflikt, beseitigt aber nicht unbedingt die Konfliktursachen oder die Perzeptionen und Einstellungen bei den Konfliktparteien. Bei einer Konfliktverwaltung als spezifischer Ausprägung der Konfliktregelung bleibt der Grunddissens bestehen (MEYER 1997, S. 257). Die institutionalisierte Form der Konfliktaustragung vor Gericht endet in der Regel mit einer Konfliktregelung und ist durchaus ambivalent: Einerseits kann sie zu einer Versachlichung der Problembezüge führen,[20] andererseits werden vor Gericht im wesentlichen nur die juristisch relevanten Aspekte angesprochen: Der Konflikt wird teilweise verlagert, bestimmte Konfliktursachen werden unter Umständen geleugnet – sofern das Gericht sie nicht in irgendeiner Weise thematisiert – und entziehen sich damit einer Bearbeitung.[21] Idealerweise führt eine Konfliktregelung zu einem *modus vivendi*, der es allen Konfliktparteien ermöglicht, mit dem Konflikt zu leben, mindestens in Form eines *Kompromisses*, besser in Form einer umfassenden Konflikttransformation.

Eine destruktive Form der Konfliktbehandlung ist zum Beispiel die Konfliktunterdrückung, bei der durch den Einsatz von Machtmitteln die offene Austragung eines Konflikts verhindert wird. Die Austragung eines Konflikts kann auch in andere Bereiche verschoben werden; die ursprünglichen Faktoren für den Ausbruch des Konflikts treten dabei in den Hintergrund, und/oder die freiwerdenden Aggressionen werden auf ein anderes Objekt gerichtet (GLASL 1992, S. 20).

Konflikttransformation als Form der Konfliktbehandlung

Wenn eine Konfliktregelung eine, in gewisser Weise vorläufige Partiallösung eines Konflikts darstellt, so erhebt sich die Frage nach den Charakteristika einer umfassenden Konfliktlösung oder genauer Konflikttransformation. Nach GALTUNG soll eine solche Transformation alle „Seiten“ eines Konflikts umfassen, die im Konfliktdreieck benannt werden: sowohl den Bereich der Handlungen, als auch

19 GLASL 1992, S. 19; GALTUNG 1975, S. 112.

20 Vgl. GIESEN (1993, S. 104), der in einem Übergang von anderen Konfliktarten zu Norm- bzw. Regelkonflikten eine solchen Rationalisierung von Problembezügen gegeben sieht.

21 Vgl. dazu die gerichtlichen Auseinandersetzungen in den Fallstudien Bobingen und Lünen.

den Bereich der Einstellungen/Perzeptionen sowie den Bereich der Widersprüche in Bezug auf die vordem unvereinbaren Ziele.[22] Um die bisher als unvereinbar scheinenden Ziele wieder kompatibel zu machen, bedarf es mitunter eines hohen Maßes an *Kreativität*. Ein Konflikt ist für Galtung damit immer auch eine intellektuelle und emotionale Herausforderung für die Konfliktparteien (1975, S. 115). Eine Veränderung der Einstellungen und Perzeptionen der Konfliktparteien setzt voraus, dass die Konfliktparteien *Empathie*, ein Einfühlungsvermögen, entwickeln und damit die spezifischen Beweggründe anderer Konfliktparteien verstehen lernen. Was die Handlungsebene betrifft, ist es notwendig, dass die Konfliktparteien auf destruktive Handlungen und Verhaltensweisen verzichten, also zu, im weiteren und umfassenden Sinn, *Gewaltfreiheit* finden und sich auf gewaltfreie Aktionen beschränken. Eine solche Gewaltfreiheit umfasst nach Galtung nicht nur die Abwesenheit *direkter*, physischer und psychischer, sondern auch von *struktureller* und sogenannter *kultureller Gewalt.*[23] Der Begriff der Gewaltfreiheit ist dabei für Galtung nicht nur negativ definiert; er lässt sich auch positiv füllen und charakterisieren.

Eine umfassende Konflikttransformation beinhaltet nach GALTUNG also Gewaltfreiheit (in Bezug auf das Handeln und Verhalten), Empathie (zur Veränderung der Perzeptionen und Einstellungen) und Kreativität, um die Widersprüche in den Zielen und Interessen der Konfliktparteien zu überwinden. Damit spiegelt sich die Konflikttransformation in allen drei Seiten des Konfliktdreiecks wider. Wie der Konflikt im triadischen Konfliktmodell auf jeder „Seite“ des Konflikts beginnen kann, so kann auch ein Transformationsprozess auf jeder Seite einsetzen – idealerweise in allen drei.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob eine solche Konflikttransformation, insbesondere die Überwindung der Interessensgegensätze, des Widerspruchs, immer möglich sein wird. GALTUNG (1998a) betont dabei im Rückgriff auf Mahatma Gandhi den Wert eines gelungenen *Kompromisses*, der mitunter auch dann vorzuziehen ist, wenn eine Partei im konkreten Konfliktfall einen „Sieg auf der ganzen Linie“ durchsetzen könnte. Durch einen Kompromiss wird die Basis für ein besseres Zusammenleben der Konfliktparteien nach dem Ende des Konflikts gelegt; die Konfliktfolgen werden damit bedacht.[24] Bestimmte Fragen sind allerdings nicht einem Kompromiss zugänglich.[25] So sind die Grundbedürfnisse nach Sicherheit, Identität und Anerkennung nicht verhandlungs- und kompromissfähig (HOFFMAN

22 Zu den folgenden Ausführungen vgl. GALTUNG 1998b, S. 191f.

23 Zur Kritik an Galtungs Konzept der *strukturellen Gewalt* vgl. zum Beispiel MEYER 1997, S. 26. Ungeachtet der Fragen der Schwierigkeit der Operationalisierung struktureller Gewalt und der Abgrenzung zu jeglichen, immer auch durch Zwänge bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, bleibt der heuristische Wert des Begriffs gegeben. Unter *kultureller Gewalt* versteht Galtung jene Aspekte der Kultur (einschließlich Religion, Wissenschaft, Sprache und Kunst), die geeignet sind, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen und zu legitimieren (GALTUNG 1998a, S. 342).

24 Eine negative Sicht des Kompromisses vertrat Galtung übrigens 2001 auf einem Seminar in Trier, vgl. Paulinus, 10.6.2001 (Autor: Tobias Wilhelm): „Frieden ohne Kompromisse“.

25 GALTUNG 1998a, S. 208.

1997, S. 216), wohl aber die konkreten Formen, in denen nach Sicherheit, Anerkennung, Identität etc. gesucht wird. Kritisch hinterfragt werden muss z.B. das spezifische, verengte Verständnis von Identität, wenn etwa, in Bezug auf das Thema dieser Arbeit, die pure Errichtung einer Moschee im eigenen Stadtteil als identitätsbedrohend dargestellt oder real erlebt würde.

Konfliktinterventionen als Verfahren der Konfliktbearbeitung

Im folgenden sollen einige Stichworte bezüglich Verfahren und Ansätze der konstruktiven Konfliktbearbeitung gegeben werden. Im Resümee der Arbeit wird die Fragestellung der konstruktiven Konfliktbearbeitung in Bezug auf Moschee-Konflikte erneut aufgegriffen und versucht, vor dem Hintergrund der Fallstudienergebnisse einige Antworten zu skizzieren.

Versuche zu einer konstruktiven Bearbeitung können von einer der Konfliktparteien oder von einer externen Partei durchgeführt werden. Dabei sind kritisch auch die jeweiligen Eigeninteressen externer Parteien zu hinterfragen. Man kann eine *präventive* Konfliktbehandlung im Vorfeld und eine *kurative* Behandlung während bzw. nach einem akuten Konflikt unterscheiden. Die Konfliktbearbeitung zielt dabei idealiter auf die jeweiligen Perzeptionen, Handlungen der Konfliktparteien wie auf die Möglichkeiten, durch Transzendierung oder zum Beispiel durch Kompromisse die Widersprüche in den Zielen der Akteure aufzulösen. Der Versuch einer konstruktiven Konfliktbearbeitung mit dem Ziel einer allseits akzeptablen Konfliktregelung oder Transformation stellt mitunter hohe Anforderungen an die Fähigkeit zur Empathie sowie die Kreativität einer externen Partei.

Die *Transzendierung* zielt dabei auf kreative Lösungen, die bei einer konventionellen Betrachtung des Konflikts erst einmal nicht im Blickfeld der Akteure erscheinen.[26] Die Transzendierung stellt damit eine *win-win*-Situation her, bei der sämtliche Parteien gewinnen, statt dass – wie bei einem sogenannten Nullsummenspiel – der Gewinn einer der Parteien durch einen Verlust beim Konfliktgegner erkauft wird. *Kompromisse* stellen einen Ausgleich der Interessen her. Wenn sie mit *Paketlösungen* verbunden sind, bei der einer Partei der Verzicht in einem Punkt durch einen Zugewinn in einem anderen Punkt in Aussicht gestellt wird, können auch solche Kompromisse zu *win-win*-Situationen führen.

Ein möglicherweise vielversprechender Ansatzpunkt ist der, dass sich auf die eigentlichen *Interessen*, nicht auf die jeweiligen *Positionen* der Konfliktgegner bei der Konfliktbearbeitung konzentriert wird.[27] Ein Beispiel: Bei Moschee-Konflikten können Anwohner zum Beispiel ein (legitimes) Interesse nach Ruhe und

26 GALTUNG gibt für einen einfachen Konflikt ein anschauliches Beispiel: Ein Paar plant einen gemeinsamen Urlaub; er möchte lieber in die Berge, in die Alpen, sie hingegen an den Strand, an die dänische Küste. Ein *Kompromiss* könnte so aussehen, dass zunächst ein kürzerer Urlaub in den Bergen verbracht wird, anschließend ein zweiter Urlaub am Strand (oder umgekehrt). Eine Variante der *Transzendierung* könnte darin liegen, stattdessen zu einem Ort zu fahren, wo es zugleich Berge wie Meeresstrand gibt, etwa Taormina auf Sizilien (GALTUNG 1998a, S. 181).

weitgehend ungestörtem Wohnen haben. Möglicherweise werden sie nun die Position formulieren, dass (am vorgesehenen Standort) keine Moschee errichtet werden soll. Unter Umständen lassen sich aber am Standort städtebauliche Lösungen finden, die zum Beispiel den entstehenden Verkehrslärm reduzieren, so dass dem eigentlichen Interesse der Anwohner einigermaßen entsprochen wird.

Selbstverständlich gibt es für die Bearbeitung von Konflikten keine Patentrezepte (MEYER 1997, S. 15). Neben der Kenntnis des konkreten Falls und seiner Hintergründe – dazu gehört mitunter auch die Kenntnis ähnlich gelagerter Konfliktkonstellationen – wird ein allgemeines Wissen um konstruktive Konfliktbearbeitung hierbei hilfreich sein. Interventionen externer Parteien zur Konfliktbearbeitung haben aber solange nur geringe Aussichten auf Erfolg, wie eine Partei von der bestehenden Situation und der Austragung des Konflikts mehr als von seiner Lösung profitiert (HOFFMAN 1997, S. 222). Eine konstruktive Konfliktbearbeitung vollzieht sich in der Regel nicht in einem punktuellen Ereignis, sondern in einem länger währenden Prozess, wenn es etwa um eine Veränderung verzerrter Sichtweisen auf die Konfliktgegner, also der Fremdbilder geht. Dieser *Prozesscharakter* konstruktiver Konfliktbearbeitung verträgt sich dabei nur bedingt mit dem Interesse von Konfliktparteien, ihre Ziele möglichst zügig umzusetzen, also zum Beispiel bei raumbezogenen oder städtebaulichen Konflikten, das jeweilige Bauvorhaben möglichst schnell zu realisieren und genehmigen zu lassen. Hier eröffnet sich eine Diskrepanz zwischen einem kurzen, primär sachorientierten Konfliktmanagement und einer Bearbeitung der grundlegenden Differenzen und Wahrnehmungsprobleme zwischen den Parteien (vgl. ROPERS 1997a, S. 236).

Mediationsverfahren, auch informelle Mediation/Vermittlung, oder „Problemlösungsworkshops“ können zur Konfliktbearbeitung unter Umständen hilfreich sein.[28] GALTUNG empfiehlt, im allgemeinen Konfliktparteien bei weit eskalierten Konflikten nicht zu früh an einen gemeinsamen Tisch zu bringen, sondern erst getrennt mit den Parteien Gespräche zu führen und so zwischen beiden zu vermitteln. Nur nach guter Vorbereitung, praktisch gegen Ende eines Vermittlungsprozesses, macht bei eskalierten Konflikten eine solche direkte Begegnung der Gegner einen Sinn (GALTUNG 1998b, S. 194).

27 ROPERS 1997a, S. 236. Ähnlich GLASL (1992, S. 41), der analog die Trennung der häufig starren Verknüpfung von Zielen (Interessen) und Mitteln für eine konstruktive Konfliktbearbeitung empfiehlt.

28 Zu Konfliktinterventionen generell vergleiche GLASL 1992; GALTUNG 1998a, S. 187-210, zu Problemlösungsworkshops HOFFMAN 1997, zu solchen bei ethnopolitischen Konflikten ROPERS 1997a, S. 236f.

3 Raumbezogene Konfliktaspekte

Vorbemerkung: Inhaltliche Aspekte von Moschee-Konflikten

Die untersuchten moscheebezogenen Konflikte weisen sowohl Aspekte von raumbezogenen und insbesondere von städtebaulichen Konflikten, als auch von ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Konflikten auf (Abb. 6-4). Ein Ziel der Darstellung der Konfliktabläufe und der weiteren Analyse und Interpretation der Fallstudien ist es dabei, aufzuzeigen, *wie* sich die einzelnen Dimensionen überlagern und im Konfliktprozess ineinander greifen. Überlappungen und Interdependenzen ergeben sich sowohl auf der Motiv-Ebene, als auch auf der diskursiven Ebene und der Handlungsebene der Konflikte. Auch für eine konstruktive Konfliktbearbeitung ist eine Beachtung dieser drei inhaltlich-thematischen Konfliktdimensionen von Belang. In einigen Fallstudien ließen sich zudem – im engeren Wortsinne – soziale Konfliktaspekte herausarbeiten (vgl. Fallstudie Duisburg).

In den folgenden Kapiteln werden entsprechende Ansätze vorgestellt, die einen wissenschaftlichen Zugriff auf die genannten inhaltlichen Konfliktaspekte ermöglichen und damit eine fundierte Rekonstruktion der Fallstudien erlauben.

Raumbezogene Fragestellungen bei Moschee-Konflikten

Moscheebezogene Konflikte weisen in mehrerer Hinsicht einen Bezug zu raumorientierten Fragestellungen auf:

- Zum einen erscheinen die hier untersuchten moscheebezogenen Konflikte selbst als raumbezogene Konflikte, in denen es um die Nutzung und Gestaltung eines Grundstücks und/oder um die reale oder vermeintliche veränderte Prägung eines Wohnquartiers oder Stadtteils geht.

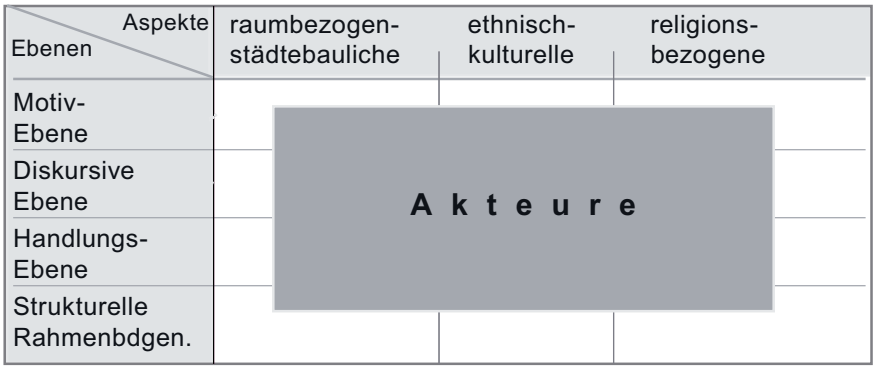


Abb. 6-4: Inhaltliche Aspekte/Dimensionen und Ebenen von Moscheekonflikten

In einigen Konfliktfällen lassen sich auch andere inhaltliche Aspekte ausweisen, etwa i.e.S. des Wortes „soziale“ Konfliktaspekte. Baurechtliche Konfliktaspekte lassen sich teilweise unter die städtebaulichen subsumieren.

- Zum anderen verlaufen moscheebezogene Konflikte innerhalb von Stadt- (oder Gemeinde-)Gesellschaften, die man als territorial definierte Gesellschaftsausschnitte begreifen kann. Hier interessieren nicht zuletzt Fragen, wie sich unterschiedliche Stadtstrukturen und kommunale Soziokulturen in den Konflikten widerspiegeln.
- Schließlich lassen sich in moscheebezogenen Konflikten häufig kulturräumliche Diskurse und die Thematisierung der eigenen Lebenswelt feststellen, die es zu analysieren und interpretieren gilt.

Damit ist bereits jetzt festzuhalten: „Die" räumliche Dimension von Moschee-Konflikten gibt es nicht, stattdessen lässt sich ein ganzes Bündel raumbezogener Fragestellungen ausmachen. Hintergrundfolien zu deren Erfassung sind die Forschungsansätze der Sozialgeographie bzw. der Politischen Geographie.

3.1 Raumbezogene Konflikte als Forschungsgegenstand der Politischen Geographie

Raumbezogene Konflikte sind ein zentrales Forschungsgebiet der Politischen Geographie (vgl. OßENBRÜGGE 1983). Das Forschungsinteresse reicht dabei von Konflikten zwischenstaatlicher Dimension bis hin zu Konflikten auf der lokalen Ebene einzelner Standorte oder Stadtteile (OßENBRÜGGE/SANDNER 1994, S. 682). Neuere deutschsprachige Forschungsarbeiten mit kommunalem oder regionalem Fokus beschäftigten sich dabei thematisch zum Beispiel mit der Interaktion verschiedener Akteursgruppen beim Flächenrecycling ehemaliger Industriestandorte (HÖHMANN 1999; 2000) oder mit den Interessens- und Machtkonflikten bei kommunalen Gebietsreformen der sechziger und siebziger Jahre (REUBER 1999; 2000a). SOYEZ (1985) untersuchte das Thema Ressourcenverknappung und Konflikt am Beispiel des mittelschwedischen Industriegebiets. Die Verwendung diskursiver Strategien in raumbezogenen Ökonomie-Ökologie-Konflikten thematisierten KÖRNER und PILGRIM (1998) anhand des geplanten Flughafenausbaus in Frankfurt am Main. WOLKERSDORFER (2000) wählte einen vergleichbaren Ansatz zur Rekonstruktion des Konflikts um das sorbische Dorf Horno aus, dessen Bewohner aller Voraussicht nach dem Braunkohletagebau in der Niederlausitz weichen müssen. Ein Konflikt um die Nutzung einer marokkanischen Moschee in Dietzenbach (Rhein-Main-Gebiet) und die Standortsuche für eine Ersatz-Moschee wurde von BÜCHNER in zwei Aufsätzen (1998; 2000) thematisiert. Zwischen der hier vorliegenden Studie und dem Beitrag von BÜCHNER (2000) ist eine Konvergenz feststellbar im Hinblick auf die theoretische Fundierung einer „geographischen Konfliktforschung" in einer handlungstheoretisch orientierten Politischen Geographie.

Die für den deutschen Sprachraum wegweisende Grundlagenarbeit von OßENBRÜGGE (1983) sah in einer raumökonomischen Perspektive vor allem in der Verknappung der Verfügbarkeit über die Ressource Raum eine Hauptursache raumbezogener Konfliktpotentiale (OßENBRÜGGE 1983, S. 35). In den vergangenen Jahren lässt sich unter anderem eine Neuorientierung politisch-geographischer

Arbeiten in Richtung einer handlungstheoretischen sozialwissenschaftlichen Fundierung feststellen,[29] welche häufig mit einer Bezugnahme auf konstruktivistische und/oder diskursorientierte Ansätze einhergeht.[30] Der erkennbare Theorienpluralismus innerhalb der Politischen Geographie lässt sich dabei nicht nur als Mangel im Sinne fehlender Einheitlichkeit, sondern auch als Bereicherung begreifen (DÜRR/WOOD 2000, S. 8).

Für DÜRR und WOOD (2000, S. 5) ist die konfliktbezogene Politische Geographie Teil einer interdisziplinären (Friedens- und) Konfliktforschung, in der sich auch die hier vorliegende Studie verortet sehen will. Auffallend ist, dass in neuere deutschsprachige Arbeiten der Politischen Geographie zwar zahlreiche, und im Ergebnis äußerst fruchtbare Theorieimporte aus den benachbarten Sozialwissenschaften einflossen, dabei der Forschungszweig der allgemeinen Friedens- und Konfliktforschung aber kaum rezipiert wurde und weitgehend unberücksichtigt blieb.

Fragt man nach den Ursachen für diese bisher zurückhaltende Rezeption der Friedens- und Konfliktforschung in der deutschsprachigen Politischen Geographie, so ist zu bedenken, dass es in den achtziger und frühen neunziger Jahren an leicht zugänglichen, den aktuellen Forschungsstand darstellenden Gesamtübersichten zur Friedens- und Konfliktforschung im deutschsprachigen Raum weitgehend fehlte, wenn man einmal von der Darstellung bei GIESEN (1993) absieht, welche zwar in vielen Punkten gelungen ist, aber eben nur *einen*, gerade aus Sicht einer „kritischen" Friedens- und Konfliktforschung nicht ganz repräsentativen Zugang zu konflikttheoretischen Ansätzen herstellt. Dieser Mangel wurde erst mit der „Marburger Reihe" zur Friedens- und Konfliktforschung geschlossen (IMBUSCH/ZOLL 1999, BONACKER 1996, MEYER 1997, GALTUNG 1998a).

Demgegenüber versucht die hier vorliegende Arbeit, explizit auf Ansätze der Friedens- und Konfliktforschung zurückzugreifen. Der auf die gesellschaftliche Praxis zielende Charakter von Friedens- und Konfliktforschung deckt sich dabei mit der „aufklärerischen Absicht" (DÜRR/WOOD 2000, S. 7) neuerer Arbeiten zur Politischen Geographie und den Zielen einer „engagierten" Geographie.

3.2 Raumbezogene Konflikte und Raumnutzungskonflikte

Konflikte um die Errichtung oder den Ausbau von Moscheen sind (auch) Raumnutzungskonflikte, in denen sich zum Beispiel die Interessen und Positionen der Moscheevereine auf der einen und diejenigen von Anwohnern auf der anderen Seite gegenüberstehen. Dabei machen Anwohner zum Teil ihre mit dem Moscheebau konfligierenden Eigeninteressen geltend (etwa nach ungestörtem Wohnen, ohne zusätzlichem Lärm durch an- und abfahrende Pkws der Moschee-Besucher aus-

29 REUBER 1999; 2000a, mit Bezugnahme auf WERLEN 1988; 1997; ähnlich HÖHMANN 1999.

30 Hierzu siehe z.B. WOLKERSDORFER 2000. Zu einer Übersicht zur gegenwärtigen Forschungsausrichtung in der deutschsprachigen Politischen Geographie vgl. DÜRR/WOOD 2000 und REUBER 2000b.

gesetzt zu sein). Zum Teil reklamieren Anwohner für sich auch, allgemeingültige Werte zu vertreten (etwa im „Kampf“ gegen islamischen Fundamentalismus). Dabei kommt es mitunter zu solchen Protestformen und Konflikthandlungen, wie sie insbesondere aus umweltbezogenen Konflikten bekannt sind (Formierung von Bürgerinitiativen, Durchführen von Unterschriftensammlungen etc.). Die Anwohner haben dabei in der Regel selbst keine Verwertungsinteressen am infrage kommenden Bau-Grundstück, sondern wollen entweder den Status quo erhalten oder eine bauliche Nutzung durchsetzen, die sie nicht als störend empfinden.[31] Neben Anwohnern können auch die jeweilige Stadtverwaltung oder politische Parteien als Konfliktgegner von Moschee-Gemeinden auftreten, die unter anderem städtebaulich gegen den Bau oder die Erweiterung einer Moschee argumentieren können.

Sowohl staatliche Stellen und städtische Verwaltungen als auch die jeweiligen Bauherren werden ein Interesse daran haben, das Potential für konflikthafte Auseinandersetzungen um Bauvorhaben und Standorte, die sie unterstützen, möglichst gering zu halten. Deshalb werden sie tendenziell auf jene Standorte ausweichen wollen, bei denen mit Störungen im Planungsablauf durch manifeste Konfliktformen am wenigsten zu rechnen ist, idealerweise auf sogenannte *Konfliktkostenminimalpunkte* (SOYEZ 1985), die man – etwas gelöster von der ursprünglichen Metapher in Bezug auf einen Begriff der frühen Industriegeographie – heute als Konfliktkostenminimalstandorte bezeichnen könnte. Dazu gehören im städtischen Kontext zum Beispiel peripher gelegene Baugebiete, insbesondere Gewerbegebiete,[32] in einem regionalen Kontext (bei der Planung von Großkraftwerken, Müllverbrennungsanlagen etc.) ebenfalls abseitig gelegene, dünnbesiedelte Gemeinden. Konfliktkostenminimierung ist in der Realität natürlich nur einer der Faktoren, der bei der Standortwahl eine Rolle spielt – und diesem soll, um Missverständnissen vorzubeugen, keineswegs hier das Wort geredet werden etwa in dem Sinne, dass z.B. für Moscheebauten das Ausweichen in Gewerbegebiete empfohlen würde.[33] In dem folgenden Abschnitt zu städtebaulichen Konflikten – einer Sonderform raumbezogener Konflikte – werden diese Ausführungen weiter konkretisiert. Neben Interessens- und Standortkonflikten bei der Raumnutzung (vgl. OßENBRÜGGE 1983, S. 33) können beispielsweise auch Fragen der *symbolischen Aneignung von Räumen* im Mittelpunkt raumbezogener Konflikte der lokalen Ebene stehen (vgl. dazu Kap. 6.3.5).

31 Eine Ausnahme in den untersuchten Fällen bildet hier eine kurzzeitig auftretende Anwohnerinitiative in Gladbeck, die sich gegen die Bebauung des infrage kommenden Grundstücks unter anderem mit dem Argument wandte, dass die Brachfläche von Kindern zum Spielen genutzt würde. Insofern wurde hier ein alternativer Nutzungsanspruch formuliert, nämlich der Erhalt der Brachfläche als (informeller) Spielplatz.

32 Anders stellt sich die Situation dar, wenn aufgrund der Naturausstattung, der ökologischen oder Naherholungsbedeutung des vorgesehenen Bauplatzes oder seiner Umgebung Konflikte vorprogrammiert sind.

33 Zur normativen städtebaulichen Fragestellung, „wohin“ Moscheebauten gehören, vgl. Kap. 5.3.

3.3 Städtebauliche Konflikte

Städtebauliche Konflikte können als eine spezielle Form raumbezogener Konflikte begriffen werden, die sich zunächst durch die städtische Dimension, die spezifische Fragestellung oder den konkreten Konfliktgegenstand, aber auch durch die spezifischen Verfahrensabläufe, die Auswahl potentieller Konfliktparteien und die bis zu einem gewissen Grade vorgegebenen, institutionalisierten Konfliktregelungsmechanismen auf der Grundlage des Baurechts auszeichnen. Gegenstand städtebaulicher Konflikte sind konfligierende Interessen bezüglich der Nutzung, Bebauung und Gestaltung bestimmter Grundstücke oder größerer Areale (Baugebiete bis hin zu gesamtstädtischen Planungen) sowie die mit bestimmten Nutzungen verbundenen, von Dritten als störend empfundenen, bestehenden oder erwarteten „externen Effekte". Darunter fallen unter anderem die Abgas- und Lärmemissionen oder Verkehrsprobleme im fließenden oder ruhenden Verkehr, die durch bestimmte Ansiedlungen induziert oder durch eine geplante Ansiedlung erwartet oder befürchtet werden. In moscheebezogenen Konflikten können darüber hinaus die Frage nach dem Einfügen des Baus in die Umgebung oder etwaige Veränderungen des Ortsbildes thematisiert werden. Während Konfliktgegner von Moscheebauten in den Fallstudien teilweise den Bau als eine angebliche Beeinträchtigung des Stadtbildes darstellten, könnte umgekehrt argumentiert werden, dass dieser eher zu einer *Aufwertung* des Ortsbildes führe.[34]

Potentielle Konfliktgegner bei städtebaulichen Konflikten sind zum einen die möglichen Bauherren (z.B. gewerbliche Investoren, öffentliche Bauträger, Vereine und Verbände), zum anderen Anwohner, Nachbarn oder Bewohner der weiteren Umgebung sowie Organisationen, die andere Ziele und Werte als der jeweilige Bauherr in Bezug auf die Nutzung der Fläche vertreten. Darüber hinaus sind die zuständigen Ämter und Behörden sowie die Fraktionen in den Stadt- und Gemeinderäten in den Konflikt involviert und bilden unter Umständen Konfliktparteien, etwa als halbparteiliche[35] Gruppen, als Unterstützer oder auch als Konfliktgegner des Bauherren.

Analytisch lassen sich zunächst grob zwei Arten unterschiedlicher Motive benennen, die zur Ablehnung eines Bauvorhabens oder einer städtebaulichen Planung führen können:

- Zum einen können Nachbarn und Bewohner ihre *persönlichen Eigeninteressen* durch die Planung berührt sehen, vor allem in ihren Bedürfnissen nach ruhigem, ungestörtem, „gesundem", belästigungsfreiem und „sicherem" Wohnen. Entsprechende Belästigungen und Beeinträchtigungen können in Abgas- und Lärmemissionen gesehen werden, letztere auch infolge zusätzlichen Verkehrs. Neben Industrie- und Gewerbebetrieben können auch soziale Infrastruktureinrichtungen

[34] Eine solch offensive städtebauliche Argumentation zugunsten von Moscheebauten wurde in den hier untersuchten Fallstudien nur ansatzweise vorgefunden, ist aber, in Bezug auf viele Moscheebauten in Deutschland, nicht unberechtigt.

[35] Vgl. ROPERS 1997a, S. 200.

als störend empfunden werden: Einrichtungen, die in der Regel sogar prinzipiell auch von den Planungsgegnern als notwendig anerkannt werden, aber eben nicht in der eigenen Nachbarschaft: „Nicht bei uns", *„not in our street"* wären entsprechende plakative Schlagworte. Unter solche unerwünschten Einrichtungen fallen potentiell Alten-, Behinderten- und Asylbewerberheime, Krankenhäuser, psychiatrische und forensische Kliniken, Justizvollzugsanstalten – und eben auch Moscheen. Gerade in den „gut situierten Wohngegenden" dürften Anwohner ein hohes Interesse daran haben, sich solche „unerwünschten" Einrichtungen und deren Besucher fernzuhalten, zumal ein teuer erkauftes Charakteristikum, eine „Situationsrendite" (BOURDIEU) dieser Wohngegenden eben die Ferne zu solchen unerwünschten Dingen und Personen darstellt.[36] – Zur Erfassung der Handlungsstrategien der in solchen raumbezogenen Interessenskonflikten agierenden Anwohner dürften Rational-Choice-Ansätze als sozialwissenschaftliche Theorieangebote, die den individuellen Eigennutzen der Akteure betonen, bis zu einem gewissen Grade geeignet sein.[37]

- Neben den nachbarschaftlichen Eigeninteressen können bei raumbezogenen und städtebaulichen Konflikten die Konfliktparteien, gerade auch die Gegner einer Ansiedlung oder Planung, bestimmte *allgemeinere Interessen, Werte, Normen, Überzeugungen oder Ideologien* vertreten und in Bezug auf die konkrete Planung artikulieren. Das ist in den „klassischen" Konflikten zwischen ökonomischen Interessen und ökologischen Zielen der Fall, in denen etwa die Gegner einer Ansiedlung deren Verschmutzungspotential oder den durch die Planung bedingten Landschaftsverbrauch, den Verlust als wertvoll erachteter Freiflächen, thematisieren. Konfliktgegner können dabei sowohl räumlich unmittelbar Betroffene sein, als auch Akteure und Organisationen, die sich aus weiterer Entfernung in den Konflikt einklinken und einen Bezug zum jeweiligen Konfliktgegenstand haben (z.B. Umwelt- und Naturschutzverbände). Für die Erfassung der Ziele, Motive und Handlungen dieser Akteursgruppen sind Rational-Choice Ansätze m. E. nur bedingt oder gar nicht geeignet, da die Akteure sich nur zum Teil von ihren Eigeninteressen, sondern darüber hinaus von Werten, Normen, Überzeugungen, unter Umständen auch von irrationalen Motiven leiten lassen.

In umweltbezogenen städtebaulichen Konflikten lässt sich beobachten,[38] dass sich beide Motivarten, die hier analytisch getrennt beschrieben wurden, in vielerlei Hinsicht vermischen:

- Eine gewisse räumliche Betroffenheit durch eine Planung führt unter Umständen dazu, dass bei Personen allgemeine Werteinstellungen, Überzeugungen und Orien-

36 Die Situationsrendite stellt eine Form der von BOURDIEU so bezeichneten Lokalisationsprofite dar (BOURDIEU 1991, S. 31), vgl. auch DANGSCHAT 1998, S. 35.

37 OßENBRÜGGE 1984, S. 25; vgl. generell REUBER 1999; WERLEN 2000, S. 324-326.

38 Ich beziehe mich hier als Erfahrungshintergrund auch auf meine eigene beobachtende Teilnahme in entsprechenden Initiativen.

tierungen, die bisher (latent) vorhanden waren, aktiviert werden und zu Handlungen, zum Beitritt zu einer Konfliktpartei, führen.
- Umgekehrt können räumlich unmittelbar Betroffene, die sich aus Partikularinteressen gegen eine städtebauliche Planung engagieren, diskursiv für sich die Vertretung allgemeiner Werte und Überzeugungen, des Gemeinwohls in Anspruch nehmen und diesen Gestus mit der Zeit unter Umständen auch verinnerlichen.

Es stellt sich die Frage, inwieweit bei Moschee–Konflikten, die in einem ethnisch-kulturellen statt einem umweltbezogenen Horizont gesehen werden müssen, ähnliche Phänomene auf Seiten der Moschee-Gegner wie auch auf Seiten der Befürworter einer Moschee zu beobachten sind. Unter diesem Aspekt können insbesondere die Fallstudien zu Lünen und Duisburg gelesen werden.

Eine wichtige Stellung in städtebaulichen Konflikten nimmt die jeweilige *Verwaltung*, insbesondere die jeweilige Verwaltungsspitze und in zweiter Linie die Planungs- und Baurechtsämter der Kommunen (und unter Umständen der Landkreise) ein. Ihre Positionierung im Konflikt wird den Konfliktverlauf beeinflussen. Die Verwaltungsmitarbeiter können sich als quasi „neutrale" Umsetzer rechtlicher Bestimmungen sehen, sich bestimmte städtebauliche Prinzipien, Planungsgrundsätze und –philosophien zu eigen machen oder sich auch als Anwalt verschiedener Interessen verstehen – sei es einer explizit artikulierten oder einer angenommenen Mehrheitsmeinung, sei es als Anwalt marginalisierter Werte oder von Minderheitengruppen, die in der räumlichen Planung in der Regel benachteiligt zu werden drohen (*advocacy planning*).[39] Dabei sind die Verwaltungsmitarbeiter Vorgaben und Einflussnahmen aus dem politischen Raum ausgesetzt, wie sie umgekehrt planerische Entscheidungen der kommunalen Räte beeinflussen können. In allen Fallstudien wird dabei die wichtige Rolle des *Stadtrats*, der örtlichen Parteiführungen und der Stadtspitzen erkennbar.

Für den Konfliktverlauf bedeutsam ist selbstverständlich auch das Agieren des *Bauherren*, im Falle moscheebezogener Konflikte der Moscheevereine. Ihr Vorgehen, ihre Art der Kommunikation gegenüber Parteien und Bauverwaltung, aber auch gegenüber der Öffentlichkeit wird den Verlauf mit beeinflussen.

In Bezug auf den Konfliktgegenstand, die inhaltliche Seite des Konfliktes, lassen sich mehrere Arten städtebaulicher Konflikte unterscheiden:

Ein Bauvorhaben oder eine städtebauliche Planung kann *grundsätzlich* zur Disposition stehen bzw. umkämpft werden, oder es bestehen mindestens zwei grundsätzlich unterschiedliche Nutzungsansprüche und –interessen gegenüber einem bestimmten Grundstück bzw. einer Fläche.

Möglicherweise entzündet sich ein Konflikt aber nur um *bestimmte Aspekte* eines Bauvorhabens, etwa um die Regelung des zuführenden oder ruhenden Verkehrs, die von dem Objekt ausgehenden Lärmemissionen oder auch um gestalterische und

[39] Zu planerischen Rollenverständnissen, insbesondere auch zu *advocacy planning*, vgl. z.B. SCHIEWER 1999.

ästhetische Fragen wie die der Einfügung des Bauvorhabens in die nähere Umgebung. Bei moscheebezogenen städtebaulichen Konflikten könnten sich demnach auch Auseinandersetzungen um die Gestaltung eines Baukörpers ergeben, der in Mitteleuropa noch keine lange Tradition hat, sondern die Betrachter mit „fremden" Bauformen konfrontiert.

Grundlegend zur Regelung städtebaulicher Konflikte ist das *Baurecht*, im Falle der Bundesrepublik also vor allem das Baugesetzbuch, die ergänzenden Verordnungen sowie die von Bundesland zu Bundesland differierenden Landesbauordnungen. Dabei darf das Baurecht nicht losgelöst von den übrigen Gesetzen und Normen, insbesondere den verfassungsmäßigen Grundsätzen, betrachtet werden; es ist vielmehr in die Gesamtheit der Rechtsordnung eingebettet. Bei moscheebezogenen Konflikten ist potentiell das verfassungsmäßige Grundrecht auf Religionsfreiheit und die Gewährleistung des Grundrechts auf freie Religionsausübung relevant (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG), wobei diese Grundrechte nicht nur für deutsche Staatsbürger, sondern auch für die in Deutschland lebenden Ausländer gelten.[40]

3.4 Die kommunale Ebene als Rahmen moscheebezogener Konflikte

Moschee-Konflikte ereignen sich im mesosozialen Raum. Damit wird ein weiterer, zumindest impliziter räumlicher Bezug moscheebezogener Konflikte deutlich. Sie finden innerhalb von *Kommunen* statt, die man als über ein Territorium definierte Gesellschaftsausschnitte und zugleich Staatssegmente betrachten kann, mit ihren spezifischen Institutionen und Organisationen, Regelungsmechanismen, Zuständigkeiten und Netzwerken. Ein moscheebezogener Konflikt ist in diesem Sinne immer auch eine Anfrage an sowie ein Produkt der städtischen Gesellschaft und ihrer Organisationen und Institutionen. Einer der auch in den Fallstudien aufgegriffenen Fragenkomplexe ist der nach dem Zusammen- und Gegeneinanderspielen der auf verschiedenen räumlichen Ebenen lokalisierten Personen und Organisationen. Dabei lassen sich die Quartiers-, die Stadtteil- und die gesamtstädtische Ebene innerhalb des „Systems Stadt" unterscheiden. Mit den *räumlichen Teilebenen* (Quartier, Stadtteil, Gesamtstadt) können in erster Näherung auch bestimmte gesellschaftliche Subsysteme korreliert werden, mit zwar ineinandergreifenden, aber unterschiedlichen Strukturen, Soziokulturen und Regelungsmechanismen. Die Differenzierung von Stadtteil- und Gesamtstadtebene ist in dieser Studie insbesondere für den großstädtischen Konflikt in Duisburg potentiell interessant, in zweiter Linie für die Konflikte in den Mittelstädten Gladbeck und Lünen.

Entsprechende Unterschiede in den Strukturen, Soziokulturen und Regelungsmechanismen lassen sich aber auch beim Vergleich der Städte der einzelnen

[40] Zu baurechtlichen Aspekten vgl. Kapitel 5.3, sowie die entsprechenden Hinweise in den Fallstudien.

Fallbeispiele annehmen, wobei das hier vorliegende Spektrum von zwei Kleinstädten im ländlichen Raum bis hin zu einer Großstadt mit immerhin rund 500.00 Einwohnern reicht.

Zu fragen ist denn auch, ob sich die von HEITMEYER, DOLLASE und BACKES (1998) konstatierte, durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungsprozesse wie Deindustrialisierungs- und Globalisierungsschübe mitverursachte „Krise der Städte" in moscheebezogenen Konflikten auswirkt und sich auch in diesen Konflikten das vermutete Versagen der „Integrationsmaschine" Stadt (HEITMEYER 1998) wiedererkennen lässt.

Beachtet werden müssen nicht zuletzt Zusammenhänge zwischen den Moschee-Konflikten und den jeweiligen sozialräumlichen und stadtstrukturellen Gegebenheiten vor Ort: In welchen Stadtteilen spielen sich die Konflikte ab; aus welchen Milieus rekrutieren sich die Moschee-Gegner; wie wirken sich Segregationsprozesse, die Entstehung von Ghettos in moscheebezogenen Konflikten aus?

3.5 Perzeptionen und Gefühle der Stadtbewohner in Bezug auf die eigene Lebenswelt

Moschee-Gegner erleben den Bau einer Moschee oder den öffentlichen Gebetsaufruf in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, in ihrem Stadtteil oder ihrer Stadt mitunter als einen möglichen Verlust von Heimat, einer als vertraut empfundenen Umgebung. Die reale oder mehr noch die gedanklich vorweggenommene, antizipierte Veränderung der Lebenswelt durch ein neues, in dem gegebenen Kontext nicht vertrautes Element kann dabei unterschwellig als bedrohlich für die eigene Identität erlebt werden, insofern persönliche Identität aus der Identifikation mit der unmittelbaren Lebenswelt bezogen wird.

Bewohner von Wohngebieten mit bisher eher geringem Ausländeranteil können befürchten, dass der Bau einer Moschee als Ausgangspunkt einer „Ghettoisierung" in der Umgebung dienen kann, sich durch zunehmende türkisch-islamische Präsenz der Charakter des Stadtteils über den jeweiligen Bau hinaus einschneidend verändert – unabhängig davon, ob diese Befürchtungen berechtigt sind oder nicht.

Muslimische Bevölkerungsgruppen sehen sich möglicherweise in ihrer unmittelbaren Lebenswelt symbolisch unterrepräsentiert, da größere und repräsentative Bauwerke bislang fast ausnahmslos der (natürlich ebenfalls nicht homogenen) Mehrheitsgesellschaft zugeordnet sind. Ihnen fehlen bislang spezifische Identifikationsmöglichkeiten mit dem sie umgebenden Raum – als Möglichkeiten symbolischer Aneignung von Räumen.

Raumbezogene und ethnisch-kulturelle Aspekte der Konflikte sind in dieser Hinsicht also nicht zu trennen, sondern eng miteinander verflochten. Dies trifft auch auf mögliche *territoriale Bedeutungen* bzw. *Fremd-Deutungen* zu, die mit Moschee, Minarett und Gebetsruf im Sinne eines *territorialen Machtanspruchs* von deutscher Seite verbunden werden. Es ist durchaus denkbar und soll nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass vereinzelt Muslime in der Diaspora einen

unterschwelligen Anspruch auf territoriale Dominanz mit den entsprechenden baulichen Symbolen verbinden. Sehr viel greifbarer ist allerdings der Umstand, dass Moschee-Gegner den Muslimen kollektiv eine solche Absicht auf Erhebung eines territorialen Machtanspruchs *unterstellen*.[41] Von Moschee-Gegnern wird eine erstmalige bauliche *Repräsentation* der Muslime, einer bisher unterrepräsentierten Minderheit, unmittelbar als ein durch sie erhobener *Anspruch auf Dominanz* wahrgenommen bzw. diskursiv gedeutet. Der *Anerkennungs*konflikt, wie er sich aus Sicht der Muslime darstellt, erscheint Teilen der Mehrheitsgesellschaft als ein *Dominanz*konflikt, wobei hier die Frage gestellt werden muss, wie solche einseitig verzerrten Wahrnehmungen bzw. diskursiven Umdeutungen zustande kommen.

3.6 Kulturräumlicher Diskurs: Orient und Europa

Mit der realen oder gedanklich antizipierten Veränderung der eigenen Lebenswelt durch einen Moscheebau können entsprechende Perzeptionen und Gefühle einhergehen. Von diesen zunächst einmal zu trennen sind jene *mentalen Konstruktionen*, die mit der Gegenüberstellung von *Europa*, dem „christlichen" und/oder durch Aufklärung geprägten „Abendland", und *Orien*t, dem „Land des Islam" einhergehen. In moscheebezogenen Konflikten wird dabei nicht selten eine scheinbar natürliche, räumliche „Ordnung der Dinge" (FOUCAULT) beschworen: Moschee und Muezzin gehören in den Orient und haben im christlich geprägten Abendland, in (Kern-)Europa anscheinend nichts zu suchen. Dort sind als religiös-kulturelle Symbole (nur) Kirche und Glockengeläut zu Hause oder, um das Vokabular des Baurechts zu bemühen, *zulässig*. Hier wird, in der Terminologie WERLENs (1997, S. 339), eine *Geographie normativer Aneignung* betrieben, in der durch eine (kulturräumliche) Territorialisierung in bestimmten Gebieten bestimmte Handlungen erlaubt, andere wiederum (wie zum Beispiel ein Moschee-Bau) als verboten oder zumindest als anstößig empfunden werden. Traditionelle Formen des *Geographie-Machens*,[42] wie sie auch im Schulunterricht immer wieder vermittelt wurden, kommen solchen Vorstellungen entgegen. Zugleich findet hier offenbar eine grundsätzliche anthropologische Konstante ihren Ausdruck, derzufolge bestimmte Handlungen in der Regel bestimmten Orten vorbehalten bleiben; sie wird dabei gewissermaßen aus der Maßstabsebene der alltäglichen Lebenswelt auf die Ebene von Räumen (sub-)kontinentalen Ausmaßes hochprojiziert. Nicht selten reicht der Verweis auf solche kulturräumlichen Territorialisierungen als normative, unhinterfragte Letztbegründung dafür aus, warum eine bestimmte Handlung wie der Bau einer Moschee an einem bestimmten Standort nicht ausgeführt werden kann:

41 Vergleiche insbesondere die Fallstudien zu Bobingen und Duisburg.

42 Der Begriff des *Geographie-Machens* spielt auf die Erkenntnis an, dass geographische Sachverhalte nicht einfach *gegeben* sind, sondern im Rahmen der sozialen Systeme Wissenschaft, Politik und Administration, Medien und Schule etc. erst konstruiert werden (vgl. u.a. WERLEN 1997; GREGORY 1994).

Keine Moschee in unserer Stadt X, denn wir sind im christlich-abendländischen Europa.

Eine Anmerkung muss hierzu erfolgen: Normative Territorialisierungen – hier ist eine bestimmte Handlung erlaubt, dort nicht – machen natürlich häufig Sinn; wir stünden ansonsten vor einer chaotischen Welt. Man kann aber erwarten, dass für jede solche Territorialisierung eine diskursive Begründung gegeben werden kann, die erklärt, warum es Sinn macht, bestimmte Handlungen an bestimmten Orten auszuschließen oder bevorzugt zu vollziehen. Ein Merkmal der oben beschriebenen *kulturräumlichen* normativen Territorialisierungen ist es aber gerade, dass solche diskursiven Begründungen fehlen, und auch auf Nachfrage keine plausible Begründungen geliefert werden können. Der Rekurs auf den Kulturraum muss als Letztbegründung begnügen.

Neben diese normative Verengung (man könnte auch sagen: diesen ethischen Kurz-Schluss) tritt eine geographische, die von der Existenz homogener und vor allem statischer Kulturräume ausgeht und dabei übersieht, dass diese – sofern man es als sinnvoll betrachtet, solche auszuweisen – permanenten Veränderungen unterliegen. Gerade diese Veränderungen unterminieren aber auch jene kulturräumlichen Begründungszusammenhänge. Das gilt auch für die, im Hinblick auf das Thema dieser Studie relevante, Einwanderung von Muslimen nach Mitteleuropa in den vergangenen Jahrzehnten. Die weitgehend statische Betrachtung von Kulturräumen gilt es demgemäß, durch dynamische und prozessuale Vorstellungen zu ersetzen (POPP 1999, S. 135). Das Paradigma der Territorialisierung von Kultur, ihrer Projektion auf homogene Räume bedarf zudem der kritischen Revision nicht nur in wissenschaftlichen, sondern eben auch in Alltagsdiskursen.[43]

Offen bleibt die Frage, *warum* entsprechende kulturräumliche Argumente so häufig gefallen sind. Ein Grund liegt mit Sicherheit in ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit oder Evidenz; zudem entsprechen sie weitgehend den traditionellen, auch (einst) im Schulunterricht vermittelten Sehgewohnheiten auf geographische Sachverhalte. Dahinter steckt offensichtlich auch eine gewisse intellektuelle Bequemlichkeit, da man sich mit dem Hinweis auf die räumliche Ordnung der Dinge einer inhaltlichen Auseinandersetzung, warum man etwas begrüßt oder ablehnt, entledigt. Spekulativ kann man zudem behaupten, dass mit Äußerungen, es gelte eine christliche Kultur oder ein christliches Europa zu verteidigen, an im kollektiven historischen Gedächtnis tradierte, traumatische oder traumatisch umgedeutete Erfahrungen („Türken vor Wien!“) angeknüpft werden soll.

Kulturräumliche Begründungen der oben genannten Art leben selbstverständlich von den (Raum-)Bildern und Konstruktionen, die in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten von Europa und – als einem seiner Spiegelbilder – dem Orient produziert wurden und gegenwärtig immer noch produziert werden.[44] Prinzipiell

43 Zu einer Analyse entsprechender Diskurse in Bezug auf die Verortung der Türkei in oder außerhalb Europa vgl. LOSSAU 2000.

44 Vgl. SAID 1978; zu einer anregenden, stellenweise polemischen Kritik an SAID vgl. KOHLHAMMER 1996, S. 83-138.

sind Konstruktionen *wichtiges Orientierungswissen*, sofern sie eben angemessen, hinreichend differenziert und „offen“ sind; das heißt: Die Konstruktionen dürfen die sich dauernd ändernde Wirklichkeit und das sich verändernde Wissen über sie nicht in einem starren Konzept erdrücken. Somit können entsprechende Konstruktionen nicht per se abgelehnt werden. Es ist zu kurz gegriffen, wenn man sich ihrer – wie manche Autoren vorzugehen scheinen – mit dem bloßen Hinweis auf ihre Konstruiertheit entledigen möchte. Vielmehr muss darauf geachtet werden, bestehende Konstruktionen auf ihr Zustandekommen, die implizit in ihnen enthaltenen Geltungsvoraussetzungen und die mit ihnen transportierten Inhalte zu hinterfragen und sie gegebenenfalls durch angemessenere, damit meist auch vielschichtigere zu ersetzen.[45]

4 Ethnisch-kulturelle Konfliktaspekte

4.1 Ethnisch-kulturelle Konflikte

Interethnische bzw. ethnisch-kulturelle Konflikte finden sich seit Beginn der neunziger Jahre zunehmend im Zentrum wissenschaftlicher Aufmerksamkeit und Diskussion. Das Spektrum betrachteter Konflikte reicht dabei von (hier nicht weiter berücksichtigten) kriegs- und bürgerkriegsähnlichen ethnonationalistischen Konflikten wie im ehemaligen Jugoslawien bis hin zu Alltagskonflikten zwischen unterschiedlichen Ethnien etwa in Stadtteilen mitteleuropäischer Städte, die in gewisser Weise als (Spät-)Folgen der Arbeitsmigration der sechziger und siebziger Jahre anzusehen sind. Dass gerade seit Beginn der neunziger Jahre ethnisch-kulturelle Konfliktpotentiale in Deutschland zunehmend diskutiert werden, hängt erstens damit zusammen, dass die Anwesenheit von Arbeitsmigranten nicht mehr als vorübergehendes Phänomen (der „Gastarbeiter“), sondern als dauerhafte gesellschaftliche Wirklichkeit erkannt wurde: sowohl von den Arbeitsmigranten und ihren Familien selbst, die sich damit zunehmend von provisorischen Lebensbedingungen verabschiede(te)n, als auch von Seiten der öffentlichen Verwaltung, der Politik und der Sozialwissenschaft. Zweitens haben sich fremdenfeindliche Gewalttaten der Nach-Wendezeit, zunächst verübt in Ostdeutschland (so in Hoyerswerda 1991, Rostock 1992), dann auch in Westdeutschland (Mölln 1992, Solingen 1993),[46] nicht nur tief im kollektiven Bewusstein von Migranten in Deutschland verankert, sondern auch entsprechenden Forschungsbedarf erkennen lassen. Drittens steht die Zunahme ethnisch-kulturell orientierter Konfliktforschung in einer Wechselwirkung mit der allgemeinen Renaissance der Kulturwissenschaften

45 Vgl. dazu auch POPP 1999; MEYER 1999.
46 Vgl. BADE 1994, S.79-81.
47 Zu einer Reflexion dieser Renaissance im Hinblick auf die Sozialgeographie vgl. F. MEYER 1999.

und der verstärkten Zuwendung zu kulturellen Paradigmen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts in den Sozial- und Politikwissenschaften.[47]

Nicht selten wirkt die Rede von „ethnisch-kulturellen Konflikten" in wissenschaftlichen Diskursen dabei als merkwürdig unkonkret, so dass es mehr oder weniger der Deutung des Rezipienten oder Lesers überlassen bleibt, was er sich genau darunter vorstellt. Ob damit fremdenfeindliche Gewalttaten, Alltagsreibereien zwischen deutschen und türkischen Nachbarn, Rivalitäten zwischen konkurrierenden Jugendbanden unterschiedlicher Ethnien oder Auseinandersetzungen etwa um Moscheebauten oder islamischen Religionsunterricht gemeint sind, macht nicht nur phänomenologisch, sondern auch für die Analyse erhebliche Unterschiede. Umgekehrt sind diese Formen interethnischer und interkultureller Konflikte und Spannungen nicht isoliert voneinander zu sehen. So lässt sich für moscheebezogene Konflikte zeigen, dass in ihnen auch auf andere Manifestationen interethnischer, interkultureller oder ethnisierter Konfliktfelder argumentativ Bezug genommen wird.

Ethnisch-kulturelle Konflikte ereignen sich nicht im „luftleeren Raum", sondern vor dem Hintergrund bestimmter gesellschaftlicher Bedingungen und Prozesse sowie medialer und alltagsweltlicher Diskurse und gegebenenfalls, bei einem Konflikt mit räumlicher Komponente, unter dem Einfluss von sozialräumlichen und materiell-räumlichen Gegebenheiten. Für ein *Verstehen* ethnisch-kultureller Konflikte wird es dabei in der Regel notwendig sein, die spezifische Situation *beider* Konfliktparteien bzw. ethnischer Gruppen in den Blick zu nehmen, also eine *wechselseitige Perspektive* (HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 31) aufzubauen. Hierzu gehören auch die unterschiedlichen Sozialisations- und Inkulturationsbedingungen sowie Biographien auf beiden Seiten.

Das Zusammen- oder Nebeneinanderleben verschiedener Bevölkerungsgruppen, die sich zum Beispiel durch ihre Normen, ihre Kultur, ihre äußeren Merkmale, ihre ethnische Herkunft, aber auch ihren Sozialstatus oder ihr Alter unterscheiden, kann im günstigen Fall zu einem fruchtbaren, produktiven Austausch führen, im negativen zu destruktiven, psychisch oder physisch gewaltsamen Spannungen.

„Ohne den Zuzug von Fremden gibt es keine großen und schon gar keine kulturell und ökonomisch produktiven Städte. (...) Der Zustrom von Fremden schleppt soziale, politische und ökonomische Lasten mit sich, aber ebenso auch neue Fertigkeiten, eine andere Kultur, also mehr Differenz" (SIEBEL 1998). Trotzdem existieren auch destruktive Beziehungen zwischen Einheimischen und Migranten, zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft, Etablierten und Außenseitern. Ob *moscheebezogene* Konflikte per se als destruktiv beurteilt werden müssen, soll an dieser Stelle aber bewusst offen gelassen werden.

Fremdenfeindlichkeit ist als Einstellung ohne die tatsächliche Anwesenheit von Fremden möglich – in apodiktischer Kürze: „Fremdenfeindlichkeit braucht keine Ausländer" (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 31). Hingegen setzen die hier betrachteten ethnisch-kulturellen Konflikte den Kontakt oder zumindest die räumliche Nähe von

Angehörigen der Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft sowie ihren Institutionen voraus.

Der Begriff des ethnisch-kulturellen Konflikts beschreibt eine Konfliktformation und macht zunächst eine Aussage über die beteiligten Konfliktparteien; implizit kann er auch Assoziationen bezüglich der Austragungsformen und der Konfliktgegenstände transportieren. Konkrete ethnisch-kulturelle Konflikte können dabei analytisch als Identitäts-, Anerkennungs-, Regel-, Ressourcen- und Rangordnungskonflikte aufgefasst werden. Die in Kapitel 6.1.2 gegebenen Erläuterungen zu diesen Begriffen sollen hier im Hinblick auf ethnisch-kulturelle Konflikte spezifiziert werden:

Rangordnungskonflikte können sich zum Beispiel in der Form von Auseinandersetzungen um die Dominanz unterschiedlicher ethnischer oder kulturell definierter Gruppen in Territorien (Stadtviertel, Staaten) ereignen. Dabei ist vor allem das Verhältnis der Bevölkerungsmehrheit zur Minderheit relevant, wobei sich die Mehrheiten-Minderheiten-Relation lokal umkehren kann (vgl. HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 65).

Ressourcenkonflikte zielen auf die Verteilung knapper Güter (Flächen, Bildungsmöglichkeiten, öffentliche Mittel), die sich eben auch in einem ethnisch-kulturellen Kontext abspielen können.

Regel- und Wertkonflikte haben die Frage der Anwendung und Gültigkeit von Regeln, Werten und Normen zum Gegenstand. Die strittigen Normen und Werte können dabei dem gesamtgesellschaftlichen, prinzipiell gemeinsamen Wertevorrat entstammen (wenn zum Beispiel Muslime in Konflikten das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit in Anspruch nehmen), oder der Konflikt dreht sich um die konkrete Anwendung oder den Vorrang zweier als unvereinbar erscheinender Normen und Werte unterschiedlicher kultureller Bezugssysteme.

Anerkennungskonflikte zielen auf die Teilhabe- und Teilnahmechancen sowie die (bisher unter Umständen vorenthaltene) symbolische Repräsentation ethnisch-kultureller, bisher marginalisierter Minderheiten. Unter Umständen kann es aus Sicht der marginalisierten Parteien geradezu ein Konfliktziel sein, als Gruppierung mit eigenen Bedürfnissen, als weitgehend gleichberechtigter Verhandlungspartner akzeptiert zu werden,[48] was durch die Mehrheitsgesellschaft bisher negiert oder nicht erkannt wurde. Damit unterscheidet sich ein Anerkennungskonflikt durchaus von einem Rangordnungs- oder einem Dominanzkonflikt.

Fließende Übergänge bestehen zum *Identitätskonflikt*. Ein zentrales Merkmal entsprechender Konflikte besteht darin, dass „eine oder mehrere Gruppen sich in ihren Institutionen und Werten, ihrer Kultur, Identität und Sicherheit bedroht fühlen." Sie beruhen auf der „Nichterfüllung menschlicher Bedürfnisse. Von besonderem Gewicht sind dabei die Bedürfnisse von Parteien, an den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen auf wirksame und legitime Art teilzuhaben, sowie der Wunsch nach Sicherheit hinsichtlich der gesellschaftlichen und kulturellen Werte der Gemeinschaft. Diese Bedürfnisse werden in der Regel

48 Vgl. GLASL 1992, S. 107.

durch religiös, rassisch oder ethnisch definierte Identitätsgruppen artikuliert und mobilisiert“ (HOFFMANN 1997, S. 215f.).

Je nach Konfliktzielen und Konfliktparteien kann es dabei angemessener sein, statt von einem ethnisch-kulturellen Konflikt lediglich von einem interethnischen Konflikt oder von einem interkulturellen Konflikt zu sprechen.

4.2 Ethnisierung von Konflikten

Häufig lässt sich beobachten, dass soziale Problemlagen und Konflikte ethnisiert werden. Dabei reicht das denkbare Spektrum von der kollektiven Schuldzuschreibung gesellschaftlicher Probleme wie Arbeitslosigkeit oder Wohnungsnot an Migranten, bis hin zur ethnischen Aufladung von Interessenskonflikten im mikrosozialen Bereich, wie das folgende Beispiel aus einer Schrebergartenanlage in Frankfurt/Main zeigt. Es bezieht sich auf

„den Streit zweier Kleingärtner, einem Italiener und einem Deutschen, der dazu führte, daß die gesamte Kleingartenanlage zum Schauplatz eines polarisierten und eskalierenden Streites wurde. Ursache war die Anpflanzung einer bestimmten zum Konsum vorgesehenen Sorte Löwenzahn durch den Italiener. Das ‚Herumfliegen der weißen Samen‘ in Nachbars Garten und die unterschiedliche Nutzung und Bedeutung des Löwenzahns – hier als gesundes Gemüse/dort als Hasenfutter und ‚Unkraut‘ – führten zu scheinbar unüberwindbaren Differenzen, die zwei Jahre lang mit steigender Aggressivität ausgetragen wurden. Zwar sind vergleichbare Streitigkeiten über Unkraut und dessen Beseitigung und die unterschiedliche Gartennutzung auch zwischen deutschen Nachbarn bekannt (...), hier wurden sie aber als unüberbrückbare ‚kulturelle Unterschiede‘ gehandelt. Der Streit wurde von den deutschen Kleingarteneignern zum ‚ethnischen Konflikt‘ erklärt, der aufzeige, daß ‚sich Ausländer niemals anpassen und eben deshalb lieber wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren sollen‘. Dabei wurde das gesamte ‚Ausländerproblem‘, die sogenannte ‚Überflutung‘, offene und latente Vorurteile über Süditaliener und ‚Südländer‘ abgehandelt. Ein wesentlicher Aspekt, nämlich der, daß der deutsche Nachbar das Grundstück an seiner Seite lieber seinem Sohn hätte zukommen lassen anstelle dem Italiener, ging in der Hitze des Gefechts zunächst völlig verloren“ (WOLF-ALMANASREH 1998, S. 113).

Aus einer Analyse entsprechender Konflikte, die an Stadtteilmediator/innen des Frankfurter Amts für multikulturelle Angelegenheiten herangetragen wurden, kommt WOLF-ALMANASREH gar zu dem Schluss, dass

„den meisten Konflikten soziale oder persönliche Ursachen zugrunde liegen. Die ethnisch-kulturelle Zuschreibung wird in der Regel nicht selten unbewußt als Erklärungsmuster für ein Problem und als mögliches Hilfsmittel zur Gemeinschaftsbildung (also z.B. Solidarisierung der deutschen Bevölkerung gegen die Roma) genutzt. (...) Die Tatsache, daß die vermeintlichen oder tatsächlichen Verursacher eines Problems Ausländer oder Angehörige einer Minderheit sind, fungiert zudem als Legitimation für die Vorrangigkeit eigener Ansprüche“ (WOLF-ALMANASREH 1998, S. 115).

Auch Ausländer neigen WOLF-ALMANASREH zufolge, angesichts bewusster oder unbewusster Ängste und realer Ausgrenzungserfahrungen, deutsche Konfliktgegner pauschal als „ausländerfeindlich", „rassistisch" etc. zu beschreiben (ebd., S. 116). Dabei gilt die Analyse von Wolf-Almanasreh nur für einen Teil möglicher Konflikte mit ethnisch-kulturellem Charakter. Und auch bei dem oben geschilderten Konflikt kann der ethnisch-kulturelle Charakter des Konflikts keineswegs negiert werden – gerade weil in ihm auf fremdenfeindliche Diskurse zurückgegriffen wurde, obwohl es primär um einen eigentlich banalen Interessenskonflikt unter Nachbarn ging.

4.3 Ethnisch-kulturelle Konflikte als Verstehens- und Verständigungskonflikte

Bei weitem nicht immer erscheinen in Konflikten ethnische und kulturelle Faktoren als nur vorgeschoben, um andere, letztlich soziale oder Interessenskonflikte zu kaschieren. Interkulturelle Konflikte können eben auch Verstehens- und Verständigungskonflikte darstellen:

„Die Angehörigen einer Kultur gehen in der Kommunikation und Interaktion mit den Angehörigen einer anderen Kultur in der Regel von ihren gewohnten Normen, Regeln und anderen Selbstverständlichkeiten aus. Wenn die andere Seite jedoch ganz andere Normen und Regeln für selbstverständlich hält, kann es zu Irritationen, Verärgerung, Enttäuschung oder mehr führen (...) Aus solchen Miß-Verständnissen und Schwierigkeiten entstehen nicht selten ernsthafte Konflikte, die zum Abbruch von Begegnungen, zur Einstellung der Zusammenarbeit und zur Verfestigung von Stereotypen führen. Im interkulturellen Kontakt ist deshalb nahezu zwangsläufig ein Potential für Konflikte angelegt" (ROPERS 1997b, S. 175).

In einer positiven Deutung werden damit konflikthafte Situationen zu den fast unumgänglichen Begleiterscheinungen auch wünschenswerter, produktiver interkultureller Begegnung: „Man könnte zugespitzt sogar sagen: Nur wenn Mißverständnisse und Konfliktsituationen auftreten, hat überhaupt ein näherer interkultureller Kontakt zwischen den Beteiligten stattgefunden" (ebd., S. 175).

Das „Verstehen" ethnisch-kultureller Konflikte erfordert einen Blick auf die spezifischen und dabei in hohem Maße differenten Lebenssituationen der beteiligten Konfliktparteien. Man kann zunächst vermuten, dass ethnisch-kulturelle Konflikte zu *Asymmetrien* neigen, in denen sich die unterschiedlichen Zugänge zu Ressourcen materieller und immaterieller Art widerspiegeln, über die die Konfliktparteien, hier: Deutsche und Migranten, verfügen. Inwiefern, auf welchen Ebenen und in welchen Episoden des Konflikts sich dies bemerkbar macht, wird in den untersuchten Fallstudien deutlich werden. Bevor im folgenden mehrere Ansätze zur Einordnung fremdenfeindlicher Einstellungen und ethnisch-kulturellen Konfliktpotentials auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft vorgestellt werden, soll zunächst stichwortartig und fast schon stereotyp verkürzt, ein *Blick auf die (türkische) Minderheitsgesellschaft* geworfen werden.

„Die“ türkische Community oder „die“ Ausländer, Migranten etc. gibt es nicht. Zu unterschiedlich haben sich die Biographien und Lebensbedingungen der Migranten und ihrer Nachkommen ausdifferenziert – vor allem zwischen den, aber auch innerhalb der Generationen. Wohlstand, Aufstieg in die Mittelschichten, gesellschaftliche Teilhabe und umfassender Zugang zu Bildung bleiben aber nach wie vor nur einer Minderheit der Migranten vorbehalten. Deutsche Sprachkenntnisse – eine wichtige Ressource, um in interkulturellen Konflikten bestehen zu können – sind bei Teilgruppen der Migranten einschließlich Angehörigen der zweiten und dritten Generation nur mangelhaft vorhanden. So werden die Unterschiede innerhalb der Migrantengruppen immer auffälliger. Einige wenige, in Politik und Kulturbetrieb arrivierte Angehörige ethnisch-kultureller Minderheiten erhalten die Aufmerksamkeit von Medien, Talkshows und Magazinen. Hingegen läst sich in Bezug auf solche Stadtviertel wie Berlin-Kreuzberg, Duisburg-Marxloh oder -Bruckhausen von der Herausbildung eines „ethnischen Subproletariats“ (vgl. SEIDEL 2001) sprechen, welchem sich kaum Chancen gesellschaftlicher Teilhabe eröffnen und selbst vice versa tendenziell eine Schließung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft praktiziert. Zwischen diesen Extremen stehen jene Migranten, die den Aufstieg in die Mittelschichten suchen oder bereits gefunden haben.

Gemeinsam dürften fast allen Migranten, wenn auch in unterschiedlichem Maße, *Ausgrenzungserfahrungen* sein; ausländerfeindliche Gewalttaten haben sich im Bewusstsein vieler Migranten verankert. Man kann davon ausgehen, dass diese bei der Wahrnehmung konkreter ethnisch-kultureller Konflikte im Bewusstsein vieler Migranten als Hintergrundfolie vorhanden sind, vor deren Hintergrund die aktuellen Konflikte wahrgenommen und bewertet werden. Unübersehbar ist die noch immer starke Orientierung auf die Herkunftsländer bei vielen Migrantenorganisationen, was sich bei türkisch-sunnitischen Moscheedachverbänden als *Türkeibezug* äußert (vgl. TEZCAN 2000, S. 407). Beim Nachvollziehen der Fallstudien darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Situation der Migranten und der Migrantenorganisationen von Beginn der neunziger Jahre bis heute, auch in Richtung einer zunehmenden Etablierung und Re-Orientierung an bundesrepublikanischen Verhältnissen, bereits verändert hat.

4.4 Der Blick auf die Mehrheitsgesellschaft: Ursachen von ethnisch-kulturellen Konflikten und Fremdenfeindlichkeit (theoretische Ansätze)

Um Spannungen zwischen verschiedenen Ethnien oder Fremdenfeindlichkeit adäquat erklären zu können, müssen m. E. soziobiologische, psychologische, mikro- und makrosoziale Faktoren und Prozesse berücksichtigt werden. Die Bedeutung der Erkenntnis, dass Fremdheit (auch) eine *soziale Konstruktion* darstellt, die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem anhand sozial regulierter, bisweilen höchst kontingenter Zuschreibungsprozesse erfolgt (ZFT 1995, S. 25), ist sicherlich

nicht zu unterschätzen. Wenn es gelänge, sie aus dem sozialwissenschaftlichen Diskurs in das öffentliche Bewusstsein zu transportieren, wäre sicherlich ein wichtiger Schritt getan, adäquat mit fremdenfeindlichen Einstellungen umzugehen oder Fremdheitsgefühle zu verarbeiten. Andererseits sind letztlich *alle Begriffe* sozial konstruiert, und unabhängig von dem Wissen *um* soziale oder personale Konstruiertheit stellt sich die Frage, *wie* die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem sowie fremdenfeindliche Einstellungen zustandekommen.

Eine überzeugende Erklärung von Fremdenfeindlichkeit gelingt m. E. nur, wenn weder die „personale" (soziobiologische, psychologische, biographische), noch die „soziale" Seite (letztere mit mikrosozialen Aspekten, gesellschaftlichem Klima und Diskursen, gesamtgesellschaftlichen und ökonomischen Prozessen) gegeneinander ausgespielt werden.

„Eine Fülle sozialpsychologischer Gründe sprechen dafür, daß alles Unbekannte als ‚fremd' empfunden wird" (DANGSCHAT 1998, S. 81). Der Fremde ist „zugleich Bedrohung und [exotische] Verführung" (SIEBEL 1998), dient als Projektionsfläche unbewusster Wünsche, Ängste und verdrängter Persönlichkeitsteile. Der oder das Fremde ist dabei wesentlich zum Finden eigener Identität: Identität kann dabei aufgefasst werden als „eine psychische Struktur, die Orientierungshilfen anbietet, indem sie die Kategorien des Eigenen und des Fremden in ein Verhältnis bringt, die Geschlechtsidentität ebenso wie die ethnische Identität" (ROMMELSPACHER 1995, S. 137, in Bezug auf ERDHEIM 1992). Diese Bestimmung von Identität hat dabei den Vorteil, dass sie das Eigene und das Fremde nicht, wie so häufig, einseitig durch *Abgrenzung* bestimmt, sondern durch ein In-ein-Verhältnis-bringen. Dies kann (legitimerweise) Elemente von Abgrenzung enthalten, aber zugleich auch von produktiver Auseinandersetzung mit dem vormals Fremden und seiner Integration in die eigene Psyche, Persönlichkeit oder Kultur. Destruktive Formen ethnisch-kultureller Konflikte können insofern dadurch begünstigt werden, dass die *eigene* Kultur und Inkulturation vor allem solche Mechanismen und Möglichkeiten der Identitätsbildung anbietet, die sich durch einseitige Abgrenzung gegenüber dem Fremden vollziehen, statt Abgrenzung *und* Integration als (psychische, kulturelle) Verarbeitungsformen der Begegnung mit dem „Fremden" zu offerieren. Weitgehend problemlos scheint dieses Muster, so könnte man etwas sarkastisch hinzufügen, in Deutschland bisher nur im Bereich der Gastronomie zu funktionieren.

Im folgenden soll der Blick auf solche Erklärungsansätze zu Fremdenfeindlichkeit gelenkt werden, die sich vor allem auch auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungsprozesse beziehen.

Desintegrations- und deprivationstheoretische Ansätze

Mitte der neunziger Jahre stellte W. HEITMEYER das sogenannte Desintegrationstheorem in das Zentrum seiner Überlegungen zur Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik. Dabei wurde weniger auf die Integrationsprobleme der Zugewanderten, als vielmehr auf die Desintegrationsprobleme in der Aufnahme- oder Mehrheitsgesellschaft, also in der deutschen Bevölkerung abgezielt (vgl.

SARCINELLI 1997, S. 406). Als *„interdisziplinäres Kerntheorem"* zur Erklärung des Zuwachses von fremdenfeindlichen und gewaltakzeptierenden Orientierungen sollte das Konzept „auf den Zustand gesellschaftlicher Strukturen, politischer Organisationen, sozialer Lebenszusammenhänge, personaler Entwicklung gleichermaßen ausgerichtet werden" können. Die grundlegende These lautet demnach, dass „wir bei der Erklärung auf soziale, berufliche und politische Desintegrationsprozesse achten müssen, die sowohl auf Erfahrungen als auch auf Antizipationen beruhen können" (HEITMEYER 1994b, S. 45). Dazu gehören sowohl die Auflösungsprozesse in personalen Beziehungen und Lebenszusammenhängen infolge einer ambivalent zu wertenden zunehmenden Individualisierung, als auch die fortschreitende Auflösung bestehender Integrationen in den Arbeitsmarkt in einer durchkapitalisierten, die gesellschaftlichen Ränder ausgrenzenden Zweidrittel-Eindrittel-Gesellschaft (ebd., S. 46).[49] Diese und andere Desintegrationsprozesse erzeugen Heitmeyer zufolge „in hohem Maße die [!] ethnisch-kulturellen Konflikte, indem soziale Probleme ethnisiert werden, um so auf verschiedenen Bereichen eine Re-Integration zu erreichen bzw. zu sichern" (ebd., S. 47). Desintegration meint dabei insbesondere fehlende Zugänge, etwa zum Arbeitsmarkt oder zu gesellschaftlicher Partizipation, oder Abstiegsbedrohung (vgl. HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 57). Wie diese Desintegrationserfahrungen und gesellschaftlichen Krisenprozesse verarbeitet werden – etwa Ohnmachtserfahrungen als Gewaltakzeptanz –, hängt dabei von den individuellen Persönlichkeitsstrukturen und sozialen Kompetenzen ab.[50] Eng verknüpft sind damit *deprivationstheoretische Erklärungen*, wobei unter relativer Deprivation der subjektiv empfundene Grad an Benachteiligungen, gemessen an den je eigenen Erwartungen oder im Vergleich zu anderen, verstanden wird. Diese Erklärungsansätze identifizieren als besonders konfliktanfällig „diejenigen Bevölkerungsgruppen der Mehrheitsgesellschaft, die aufgrund [a] ihrer niedrigen Qualifikationen mit Einwanderern um Arbeitsplätze, Wohnungen und indirekt auch Sozialhilfe konkurrieren, ebenso [b] wie von Deklassierung und Statusverlust betroffene Teile der Mittelschichten, die mit dem Begriff der ‚Modernisierungsverlierer' gekennzeichnet sind" (HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 33).

Dabei bestehen dem Theoriekonzept zufolge mehrfache Zusammenhänge zwischen Deprivation und Fremdenfeindlichkeit: Neben der realen Konkurrenz zwischen deprivierten Einheimischen und Migranten (um die Arbeitsplätze, die Geltung im Stadtviertel, die Sprache in der Schulklasse) treten psychologische Mechanismen, die die durch Deprivation erfahrene Belastung kompensieren wollen: durch Selbstaufwertung und gleichzeitige Herabstufung derer, die sich

49 Über die besonderen, bei den hier betrachteten Fallstudien außer acht zu lassenden Bedingungen im Ostdeutschland der Nach-Wende-Zeit vgl. HEITMEYER 1994b, S. 46f.

50 HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 53; HEITMEYER 1994b, S. 47.

51 Wenn hier ethnisch-kulturelle Konflikte und Fremdenfeindlichkeit parallel genannt und zusammenfassend betrachtet werden, so soll damit keineswegs behauptet werden, dass ethnisch-kulturelle Konflikte immer mit Fremdenfeindlichkeit verbunden sein müssen.

durch äußerlich erkennbare Merkmale (wie die ethnische Herkunft) von einem selbst unterscheiden (HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 34).

Wie bereits verdeutlicht wurde, gibt es sehr verschiedene Ausformungen sowohl von ethnisch-kulturellen Konflikten als auch von Fremdenfeindlichkeit.[51] Es stellt sich im Hinblick auf die Thematik dieser Arbeit die Frage, inwiefern desintegrations- und deprivationstheoretische Ansätze auch für Moschee-Konflikte plausible Erklärungen liefern. Diese Frage soll insbesondere innerhalb der Fallstudie zum Duisburger Konflikt aufgegriffen (Kap. 11.3.3) und dann im Resümee (Kap. 12) erneut behandelt werden – wobei die hier gewonnenen Ergebnisse aufgrund des qualitativen Charakters der Studie keine Allgemeingültigkeit behaupten können.

Zur „Mitte" der Gesellschaft

Desintegrationstheoretische Ansätze gehen im wesentlichen von realen oder befürchteten Abstiegserfahrungen aus, die zunächst einmal soziale und ökonomische „Randgruppen" und nur zu Teilen eben auch die Mittelschichten betreffen. Es stellt sich aber die Frage, inwiefern sich fremdenfeindliche Einstellungen oder ethnisch-kulturelles Konfliktpotential auch in den zunächst einmal nicht abstiegsbedrohten Mittelschichten, in der sogenannten „Mitte" der Gesellschaft akkumuliert haben – wobei mit der „Mitte" in diesem Zusammenhang nicht gesellschaftliche Institutionen (Wirtschaft, Politik, Kirchen etc.) gemeint sein sollen,[52] sondern die konkreten sozialen Schichten und die ihnen zugehörigen Personen. Über die offensichtlich weite und damit erklärungsbedürftige Verbreitung entsprechender fremdenfeindlicher Einstellungen und ethnisch-kulturellen Konfliktpotentials geben die unten genannten quantitativen Untersuchungen Aufschluss. In den Fallstudien wird deutlich werden, in welchem Maße sich Angehörige der Mittelschichten gegen die Errichtung von Moscheen und den öffentlichen Gebetsruf einsetzen können.

Die Rolle gesellschaftlicher Institutionen

Kritisch zu hinterfragen ist die Rolle gesellschaftlicher Institutionen (Staat, Wirtschaft, Politik, Medien, Gewerkschaften, Kirchen) in ethnisch-kulturellen Konflikten und bei der Entstehung eines fremdenfeindlichen Klimas. Für HEITMEYER (1994b) gehören zum Beispiel die Wirtschaftsverbände zu den Institutionen, die einerseits regelmäßig vor Fremdenfeindlichkeit warnen (zur Sicherung der Exportmöglichkeiten oder aufgrund der Anwerbung ausländischer Fachkräfte); andererseits ist die Wirtschaft einer der zentralen Profiteure von ambivalent zu wertenden gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen, die einer der Hauptauslöser fremdenfeindlicher Einstellungen sein sollen. Gewerkschaften und Kirchen erschienen Heitmeyer (1994b) zufolge in Debatten um Fremden-

52 Vgl. dagegen HEITMEYER 1994a.

feindlichkeit als weitgehend paralysiert, da sie einerseits offiziell immer wieder gegen Fremdenfeindlichkeit aufriefen, andererseits auch bei ihren Mitgliedern fremdenfeindliche Einstellungen (zum Teil überproportional) verbreitet seien. Angesichts des sichtbaren Bedeutungsverlustes beider Institutionen könnten diese es kaum wagen, allzu vehement fremden*freundliche* Positionen zu vertreten, um nicht große Teile des Kernbestands ihrer Mitglieder oder Anhänger zu verlieren (HEITMEYER 1994b, S. 50-53). Vergleichbare Überlegungen lassen sich auch für politische Parteien anstellen.

Im Falle städtischer ethnisch-kultureller und moscheebezogener Konflikte sind, was die Institutionen der Mehrheitsgesellschaft betrifft, insbesondere politische Parteien, Kirchen, Medien und in zweiter Linie Gewerkschaften und weitere Verbände relevant. Dabei muss zwischen der gesamtgesellschaftlichen Ebene und den lokalen Gliederungen dieser Institutionen differenziert werden:

- Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene spielen die Stellungnahmen, Positionen, „Bilder" und Diskursstile eine wichtige Rolle, die von den jeweiligen Institutionen zu den relevanten Themen (Sicht auf Fremde, Migranten und Asylbewerber; Stellungnahmen zu Fremdenfeindlichkeit; Sicht auf den Islam und die hier lebenden Muslime) in die Öffentlichkeit transportiert und vermutlich von der lokalen Bevölkerung und den lokalen Akteuren rezipiert werden.[53] Dazu gehören nicht zuletzt wissenschaftliche oder pseudowissenschaftliche Studien und Veröffentlichungen, die sich mit diesen Fragen befassen. Auch diese werden zum Teil – in originaler oder in medial verkürzter Form – von lokalen Akteuren rezipiert.[54]
- Entscheidend für den Konfliktverlauf ethnisch-kultureller und speziell moscheebezogener Konflikte sind aber die Einstellungen und Positionen der Akteure aus den *„lokalen Ablegern"* dieser Institutionen, also vor allem der örtlichen politischen Parteien, Kirchengemeinden und Lokalzeitungen. Hier stellt sich die Frage, ob vor Ort möglicherweise eine Institutionen übergreifende *lokale politische Kultur* (vgl. HEITMEYER/ANHUT 2000a, S. 55) erkennbar ist, die zum Beispiel die Errichtung von Moscheebauten eher fördert oder eher behindert. Diese Fragestellung wird in allen Fallstudien aufgeworfen, insbesondere in denen zu den beiden schwäbischen Kleinstädten Lauingen und Bobingen, wo bei vergleichbaren sozialstrukturellen Ausgangslagen gänzlich unterschiedliche Umgangsformen mit dem Phänomen Moscheebau zu beobachten waren. Die Deutungskultur örtlicher Eliten kann sich, so ist anzunehmen, dabei von allgemein verbreiteten Einstellungsmustern in der Bevölkerung, der *lokalen Soziokultur* durchaus unterscheiden (ebd., S. 55).

53 Vgl. hierzu u.a. ZFT 1995; JÄGER 1993.

54 Moschee-Gegner in den untersuchten Konflikten bezogen sich, so viel sei den Fallstudien vorgegriffen, häufig auf Bassam TIBI, teilweise auf Samuel HUNTINGTON und den populären Sachbuch-Autor Peter SCHOLL-LATOUR. Arbeiten aus dem Umfeld des Bielefelder Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung wurden sowohl von „professionellen" Befürwortern, als auch von erklärten Gegnern von Moscheebauten und Gebetsruf rezipiert. Letztere bezogen sich dabei, soweit mir bekannt, vor allem auf die Umfrageergebnisse bei türkischen Jugendlichen der Studie „Verlockender Fundamentalismus" (HEITMEYER/MÜLLER/SCHRÖDER 1997).

4.5 Fremdenfeindlichkeit in Deutschland – empirische Befunde

AHLHEIM/HEGER haben 1999 eine Sekundäranalyse der „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften", ALLBUS, für die Jahre 1980 bis 1996 vorgelegt. Diese Bevölkerungsumfrage, die seit 1980 in der Regel im zweijährigen Turnus in der Bundesrepublik durchgeführt wird, enthält neben der Erhebung differenzierter sozialstatistischer Daten unter anderem einen kontinuierlichen Fragesatz zur Einstellung der deutschen Bevölkerung gegenüber den hier lebenden Ausländern. 1996 bildete dieses Thema einen besonderen Schwerpunkt in der Erhebung, wobei zusätzliche Fragen hierzu aufgenommen wurden. AHLHEIM und HEGER haben aus diesen Fragen eine Skala „Fremdenfeindlichkeit" entwickelt und diese in ihren Analysen mit weiteren erhobenen Daten in Beziehung gesetzt (unter anderem Alter, Parteienpräferenz, wirtschaftliche Lage der Befragten). Diese Analyse aufgrund einer quantitativen Erhebung kann dabei als eine Hintergrundfolie für die hier vorliegende qualitative Studie dienen. Das Jahr 1996, auf das sich die meisten Analysedaten beziehen, ist gerade im Hinblick auf den 1996/97 eskalierenden Duisburger Konflikt von besonderem Interesse. Stellenweise wird im folgenden ergänzend oder kontrastierend auf die Studie von SILBERMANN/HÜSERS zurückgegriffen, die auf einer ähnlichen Befragung vom August 1993 fußt. Es werden an dieser Stelle lediglich einige ausgewählte Ergebnisse der Studien in knapper Form vorgestellt; auf die genauere Darlegung des Untersuchungsdesigns und präziserer statistischer Angaben muss dabei verzichtet werden.

- Nach der Skalierung von AHLHEIM und HEGER müssen für die neunziger Jahre 27 Prozent der Bevölkerung in den alten, 41 Prozent in den neuen Bundesländern als „deutlich" oder „stark" fremdenfeindlich eingestuft werden (S. 28). Schon dieser Grobbefund bestätige, so Ahlheim und Heger, die (mittlerweile geläufige) These, dass „fremdenfeindliche Orientierungen hierzulande nicht nur bei isolierten Randgruppen, sondern auch in der *‚Mitte der Gesellschaft'* anzutreffen" seien (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 28; Hervorhebung T.S).
- Im *Zeitvergleich* konnte in den alten Bundesländern von 1980 bis 1994 noch ein kontinuierliches Absinken fremdenfeindlicher Einstellungen in allen Altersgruppen festgestellt werden (S. 97); von 1994 bis 1996 stiegen diese Einstellungen wieder erkennbar an.
- „Fremdenfeindlichkeit braucht keine Ausländer" (ebd., S. 31). Diese paradox klingende These bezieht sich vor allem auf den Umstand, dass in den ostdeutschen Bundesländern mit Ausländeranteilen unter 2,5 Prozent fremdenfeindliche Einstellungen stark verbreitet waren – wobei fremdenfeindliche Einstellungen in Ostdeutschland tendenziell gerade in den Kreisen geringer ausfielen, in denen ein für Ostdeutschland überdurchschnittlicher Ausländeranteil herrscht(e).
- Fremdenfeindlichkeit ist weitgehend unabhängig vom *Geschlecht*. Dieses Ergebnis mag zunächst aufgrund des weitverbreiteten Medienbildes des fremdenfeindlichen, jungen, männlichen Gewalttäters überraschen. Fremdenfeindliche *Einstellungen* zeigen sich, anders als Gewalttaten, in Westdeutschland aber als

weitgehend unabhängig vom Geschlecht der Befragten und sind, im Widerspruch zum medialen Konstrukt, in Ostdeutschland bei Frauen sogar signifikant höher als bei Männern (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 37-39; vgl. auch SILBERMANN/HÜSERS 1995, S. 45).

- Fremdenfeindliche Einstellungen nehmen von den jüngeren zu den älteren Jahrgangsgruppen generell zu. Fremdenfeindliche Einstellungen sind, im Gegensatz zu fremdenfeindlichen Gewalttaten, weniger ein Problem der jüngeren sondern vielmehr der älteren Generation. Zeitreihenanalysen legen dabei den Schluss nahe, dass nun nicht etwa generell Fremdenfeindlichkeit bei ein und denselben Personen mit wachsendem Lebensalter zunimmt, etwa aufgrund „negativer" Erfahrungen, sondern eher eine Frage der Geburtsjahrgänge und Alterskohorten ist (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 33f.).
- Mit *steigender formaler Schulbildung* sinkt die Neigung zu fremdenfeindlichen Orientierungen (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 90). Diese Regel gilt aber nicht ungebrochen: Unter den Universitätsabsolventen scheinen fremdenfeindliche Einstellungen verbreiteter zu sein als unter den Personen, die das Abitur als höchsten Bildungsabschluss angegeben haben (SILBERMANN/HÜSERS 1995, S. 50).
- *Arbeitslosigkeit* und befürchtete, antizipierte Arbeitslosigkeit korrelieren mit erhöhter Fremdenfeindlichkeit. Allerdings lässt sich Fremdenfeindlichkeit keineswegs ausschließlich auf Arbeitslosigkeit zurückführen; im Gegenteil: Die überwiegende Anzahl fremdenfeindlich eingestellter Personen sind bzw. waren niemals arbeitslos (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 66). Allerdings sinkt Fremdenfeindlichkeit tendenziell, je besser sich die *ökonomische Lage* der Befragten darstellt.

AHLHEIM und HEGER warnen davor, Fremdenfeindlichkeit monokausal oder aus wenigen äußeren Variablen zu erklären. Auch auf den ersten Blick so plausibel erscheinende Faktoren wie materielle Mangelsituationen oder Arbeitslosigkeit (1999, S. 67), also eine fehlende funktionale Systemintegration, sind zur Erklärung keineswegs ausreichend. Vielmehr sind

„durchaus auch Einstellungen, politische Orientierungsmuster, Wertorientierungen zu beachten, will man aktuelle Fremdenfeindlichkeit einigermaßen adäquat beschreiben, wobei solche Orientierungen – lebens- und sozialisationsgeschichtlich tief verankert und deshalb sehr stabil – in ihrer Entstehung natürlich wiederum stets mit materiellen Lagen und sozialen Erfahrungen vermittelt sind" (AHLHEIM/HEGER 1999, S. 67).

4.6 Fremdenfeindlichkeit und Stadtstruktur

Eine auch für die Fallstudien interessante Fragestellung ist die nach dem Zusammenhang zwischen fremdenfeindlichen Einstellungen (oder ethnisch-kulturellen Vorbehalten) und dem Ausländeranteil im Wohngebiet bzw. in der jeweiligen Stadt. Die ALLBUS-Daten wie auch die Sekundäranalyse von AHLHEIM und HEGER erlauben hierzu keine detaillierteren Aussagen. AHLHEIM und HEGER stellen zwar fest, dass die „Überfremdungsangst" der Befragten in Westdeutschland unabhängig

vom Ausländeranteil des jeweiligen Kreisgebietes sei;[55] diese Aussage lässt sich aber nicht ohne weiteres auf kleinere räumliche Einheiten wie Städte, Stadtteile und Wohnquartiere übertragen.

Aufschlussreich ist dabei unter anderem[56] ein Vergleich mit den quantitativen Ergebnissen der „Städtestudie“ des Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld, in der mit Hilfe einer quantitativen Bevölkerungsbefragung Ursachen interethnischer Konfliktpotentiale erforscht werden sollten. Die Untersuchung konzentrierte sich dabei auf die Städte Wuppertal, Münster und Duisburg, wobei insbesondere auch für Duisburg stadtteilbezogene Daten vorliegen. Generell wurde für Deutsche in Duisburg in der Studie ein Zusammenhang hergestellt zwischen (mangelnder) schulischer Bildung, der Angst vor Kriminalität, der Beurteilung des interethnischen Zusammenlebens auf der einen, sowie der Reklamation von Vorrechten gegenüber Ausländern (als einem

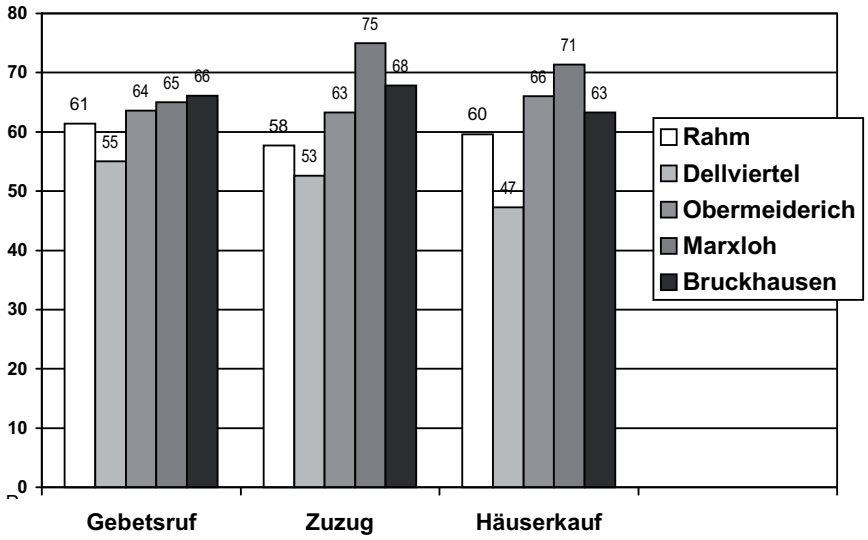


Abb. 6-5: Ablehnende Bewertung realer oder antizipierter türkisch-islamischer Präsenz in unterschiedlichen Duisburger Stadtteilen durch Deutsche

Quelle: nach SCHRÖDER u.a. 2000, S. 181, verändert. Angaben in Prozent; Prozentwerte sind gerundet angegeben.
Folgende Fragen wurden vorlegt (SCHRÖDER u. a. 2000, S. 181):
Gebetsruf: „Stellen Sie sich vor, in Ihrer unmittelbaren Nachbarschaft wäre eine Moschee. Sollte es dann möglich sein, daß der Gebetsruf - für alle hörbar - einmal in der Woche auch am Freitag auch über Lautsprecher erfolgen kann?“
Zuzug: „Stellen Sie sich vor, in Ihr Wohngebiet würden immer mehr Türken ziehen. Wären Sie damit einverstanden?“
Häuserkauf: „Stellen Sie sich vor, in Ihrem Wohngebiet würden immer mehr Türken Häuser und Wohnungen kaufen. Wären Sie damit einverstanden?“
Rahm gilt dabei als gut situierter, Dellviertel als mittlerer Stadtteil; Marxloh und insbesondere Bruckhausen als Problemstadtteile mit weit überdurchschnittlichem Ausländeranteil; Obermeiderich hat gegenüber dem städtischen Durchschnitt mit 17,9% einen leicht erhöhten Ausländeranteil.

zentralen Indikator für interethnisches Konfliktpotential) auf der anderen Seite (SCHRÖDER u.a. 2000, S. 185). Dabei zeigte sich, dass die „objektiven" raumstrukturellen Merkmale des eigenen Stadtteils (wie Arbeitslosen- und Sozialhilfedichte) keinen nennenswerten Einfluss auf konfliktträchtige *Einstellungen* der befragten Personen zu Migranten haben (ebenda, S. 184). Auch zeigte sich, dass die Ablehnungsquote in Bezug auf einen hypothetischen Gebetsruf durch eine angenommene Moschee in der Nachbarschaft ungefähr gleich groß ist, unabhängig davon, ob die Befragung in „gut situierten" (Rahm), in „mittleren" (Dellviertel) oder in Problemstadtteilen (Marxloh, Bruckhausen) durchgeführt wurde. Ähnliches gilt für die Beurteilung des hypothetischen Zuzugs oder Häuserkaufs durch weitere Türken im Stadtviertel (vgl. Abb. 6-5). Zu deprivations- und desintegrationstheoretischen Ansätzen zur Erklärung ethnisch-kultureller Konflikte, wie sie der zitierten Gesamtstudie zugrunde gelegt wurden (vgl. HEITMEYER/ANHUT 2000a), scheinen diese Ergebnisse kaum zu passen. Eher drückt sich darin eine Furcht vor einer möglichen (ansatzhaften oder weiteren) „Türkisierung" des Stadtviertels, eine „Überfremdungsabwehr" aus, in der sich eben auch fremdenfeindliche Einstellungen bemerkbar machen.

5 Religionsbezogene Konfliktaspekte

Religionsbezogene Konflikte können häufig – nicht immer – als spezielle Form interkultureller bzw. ethnisch-kultureller Konflikte angesehen werden. Religion kann dabei unter dem Aspekt eines *kulturellen Orientierungssystems* betrachtet werden, worin sich das Spezifische des Religiösen allerdings nicht erschöpft.[57] Dabei sind religionsbezogene Konflikte keine Konflikte zwischen religiösen Systemen, Erfahrungen oder Offenbarungen *an sich*, sondern zwischen Menschen (und ihren Institutionen), die sich *spezifische Interpretationen* ihrer eigenen und der jeweils anderen Religion/Ideologie zu eigen gemacht haben und in der Regel bestimmte Geltungs- und Absolutheitsansprüche formulieren.

Religionsbezogene Konflikte können sich entzünden (a) zwischen Angehörigen oder Institutionen verschiedener Religionen, Konfessionen oder Ideologien, (b) zwischen Angehörigen ein und derselben Religion oder Konfession, die „ihre"

55 Dabei haben AHLHEIM und HEGER aber lediglich die Kreise in drei Klassen, nach ihrem unterschiedlichen Ausländeranteil unterteilt. Die obige Feststellung bezieht sich dabei auf die Zustimmung zur Aussage „Durch die vielen Ausländer in Deutschland fühlt man sich zunehmend als Fremder in eigenem Land." Die Zustimmungsquote lag im Westen der Republik, weitgehend unabhängig vom Ausländeranteil des Kreises gemäß der Klasseneinteilung von AHLHEIM und HEGER, bei 29%, im ausländerarmen Osten übrigens ebenso hoch (S. 29-32).

56 Zu weiteren Forschungsergebnissen hierzu, auch zum Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland, siehe BÖLTKEN 1997.

57 Vgl. WAARDENBURG 1986, S. 34. Zu weiteren Bestimmungsmöglichkeiten bzw. Aspekten von Religion siehe VON BRÜCK/LAI 1997, S. 640-645.

Religion verschieden interpretieren, und (c) zwischen Angehörigen von Religionsgemeinschaften und einer sich in spezifischer Weise säkular oder antireligiös definierenden Gesellschaft bzw. einem solchen Staat. Nicht nur die Einordnung der Konfliktparteien, sondern auch die Thematik, der Konfliktgegenstand, soll für die Klassifizierung eines Konflikts als religionsbezogen herangezogen werden: Während zum Beispiel der Nordirland-Konflikt zwar formal entlang konfessioneller Bruchlinien erfolgt, ist er inhaltlich als ein gesellschaftspolitischer Konflikt und nur mit Einschränkungen als religionsbezogener Konflikt zu verstehen, da es in ihm primär nicht um religiöse Differenzen geht.

Seit dem 11. September 2001 hat sich die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Themenkreisen Religion und Politik, Konflikt- und Gewaltpotential von Religionen potenziert. Die hier vorgestellten Überlegungen wurden bis auf wenige Aktualisierungen zuvor niedergeschrieben.

Man kann davon ausgehen, dass Migrationsprozesse praktisch nie konfliktfrei verlaufen. Dies trifft auch auf die Einwanderung von Muslimen nach Mitteleuropa zu. Mehrere Konfliktfelder haben sich in den letzten Jahrzehnten zwischen muslimischen Organisationen und der Mehrheitsgesellschaft bzw. staatlichen Stellen in Deutschland eröffnet. Dazu gehören die Fragen nach

1) dem Bau und der Nutzung repräsentativer Moscheen,
2) der Verbreitung des Gebetsaufrufs im öffentlichen Raum,
3) der Einführung islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen,
4) dem Tragen des Kopftuches bei der Berufsausübung, etwa durch muslimische Lehrerinnen an öffentlichen Schulen,
5) dem Schächten von Tieren nach islamischem Ritus,
6) der Einrichtung islamischer Friedhöfe oder Gräberfelder, die den spezifischen islamischen Normen Rechnung tragen,
7) der Anerkennung islamischer Organisationen als legitime Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft sowie als Körperschaften des öffentlichen Rechts.

Inhaltlich verlaufen die Konfliktlinien in den hier genannten Fällen nun gerade nicht einfach zwischen religiös begründeten, etwa koranischen Normen auf der einen, säkularen oder staatlichen Normen auf der anderen Seite. Vielmehr können die muslimischen Organisationen in vielen Fällen in religionsbezogenen Konfliktfeldern das Verfassungsrecht auf freie Religionsausübung für sich beanspruchen, so dass bei einer legalistischen Betrachtung der Konflikt entweder zwischen Verfassungsanspruch und gesellschaftlicher Realität oder zwischen, im konkreten Fall, konkurrierenden Verfassungsnormen und Werten besteht. Teilweise liegen zu diesen Konfliktfällen mittlerweile höchstrichterliche Entscheidungen vor, so zum muslimischen Schächten. In einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts wurde festgestellt, dass muslimische Metzger eine Ausnahmegenehmigung für das Schächten erhalten können. Wie kontrovers die Mehrheitsgesellschaft die Präsenz des Islam und seiner religiösen Symbole in Deutschland bewertet, wird an der fast kontradiktorisch wirkenden Spannung deutlich, welche zwischen zwei jüngeren höchstrichterlichen Urteilen herrscht. Das Bundesverwaltungsgericht stützte 2002 die Position des Oberschulamts Stuttgart, die Kopftuch tragende muslimische

Lehrerin Fereshta Ludin nicht in den Staatsdienst zu übernehmen, weil ansonsten das Neutralitätsgebot des Staates verletzte werde, und nicht-muslimische Schüler ein Recht darauf hätten, „vom Staat nicht dem Einfluss einer fremden Religion, auch in Gestalt eines Symbols, ausgesetzt zu werden, ohne sich dem entziehen zu können." Hingegen gab das Bundesarbeitsgericht 2001 der Klage einer Muslima Recht, die als Verkäuferin in einem Bekleidungshaus entlassen wurde, weil sie in Zukunft ein Kopftuch tragen wollte: Das Grundrecht auf freie Religionsausübung wiege im konkreten Fall schwerer als die ebenfalls grundrechtlich geschützte unternehmerische Freiheit, aus der sich das Direktionsrecht gegenüber Mitarbeitern ableitet.[58]

Von Bedeutung bei religionsbezogenen Konflikten sind dabei die Sichtweisen, die die Konfliktparteien von sich selbst und ihrem Gegenüber entwerfen. Bei islambezogenen Konflikten in Deutschland sind dabei drei Relationen besonders relevant:

- das Selbstverständnis und die Sichtweise des „säkularen" Staates auf den Islam sowie die islamischen Organisationen, und umgekehrt,
- das Selbstverständnis und die Sichtweise einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft auf den Islam sowie die islamischen Organisationen, und umgekehrt,
- das Selbstverständnis und die Sichtweise der christlichen Mehrheitsreligion auf den Islam sowie die islamischen Organisationen, und umgekehrt.

Diese Relationen sollen im folgenden beleuchtet werden; dabei werden die ersten beiden zusammengefasst. Bei den folgenden Überlegungen gilt zu bedenken, dass hier über weitgehend abstrakte gesellschaftliche Größen gesprochen wird, denn es gibt höchstens in einem legalistischen, nicht aber in einem soziologischen Sinn „die" Position des Staates, der Kirchen oder der Muslime zu einem Thema. Im folgenden können daher hierzu in knapper Form nur einige, auch widersprüchliche Tendenzen angesprochen werden.

5.1 Relation 1: Staat/Gesellschaft und Muslime/islamische Religion

Sichten einer säkularisierten Gesellschaft und des säkularen Staates auf den Islam

Heiner BIELEFELDT hat in einem Aufsatz zum Thema „Muslime im säkularen Rechtsstaat" darauf hingewiesen, dass Säkularität ein „schwieriger Begriff" sei, der oftmals „gegensätzliche Assoziationen" auslöse: „Er wird als antireligiöse oder postreligiöse Ideologie, als spezifisch westlich-christliche Organisationsform des Verhältnisses von Staat und Religion, als Versuch staatlicher Kontrolle der Religionsgemeinschaften oder als Ausdruck des Respektes vor der religiösen

58 Zum Schächten: BverfG, 1783/99 vom 15.1.2002; zum Urteil des Bundesverwaltungsgerichts: BVerwG 2 C 21.01 vom 4.7.2002; Zitatquelle: Pressemitteilung des Bundesverwaltungsgerichts Nr. 22/2002. Zum Urteil des Bundesarbeitsgerichts: 2 AZR 472/01 vom 10.10.2002.

Freiheit des Menschen verstanden“ (BIELEFELDT 1999, S. 4f.). Auch innerhalb der westeuropäischen Verfassungsstaaten bestehen unterschiedliche Konzepte des Verhältnisses von Staat und Religion und damit von Säkularität (ebd., S. 5).

Zunächst soll aber hier nicht von rechtsstaatlicher Säkularität, sondern von der zunehmenden gesellschaftlichen Säkularisierung gesprochen werden. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass religiöse Institutionen und Riten in der Wahrnehmung des Einzelnen wie in der Gesamtgesellschaft seit Jahrzehnten eine zunehmend geringere Rolle spielen und damit auch das *Verständnis* für religiöse Lebensauffassungen, -äußerungen und Institutionen schwindet. Dies trifft auf die Wahrnehmung der tradierten christlichen Religion zu, erst Recht aber auf die des Islam. Angesichts leerer werdender Kirchenbänke scheint es vielen Deutschen daher unverständlich, dass scheinbar (!) die „Massen“ in die Moscheen strömen und bereit sind, sich einer „fremden“, noch dazu in der Wahrnehmung vieler Deutscher mit negativen Attributen besetzten Religion „hinzugeben“. Stattdessen herrscht(e) gegenüber dem „exotischen“ Glauben der einst so genannten Gastarbeiter lange Zeit nur Unverständnis; die (zumindest potentielle) „Bedeutung der Religion für die Einwanderer aus der Türkei“ (DREESSEN 1993) wurde nicht erkannt. Oder, wie Micha BRUMLIK formulierte:

„Es war Max Frisch, der der Sozialdemokratie schon vor Jahren bezüglich der ‚Gastarbeiter‘ ins Stammbuch schrieb, dass man Arbeitskräfte gerufen habe und Menschen gekommen seien. Inzwischen herrscht zwar Konsens, dass die Arbeitskräfte Menschen sind, aber noch nicht darüber, dass sie religiöse Menschen sind.“[59]

In der Wahrnehmung eines Teils der Öffentlichkeit dürften sich hierbei mehrere Faktoren überlagert haben: erstens ein Nicht-(Mehr-)Verstehen religiöser Phänomene im allgemeinen und des Islam als „Gastarbeiter“-Religion im besonderen, zweitens diffuse Auffassungen und Konzepte über eine „säkulare“ (als „antireligiös“ verstandene) Gesellschaft, sowie drittens Ressentiments gegenüber dem Islam. Letztere sind *auch* Ausdruck (berechtigter) Sorge über Menschenrechtsverletzungen in der islamischen Welt, der Wahrnehmung extremistischer Strömungen auch im europäischen Islam oder der traditionellen Geschlechtsrollenverteilung in vielen muslimischen Familien.

Auch zur Frage der staatlichen Sichten auf den Islam können an dieser Stelle nur einige wenige, stark generalisierende Hinweise gegeben werden: zumal es eben auch nicht „die“ staatliche Sicht gibt, sondern bestimmte Sichtweisen in Bundes- und Landesbehörden, kommunalen Selbstverwaltungen, Gerichten und bestimmte Interpretationen der sich aus der Rechtsordnung der Bundesrepublik ergebenden Konsequenzen für das Thema.

Über längere Zeit herrschte ein weitgehendes staatliches Desinteresse, gepaart mit Uninformiertheit gegenüber der „Gastarbeiter-Religion“ Islam. Drei verschiedene Paradigmen (oder, um diesen Begriff aus der wissenschaftstheoretischen

59 Micha BRUMLIK 2000: Wehrhaftes Missverständnis, in: Die Tageszeitung, 17.6.2000.

Diskussion nicht überzustrapazieren: Begegnungsansätze) lassen sich seitdem im Umgang mit dem Thema Islam, holzschnittartig vereinfacht betrachtet, konstatieren. Diese sollen eher als Orientierungsraster denn als Beschreibung gesellschaftlicher Wirklichkeit selbst gemeint sein: Auf der einen Seite steht die Einnahme einer „Optik des Verfassungsschutzes" (BRUMLIK 2000), die islamische Organisationen vornehmlich misstrauisch im Hinblick auf ihre Grundgesetztreue beäugt und damit tendenziell eine gesellschaftliche Teilhabe und Teilnahme von Muslimen und islamischen Organisationen an der Gesellschaft behindert (in den Feldern Moscheebau, Religionsunterricht, Anerkennung von islamischen Organisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, Tragen von Kopftüchern durch muslimische Lehrerinnen etc.). Auf der anderen Seite werden islamische Organisationen zunehmend als Dialog- und Ansprechpartner gesucht, denen man eine weitgehende, soweit es faktische Asymmetrien zulassen, gesellschaftliche und rechtliche Gleichberechtigung und Partizipation einräumen will. Motive für diese Öffnung gegenüber islamischen Organisationen erwachsen aus grundsätzlichen Wertorientierungen und rechtsstaatlichen Überlegungen heraus, aber auch aus der Erkenntnis, dass sich die dringenden Integrationsprobleme eben nur mit den und nicht gegen die Beteiligten und ihre Repräsentanten lösen lassen. Dabei wird mitunter erhofft, durch die gesellschaftliche Einbindung islamischer Organisationen die vergleichsweise liberaleren Kräfte in diesen zu stärken. Differenzen lassen sich dabei, und deshalb wird hier von insgesamt *drei* statt zwei Paradigmen gesprochen, im Umgang mit solchen Organisationen feststellen, die zwar selbst keine direkte (physische) Gewalt propagieren, aber innerhalb derer sich starke Strömungen bestenfalls *taktisch* zum säkularen Rechtsstaat bekennen – oder denen dies zumindest unterstellt wird. Vereinfacht dargestellt: Während die eine Seite sich den Vorwurf gefallen lassen muss, mit ihrem Ansatz radikale Kräfte *durch Ausgrenzung* zu stärken, sieht sich die andere Seite mit dem Vorwurf konfrontiert, blauäugig mit Vertretern eines extremistischen Islam umzugehen und damit auch die Lage innerislamischer Minderheiten wie der Aleviten zu ignorieren, auf die aus islamistischen Gruppierungen heraus ein mitunter erheblicher Druck ausgeübt wird.[60] Auch diese Gegenüberstellung beider Positionen ist zugegebenermaßen schematisch und berücksichtigt nicht die Differenziertheit, mit der sich mitunter einzelne Akteure, die als Mitarbeiter/innen staatlicher Stellen oder gesellschaftlicher Gruppierungen mit diesen Fragen befasst sind, zu positionieren und zu agieren vermögen.

In dieser Debatte kann es allerdings nicht darum gehen, wie bisweilen anklingt, einen „unpolitischen" oder entpolitisierten Islam zu fordern. Denn „Religion ist nicht nur Privatangelegenheit, sondern hat ihren Ort auch in der Öffentlichkeit. Und da die Öffentlichkeit den Raum bildet, in dem Politik sich in der Demokratie vollzieht, können Religionsgemeinschaften auch an der Politik teilhaben" (BIELEFELDT 1999, S. 10). Kritisierbar, nach innerislamischen wie außer-

60 Vgl. z. B. die Beiträge von SPULER-STEGEMANN (2000), CEYHUN (2000) und BRUMLIK (2000) in einer anregenden, kontroversen Debatte der Berliner *tageszeitung* zum Thema.

islamischen Maßstäben, bleiben natürlich stets die *konkreten* politischen Themen und Inhalte eines politischen Islam.

Feindbild Islam?

Im Islambild vieler Deutscher wirken sich Berichte über die fortwährenden Menschenrechtsverletzungen in der islamischen Welt ebenso aus, wie Zeitungsartikel über islamistische Gruppierungen in Deutschland und Europa, etwa über Metin Kaplan, den wegen Mordaufrufs verurteilten „Kalifen von Köln", und – selbstverständlich – die Diskussion um den 11.9.2001. Stellenweise hat sich diese negative Sicht zu einem *Feindbild „Islam"* verdichtet, das an eine jahrhundertelange pejorative Islam-Rezeption und jüngst an neuere geopolitische Konzepte im Stile HUNTINGTONs (1993; 1996) anknüpfen konnte, in denen sich die „freie westliche" (früher: christliche) Welt gegen die islamische Gefahr zur Wehr setzen muss.[61] Mehrere Veröffentlichungen haben Elemente eines solchen Feindbildes Islam bei verschiedenen deutschsprachigen Publizisten und im Mediendiskurs bereits vor dem 11. September 2001 behandelt.[62] KOHLHAMMER (1996) ist mit seiner Kritik an der Rede vom Feindbild Islam *insoweit* zuzustimmen, als dass man nicht davon ausgehen kann, dass sich ein solches Feindbild *gesamtgesellschaftlich* in der Bundesrepublik durchgesetzt habe – übrigens auch nicht nach dem 11.09.01. Die begründete Furcht gesellschaftlicher Eliten vor einer sich ausbreitenden Islamophobie war so groß, dass – wie es heute scheint – in ausreichendem Maße „Gegenmittel" im Sinne einer gesellschaftlichen Aufklärung entwickelt wurden, die die Etablierung eines gesellschaftlichen „Feindbildes Islam" weitgehend verhindern konnten. Andererseits lassen sich Menschenrechtsverletzungen in der islamischen Welt nicht einfach „dekonstruieren"; sie sind auch Realität, die es zu bewerten, zu kritisieren und einzuordnen gilt. Von einem *Feindbild* Islam kann man berechtigterweise dann sprechen, wenn (a) die islamische Welt nur noch unter pejorativen Gesichtspunkten wahrgenommen, (b) die historische Mitverantwortung des Westens durch den Kolonialismus ausgeblendet, und (c) das Handeln von Muslimen und islamischen Organisationen praktisch ausschließlich unter negativen Vorzeichen gedeutet wird (als Ausdruck von Eroberungsabsichten, von Täuschungsmanövern, also „taqîya" als erlaubter islamischer Lüge, etc.). Auf der

61 Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit HUNTINGTON vergleiche insbesondere MÜLLER 1999. GALTUNG erarbeitete einige Zeit vor Huntingtons Veröffentlichungen ebenfalls Konzepte, in denen auf zivilisationstheoretischer Grundlage eine großräumige Regionalisierung der Erde vorgenommen wurde, die aber zu völlig konträren Sichtweisen und Implikationen im Vergleich zu Huntington führen (vgl. GALTUNG 1998a, S. 339-456).

62 Vgl. u.a. KLEMM/HÖRNER 1993 über „Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild", sowie HIPPLER/LUEG 1993. Eine deutliche Kritik an der Vorgehensweise und an den Ergebnissen von Hippler/Lueg findet sich in KOHLHAMMER 1996, S. 14-24. Interessant ist nun, dass nach dem 11. September 2001 ausgerechnet der einst viel kritisierte Scholl-Latour zu einem relativ nüchternen, weite Bevölkerungskreise erreichenden Interpreten der islamisch-arabischen Welt avancierte. Zur europäischen Islam-Rezeption in historischer Perspektive vgl. HEINE 1996.

Grundlage dieser Begriffsbestimmung lässt sich feststellen, dass ein Feindbild Islam zwar nicht gesamtgesellschaftlich, aber partiell – und bereits seit den neunziger Jahren – in der Bundesrepublik gegenwärtig ist: Bestimmte Gruppierungen wie die sogenannte „Christliche Mitte“[63] pflegen dieses Feindbild in vollem Umfang und beziehen aus ihm einen Großteil ihrer Identität; darüber hinaus scheinen größere Teile der Gesamtgesellschaft, je nach der Konjunktur entsprechender Themen in den Medien, zumindest in einem bestimmten Umfang für Elemente eines solches Feindbild empfänglich zu sein.

Muslimische Sichten auf die säkulare Gesellschaft und den säkularen Staat

Umgekehrt herrscht bei vielen gläubigen *Muslimen* ein gewisses Maß an Unverständnis und Skepsis gegenüber der säkularisierten Gesellschaft, die sie oft – nicht unbedingt ausschließlich – an den von ihnen so erlebten „Schattenseiten“ festmachen, wie etwa sexueller Freizügigkeit in der Werbung und in der Öffentlichkeit, Alkohol- und Drogenkonsum oder hemmungslosem Materialismus. Diese Wahrnehmung machen sich nicht zuletzt konservative und islamistische Funktionäre zunutze, indem sie in dichotomen Weltbildern „den Islam“ und „den Westen“ kontrastierend konzeptualisieren.

Ein zentrales Anliegen von muslimischen Organisationen in den genannten Konfliktfeldern in Deutschland (Moscheebau, Gebetsruf, Religionsunterricht etc.) in einem christlichen bzw. säkularen Umfeld scheint vor allem aber die *gesellschaftliche Anerkennung* der eigenen Religion und ihrer Ausdrucksformen und damit auch der *eigenen Identität* zu sein. Dies wird in den untersuchten Fallstudien immer wieder deutlich werden.

Muslimische Organisationen haben sich in den letzten Jahren verstärkt einem Dialog mit staatlichen Stellen und gesellschaftlichen Gruppierungen geöffnet. Mitgestaltung und Teilhabe an der Öffentlichkeit wird – etwa mit Bezug auf das Grundrecht auf freie Religionsausübung – von Muslimen sogar eingefordert. In vielen Fällen scheint sich zumindest eine *pragmatische Bejahung* des Grundgesetzes und des säkularen Rechtsstaates durchgesetzt zu haben, die auch aus der Erkenntnis erwachsen ist, dass diese den hier lebenden Minderheiten, einschließlich den Muslimen, klar definierte Rechte einräumen. „Eine aktive Abwehrhaltung gegenüber dem säkularen Staat ist in Deutschland jedoch offenbar Sache einer radikalen Minderheit unter Muslimen. Die Mehrheit hingegen scheint sich mit den bestehenden Verhältnissen arrangiert zu haben (was Unsicherheiten und Ambivalenzen im Verständnis der Säkularität natürlich nicht ausschließt)“ (BIELEFELDT 1999, S. 15). Weltweit versuchen islamische Intellektuelle, Demokratie und Säkularität auch aus einer islamischen Perspektive zu würdigen (ebd., S. 17-19). Auch in Deutschland gibt es wichtige liberale islamische Stimmen und Publikationen, etwa die „Moslemische Revue“ oder neuerdings die „Islamische Zeitung“, aber sie erreichen bisher nur eine zahlenmäßige und auch strukturelle

63 Vgl. den folgenden Exkurs zur „Christlichen Mitte“.

Minderheit der hier lebenden Muslime. In den Moscheen sind sie bisher keine verbreitete Lektüre.

Hingegen wird islamistischen Funktionären in der Bundesrepublik häufig vorgeworfen, (auf deutsch) in Sonntagsreden das Bekenntnis zur Demokratie und Rechtsstaatlichkeit abzulegen, in die eigene Organisation hinein aber (auf türkisch oder arabisch) gegen genau diese Demokratie zu agitieren (vgl. u. a. CEYHUN 2000). Nach ALBERT (1998, S. 48) stellen bis heute nationalistische und islamistische Ideologien der Herkunftsländer wichtige konkurrierende Alternativen zur Identifikation mit demokratischen Werten dar. Und auch hinter oberflächlichen Arrangements mit den Konzepten freiheitlicher Demokratie können sich Vorstellungen der Entwicklung, *in the long run*, einer islamischen Demokratie auf deutschem Boden halten.

Aus Sicht konventioneller islamischer Theologie stellt sich die Frage, ob in Anknüpfung an traditionelle islamische Vorstellungen Deutschland – und ebenso die anderen Staaten West- und Mitteleuropas – als „Land des Vertrags" (*dar-al-ahd*) angesehen werden kann, in dem den Muslimen die freie Religionsausübung garantiert wird, und das damit auch von muslimischer Seite respektiert werden kann. Dies stünde zwischen den dichotomen Kategorien des „Land des Islams" bzw. des „Land des Friedens" (*dar-al-Islam*) und des „Land des Krieges", des nicht-islamischen Territoriums (*dar-al-harb*). Eine solche Einordnung könnte auch aus Sicht einer, an traditionellen Begrifflichkeiten orientierten islamischen Theologie, eine Grundlage für ein tragfähiges und zeitlich unbefristetes Arrangement mit dem säkularen Staat darstellen (vgl. JONKER 1997, S. 357).

5.2 Relation 2: Kirche/Christentum und muslimische Organisationen/Islam

Religionen und theologische Systeme entwickelten sich stets in Rezeption von, Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von anderen Religionen und theologischen Systemen. Das gilt für das Christentum (in Bezug vor allem auf das Judentum und den Neuplatonismus) wie für den Islam (in Bezug auf Judentum, Christentum und die früheren polytheistischen Religionsformen auf der arabischen Halbinsel).

In einem Beitrag zum Thema „Multikulturelle Gesellschaft und Dialog der Religionen" benannte VON BRÜCK vier idealtypische Grundmuster interkultureller und interreligiöser Beziehungen (1992, S. 97-103): Erstens (räumliche) Isolation, zweitens Konfrontation (Kontakt, aber auch u. U. vom Dominanz- und Expansionsstreben einer Religion begleitet), drittens Toleranz (etwa im Mahayana-Buddhismus; als Haltung in Europa ein Ergebnis der Aufklärung), viertens Kooperation und Dialog der Religionen.

Theologische Systeme können dabei gegenüber anderen Religionen exklusivistische Wahrheits- und Heilsansprüche behaupten oder anderen Religionen,

in mehr oder minder großem Umfang „Wahrheit“ und ihren Gläubigen Heilsmöglichkeiten zusprechen.

„Harte“ und „sanfte“ Aspekte von Religionen

Johan GALTUNG hat sich mehrfach mit dem Thema des Friedens- und Gewaltpotentials von Religionen auseinandergesetzt, was auch im Kontext dieser Arbeit von Bedeutung ist. Dies berührt nämlich die Frage, inwiefern Religionen die Suche nach konstruktiven Konfliktlösungen sowie den interreligiösen Dialog unterstützen. GALTUNG wendet sich dabei in einer Übersicht zum einen dem *mainstream*, den Hauptströmungen der Weltreligionen zu. In seiner Grobanalyse schneiden dabei die Mainstream-Richtungen der sogenannten Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam) gleichermaßen schlecht ab, gerade auch im Vergleich zu den meisten Varianten indischer bzw. fernöstlicher Religionen. Grundlegende Glaubens- und Denkvorstellungen, wie sie in Hauptströmungen des Christentums und Islams gleichermaßen verbreitet waren bzw. sind, wirken sich alles andere als friedensfördernd aus (GALTUNG 1998b, S. 207-214). Dazu gehören:

- die Vorstellung, Teil eines auserwählten, über anderen stehenden (Glaubens-)Volkes zu sein, das über absolute Wahrheiten verfügt,
- aggressive Missionsvorstellungen im Christentum und Islam (nicht im Judentum),
- ein Monotheismus mit einem zwar liebenden, aber auch strafenden und unerreichbar fernen, transzendenten Gott, der der Welt gegenübersteht und als einzige Quelle des Heils erscheint,
- dualistische Denkstrukturen wie der grundlegende Dualismus zwischen Gott und Satan, der sich auch auf die Wahrnehmung der „Welt“, insbesondere auch auf die Sicht zwischenmenschlicher Konflikte überträgt, wobei letztere allzu schnell als Kämpfe zwischen „Gut“ und „Böse“ gedeutet werden.

Wichtiger als die grobe Diagnose der Hauptströmungen der jeweiligen Religionen ist für diese Arbeit eine Unterscheidung, die Galtung *für jede* der Weltreligionen trifft, nämlich die zwischen *„sanften“*, friedensfördernden und *„harten“*, friedensbehindernden Aspekten *innerhalb* einer Religion. Diese Unterscheidung beruht auf der Einsicht, dass Religionen keine monolithischen Blöcke sind, sondern in ihnen recht unterschiedliche Denkmuster und Wahrnehmungen vertreten sind. So gibt es auch in Christentum, Judentum und Islam wichtige Strömungen, die

- Gott nicht (ausschließlich) transzendent, sondern (auch) immanent, in der Welt, denken,
- nicht von Glaubenssätzen und -gesetzen, sondern von Glaubens*erfahrungen* (als Einheitserfahrungen) her die Welt interpretieren, und schließlich
- damit auch ihrem Gegenüber, dem Angehörigen einer anderen Religion oder einer gegnerischen Konfliktpartei nicht ihre grundsätzliche Legitimität absprechen müssen.

Im Idealbild ist die „sanfte“ Variante einer Religion „warm, mitfühlend und erreicht horizontal jeden, jedes Leben, die ganze Welt, ohne Wenn und Aber, Einschränkungen und Ausnahmen. Jeder Mensch, jedes Ding ist Bruder und Schwester“ (GALTUNG 1998b, S. 215). Dabei gibt es selbstverständlich keine trennscharfen Grenzen zwischen „harten“ und „sanften“ Varianten einer Religion, sondern fließende Übergänge. Versucht man, einen Zusammenhang zu geläufigen religionssoziologischen und religionspolitischen Kategorien herzustellen, so lassen sich in erster Näherung die sogenannten fundamentalistischen Strömungen auf der „harten“ Seite einordnen. Sogenannte liberale Theologien können in der Regel auf der „sanfteren“ Seite eingeordnet werden, ohne dass sich beide Kategorien hundertprozentig decken. In der Analyse der Fallstudien wird mehrfach auf diese einfache, aber instruktive Unterscheidung Galtungs zurückgegriffen.

Kirchliche/christliche Sichten auf den Islam

Bezüglich kirchlicher Sichten auf den Islam müssen zum einen die unterschiedlichen offiziellen Positionen der christlichen Konfessionen bedacht werden, zum anderen die potentiell erheblichen Differenzen zwischen „offiziellen Positionen“ und denen der Pfarrer/innen und Gemeindemitglieder vor Ort, wobei hier Abweichungen in beide Richtungen, in eine verstärkte Dialogorientierung oder in eine theologisch unterfütterte Abwehrhaltung möglich sind. Ebenfalls muss differenziert werden zwischen einer grundsätzlichen systematisch-theologischen Sicht auf den Islam und der Bewertung des Islams als gegenwärtiger politisch-gesellschaftlicher Kraft. Auch zu diesem komplexen Themenbereich können hier nur wenige Hinweise gegeben werden.

Vom Mittelalter bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts vertrat die katholische Kirche einen *exklusivistischen* Wahrheits- und Heilsanspruch („extra Ecclesiam nulla salus“), der damit auch Muslime von jedweder Heilsmöglichkeit ausschloss.[64] Eine grundlegende Wende erfolgte in den sechziger Jahren auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dort wurde in Bezug auf andere Religionen festgestellt: Menschen, die außerhalb der Kirche stehen und Gott aufrichtig suchen, können ebenfalls ewiges Heil erlangen. Ausdrücklich „die Muslim, die (..) mit uns den einen Gott anbeten“ umfasst nach der, seitdem offiziellen katholischen Position der Heilswille Gottes (LUMEN GENTIUM, Art. 16). Zum Wahrheitsgehalt nichtchristlicher Religionen stellte das Konzil fest: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen [nichtchristlichen] Religionen wahr und heilig ist“ (NOSTRA AETATE, Art. 2) – was implizit auch bedeutet, dass es Wahres und Heiliges in nichtchristlichen Religionen gibt. Schließlich sprach das Vatikanum sogar „mit Hochachtung“ von den Muslimen (NOSTRA AETATE, Art. 3). Jegliche

64 Eine kurze Übersicht über die Entwicklung von exklusivistischen zu inklusivistischen Haltungen innerhalb der christlichen Theologie der Religionen findet sich zum Beispiel in KÜNG 1992, S. 278-288, worauf in diesem Abschnitt zurückgegriffen wird.

Aussage zur Person *Mohammeds*, erst recht auch eine kritische Würdigung seiner Person, wurde dabei im Konzilstext bewusst vermieden, was jedoch dessen prinzipiellen Wert für den interreligiösen Dialog nicht schmälert. Selbst wenn sich katholische Theologen sehr kritisch oder auch polemisch zum Islam äußern sollten, etwa in moscheebezogenen Konflikten, können sie dabei kaum die entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanums in Frage stellen.

Die einstige exklusivistische Sicht ist damit einer *inklusivistischen Sicht* gewichen, nach der die einzelnen Religionen in unterschiedlicher Qualität Wege zum Absoluten eröffnen, wobei die offiziellen Standpunkte der Kirchen der eigenen Religion stets eine Priorität einräumen. Dennoch erlaubt die inklusivistische Sicht Dialog und Kooperation zwischen den Religionen (DREIER 1998, S. 22). Eine solche inklusivistische Sicht wiederum zurückgelassen haben *pluralistische Konzeptionen* von Religion. Ihnen zufolge wird in keiner Religion Gottes Wahrheit

Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils auf den Islam (1965)

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.
Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Nostra Aetate, Art.3; zitiert nach RAHNER/VORGRIMLER 1966, S. 357).

bzw. die Wirklichkeit vollkommen erkannt, diese ist vielmehr in allen Religionen stückweise vorhanden. „Jede Religion ist einerseits von der Wahrheit ihres eigenen Weges überzeugt – und respektiert, daß die Gläubigen in einer anderen Religion ihrerseits von der Wahrheit ihres Weges ebenso überzeugt sind. In diesem pluralistischen Horizont ist gleichberechtigte Kooperation möglich“ (DREIER, ebd.).

Auf *evangelischer* Seite fehlen im Gegensatz zur katholischen Kirche weitgehend verbindliche Lehraussagen zu anderen Weltreligionen,[65] so dass von Seiten evangelischer Theologie sehr viel freier – in beide Richtungen – über das Verhältnis des Christentums zu anderen Weltreligionen nachgedacht werden kann. Neben stark dialogorientierten, religionspluralistischen Ansätzen können dabei im

Einzelfall auch exklusivistische Wahrheitsansprüche des Christentums weitgehend ungebrochen tradiert werden.

Die theologische und dogmatische Neubewertung anderer Weltreligionen ermöglichte und die faktischen Verhältnisse des Zusammenlebens in den Städten und Stadtteilen verlangte von christlicher Seite die Aufnahme eines interreligiösen Dialogs mit Muslimen und muslimischen Organisationen. *Dialog der Religionen* statt Konfrontation und Aufbau von Feindbildern wurde zum neuen systematisch- wie lebenspraktisch-theologischen Paradigma. In den quantitativ rapide anwachsenden lokalen und überregionalen Dialoginitiativen zwischen Christen und Muslimen und unter teilweiser Einbeziehung von Juden wird häufig zunächst an die zahlreichen Gemeinsamkeiten der Religionen angeknüpft (Übereinstimmungen im Gottesverständnis; Judentum, Christentum und Islam als „abrahamische Schwesterreligionen"; Jesus als Prophet im Islam; Biblische Erzählungen im Islam etc.). Eine tiefergehende Dialogarbeit, die über erste Begegnungen hinausreicht, erfordert von beiden Seiten die kontinuierliche Bereitschaft zu hohem Engagement – weshalb in der Realität die bestehenden Dialogrunden in vielen, nicht in allen Fällen auf einem eher oberflächlichen Niveau stehen bleiben (vgl. ALBERT 1998). Damit soll keinesfalls der Wert einer ersten (oder darauf aufbauender weiterer) *Begegnung* zwischen muslimischen und christlichen Gemeinden in Abrede gestellt werden.

Zahlreiche Publikationen wurden mittlerweile von kirchlichen Institutionen zum Islam in Deutschland veröffentlicht. Auf katholischer Seite wurde 1993 von der deutschen Bischofskonferenz eine pastorale Handreichung zum Thema „Christen und Muslime in Deutschland" herausgegeben (= BISCHOFSKONFERENZ 1993). 1998 hat das Bistum Rottenburg-Stuttgart in einer Erklärung den Bau von Moscheen, die auch von außen durch Symbole erkennbar sind, ausdrücklich begrüßt.[66] Auf evangelischer Seite sind mittlerweile mehrere Veröffentlichungen zum Thema Islam erschienen. Dazu gehören das 1990 vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche mitherausgegebene Standardwerk zur christlich-muslimischen Begegnung „Was jeder vom Islam wissen muß" (= EKD 1996), sowie die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland" (= EKD 2000). Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern veröffentliche im Jahr 2000 eine weitere praxisorientierte Handreichung „für die Begegnung von Kirchengemeinden mit ihren muslimischen Nachbarn".[67] In evangelischen Kirchenkreisen sind Theologinnen und Theologen als Islambeauftragte tätig. Eine Erklärung der Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen setzte sich, vor allem unter dem Eindruck der Duisburger Auseinandersetzungen, mit der Frage des öffentlichen Gebetsrufs auseinander.[68]

65 Wenn man von frühneuzeitlichen Bekenntnisschriften wie dem *Augsburger Bekenntnis* absieht, in denen die Lehren Mohammeds als Ketzereien verworfen wurden. In der Fallstudie zum Gebetsruf-Konflikt in Duisburg werden diese am Rande thematisiert (vgl. Kap. 11.3.2.1).

66 Vgl. Deutsche Tagespost 5/1998: „Bistum begrüßt Bau von Moscheen".

67 Vgl. EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.) 2000.

68 Zum öffentlichen Gebetsruf. Eine gemeinsame Stellungnahme der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen, in: CIBEDO 11/1997, S. 147f.

Beim Nachvollziehen der Fallstudien ist allerdings die *zeitliche Entwicklung* nicht außer Acht zu lassen. Die genannten Erklärungen sind meist jüngeren Datums und lagen während der im folgenden geschilderten Konflikte zum großen Teil noch gar nicht vor – zu einem gewissen Anteil sind diese Dokumente erst als *Reaktion* auf die hier geschilderten sowie auf vergleichbare Konfliktfälle und –felder entstanden. Jenseits der offiziellen Positionen (oder solchen, die noch der sehr viel dialogorientierter sind) können vor Ort von kirchlichen Theologen und vor allem von Gemeindemitgliedern deutlich traditionellere Sichten auf den Islam eingenommen werden, bis hin zu anti-islamischen Ressentiments. Dies wird in den Fallstudien in hohem Maße erkennbar.

Exkurs: Die „Christliche Mitte" als Vertreterin eines christlichen Fundamentalismus und Anti-Islamismus

Eine organisierte christliche Variante religiösen Fundamentalismus in Deutschland stellt die Gruppierung „Christliche Mitte" dar, die laut Selbstbeschreibung „für ein Deutschland nach GOTTES Geboten" kämpft. Die Christliche Mitte, die sich als überkonfessionell darstellt und bei Wahlen als Partei auftritt, hat den *Islam in Deutschland* zu ihrem zentralen Feindbild aufgebaut. Dabei treffen die in Kapitel 6.5.1 genannten Merkmale oder Kriterien für das Vorliegen eines entsprechendes Feindbildes für die Christliche Mitte in hohem Maße zu. Dieses Feindbild hat eine hohe identifikatorische Bedeutung für die Organisation, wie bereits ein flüchtiger Blick auf ihre Publikationen, wie den monatlichen „Kurier" oder ihre verschiedenen Flugblätter, erweist. Weitere Themen, die die Christliche Mitte in ihren Publikationen aufwirft – allerdings in quantitativ geringerem Umfang –, sind die (nachlassende) Sexualmoral, der Schutz der Jugend, der Kampf gegen Esoterik, Freimaurer und interreligiösen Dialog sowie die christliche Missionierung der Juden. Daneben enthält der monatlich erscheinende „Kurier" der Christlichen Mitte auch religiöse Erbauungstexte und eine Art Lebensberatung. Neben ihren Zeitschriften und Publikationen bietet die Christliche Mitte ihren örtlichen Unterstützern Faltblätter zum Verteilen sowie die Vermittlung von Referenten an.

Hinweistext im „Kurier" der Christlichen Mitte:

„Suchen Sie Referenten?
Die Internationale Widerstandsbewegung ANTISLAM vermittelt Referenten zum Thema Islam:

- Muslime erobern Deutschland – islamische Politik auf deutschem Boden
- Über das wahre Wesen des Islam als anti-christliche Religion
- Interreligiöser Dialog gescheitert
- Takiya – die islamische Lüge

und andere Themen. Anfragen bei der KURIER-Redaktion" (Kurier der Christlichen Mitte, „Sonderdruck: Hintergrund-Informationen zum Islam"; 1999, S. 4).

Die Christliche Mitte ist damit eine jener Organisationen, die Moschee-Gegner vor Ort mit ideologischem Rüstzeug und „Fakten“ zum Islam versehen kann. Zumindest in zweien der hier untersuchten Konfliktfälle (Duisburg und Lünen) war der Einfluss von Publikationen der Christlichen Mitte auf der Seite von Moschee-Gegnern spürbar; ausdrücklich haben mir Angehörige zweier Bürgerinitiativen Publikationen der „Christlichen Mitte“ zur Lektüre empfohlen.

Die Christliche Mitte versucht dabei in ihren Publikationen, ihre Sicht auf den Islam durch Zitate aus islamischen Publikationen, (angeblichen) Briefen von Muslimen, Berichte von „Erlebnissen mit Muslimen“, Zitate von Koransuren etc. zu belegen. Nun gibt es in der Tat Äußerungen von Muslimen und Passagen aus islamischen Publikationen mit höchst bedenklichem Gehalt, auf welche Organisationen wie die Christliche Mitte gerne zurückgreifen. Zugleich werden angebliche Dokumente mit – vorsichtig ausgedrückt – zweifelhafter Authentizität veröffentlicht, die als Beleg für die Welt- und Islamsicht der Christlichen Mitte dienen sollen. Darüber hinaus werden bestimmte Prozesse (wie der zunehmende Bau von Moscheen) oder Äußerungen von Muslimen, die man aus einer anderen Perspektive indifferent bewerten oder gar begrüßen kann, im Sinne der Welt- und Islamsicht der Christlichen Mitte umgedeutet und uminterpretiert. Demgemäß müssen sie als vermeintliche Belege für die angeblichen Eroberungsabsichten oder die „Takîya“ der Muslime etc. herhalten:

„Landnahme durch Moscheen
Ein zweiter Schritt, Deutschland für den Islam zu erobern, ist der Bau von Moscheen und der Erwerb von Immobilien. Dieser Schritt ist strategisch in kleinere Schritte unterteilt:
Zunächst wurden Gebäude angemietet, um sie in Moscheen umzuwandeln. Dann wurden und werden diese Gebäude gekauft und mit einem Minarett versehen. In einem dritten Schritt werden neue Moscheen als Kuppelbauten mit Minarett gebaut. Wo ein Minarett ist, da wird der Muezzin-Ruf beantragt, in vielen Städten mit Erfolg.
1970 gab es in Deutschland drei Moscheen, heute – 1998 – sind es nach Auskunft des Islam-Archivs in Soest rund 2.400. Moscheen dienen nicht nur dem Gemeinschaftsgebet am Freitag. Sie sind politische Stützpunkte ‚auf dem Weg Allahs‘, d.h. auf dem Weg der Eroberung“ (CHRISTLICHE MITTE 1998, S. 54).

Als eine Art Intimfeind der Christlichen Mitte kann der deutsch-bosnische Muslim Muhammad Salim Abdullah, langjähriger Leiter des Zentralinstituts Islam-Archiv in Soest gelten, der seit Jahrzehnten konsequent einen liberalen (und damit aus islamisch-extremistischer wie christlich-fundamentalistischer Sicht „unverständlichen“) Islam vertritt.[69] Wegen seiner partiellen Zusammenarbeit mit umstrittenen islamischen Organisationen wie *Milli Görüş* bietet Abdullah allerdings seinen Gegnern Angriffsflächen, die die Christliche Mitte gerne nutzt. Ebenso werden von der Christlichen Mitte christliche Theologen kritisiert, die den Dialog mit Muslimen und islamischen Organisationen pflegen (vgl. zum Beispiel Kurier 2/1999 „Aufruf zum Protest“).

Auszug aus einem Faltblatt der Christlichen Mitte

CHRISTLICHE MITTE EXKLUSIV
Offener Brief eines Muslims an die CM
Ich bin ein [deutscher] Muslim und weiß, wovon ich rede!
Ich war der erste Vorsitzende zweier islamischer Vereine, die mittlerweile aufgelöst sind. Ich konnte aufgrund meiner sprachlichen und politischen Kenntnisse in den islamischen Raum eindringen, der für Europäer gemeinhin verschlossen ist.
Ich bin unheilbar krank. Deshalb schenke ich der CHRISTLICHEN MITTE meine Erkenntnisse und Erfahrungen. (....)
Die CM hat richtig erkannt, daß wir eine Inflation von Moscheenbauten und Moschee-Bauplänen haben. Natürlich ist dies kein Zufall.
Die schleichende Besetzung Deutschlands und der anderen mitteleuropäischen Staaten durch die Muslimbrüder, bzw. den Islamischen Weltkongreß nimmt handfeste Formen an. Bei allen muslimischen Gruppen in Deutschland ist dies – trotz Rivalisierens untereinander – das Hauptziel. Darüber soll sich niemand täuschen lassen.
Die bereits bestehenden Moscheen und Zentren der islamischen Vereine und Gruppen in Deutschland sind weit mehr als nur die Stätten religiöser Erbauung und Unterrichtung. Angeschlossen und geheim dienen sie der paramilitärischen Ausbildung und Disziplinierung einer Menge türkischer Reservisten innerhalb der schon bestehenden islamischen Geheim-Armee.
Junge Türken, die in der Türkei ihren Militärdienst abgeleistet haben und aus Fundamentalisten-Familien stammen, werden von der AMGT, der ‚Vereinigung der neuen Weltsicht in Europa', nach Deutschland geholt. (....) Als Zentrum wurde Deutschland ausgewählt, weil hier der größte Prozentsatz der Auslandstürken lebt und alles verpönt und verboten ist, was nach Ausländerfeindlichkeit riecht. (....)"

Zitiert nach einem 1999 zugesandten Faltblatt der „Christlichen Mitte". Dieser „offene Brief" findet sich, mit einigen Textabweichungen, auch in CHRISTLICHE MITTE 1998, S. 23-26 und soll aus dem Jahre 1995 stammen. Er sei „ohne Namen und Anschrift des Verfassers veröffentlicht, um diesen zu schützen" (S. 26). Im Unterschied zur Faltblatt-Version wurde in der Buchveröffentlichung konsequent der Organisationsname AMGT durch den der Nachfolgeorganisation IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş) ausgetauscht.

69 Vgl. die wiedergegebenen Artikel in ABDULLAH 1997a. Als „verschärfender Faktor", der die zahlreichen Angriffe der Christlichen Mitte auf das Islam-Archiv und seinen langjährigen Leiter Abdullah vermutlich erklären vermag, dürfte die Mischung aus ideologischer Distanz und gleichzeitiger räumliche Nähe fungieren: Der Sitz des Islam-Archivs (Soest) und der Sitz der „Kurier"-Redaktion der „Christlichen Mitte" (bei Lippstadt) liegen nur rund zwanzig Kilometer auseinander. Außerdem gehört Abdullah einer Loge der Freimaurer an, was ihm nicht nur von mancher islamischer Gruppierung mit Unverständnis quittiert wird. Auch die Christliche Mitte behandelt Freimaurer als Gegner, die sie bekämpfen möchte.

Islamische Sichten auf das Christentum

Auch bezüglich islamischer Sichten auf das Christentum muss unterschieden werden zwischen den Sichten, die etwa in Europa lebende Muslime auf das Christentum haben, und den Lehrmeinungen eines über Jahrhunderte gewachsenen und tradierten *mainstreams* islamischer Theologie. Beide sind nicht zwangsläufig identisch. Die islamische Theologie musste sich insbesondere gegenüber dem Christentum, das in erster Näherung als eine mit dem Auftreten des Islam überholte Vorläuferreligion gesehen wurde, abgrenzen. Insofern findet sich ein gewisses Spannungsverhältnis in der Sicht auf das Christentum, zwischen Abgrenzung einerseits und Bezugnahme andererseits (in der Anerkennung von Jesus als Propheten, der Aufnahme neutestamentlicher Stoffe in den Koran etc). Dieses Spannungsverhältnis drückt sich auch darin aus, dass zum einen Christen als „Schriftbesitzer" anerkannt und ihnen auch in der traditionellen islamischen Theologie Heilsmöglichkeiten nicht von vorne herein abgesprochen werden. Zum anderen finden sich, gerade auch im Koran, wenig freundliche Passagen über Christen und den christlichen Glauben. Darüber hinaus existieren in der gegenwärtigen islamischen Theologie – sicher als Minderheit – auch ausgesprochen liberale sowie dialogorientierte Ansätze, wobei eine authentische dialogische Haltung immer auch Offenheit gegenüber dem Anderen impliziert. Teilweise sind Vertreter eines dialogorientierten Islams in sufischen, also mystisch orientierten Strömungen des Islams beheimatet. Es sei allerdings daran erinnert, dass es sehr unterschiedliche mystische islamische Strömungen gibt, die sich aufgrund ihrer spezifischen theologischen Weltbilder erheblich auch in ihren Einstellungen zu anderen Religionen unterscheiden können. In Deutschland finden liberale und dialogorientierte Debatten unter anderem in den Publikationen des Zentral-Instituts Islam-Archiv statt. Entsprechende Veröffentlichungen erreichten bisher aber nur eine zahlenmäßige und auch strukturelle Minderheit unter den Muslimen in Deutschland.

7 Forschungsmethoden und Forschungsvorgang

1 Der Forschungsrahmen: Qualitative Sozialforschung

Mit der Studie sollte explorativ das Forschungsfeld moscheebezogener Konflikte in Deutschland anhand ausgesuchter Fallbeispiele und in einer qualitativen Herangehensweise bearbeitet werden. Ein qualitativ-explorativ Vorgehen erwartet von dem jeweiligen Forschenden in mehrfacher Hinsicht eine größtmögliche, dem hermeneutischen Prozess angemessene Offenheit (vgl. LAMNEK 1995/1, S. 22f):

- Offenheit gegenüber dem jeweiligen *Fallbeispiel*, wobei der jeweilige Wissensstand, das Vor-Verständnis, immer wieder an neue Erkenntnisse angepasst werden muss.
- Offenheit gegenüber und Flexibilität in der *Forschungssituation*, in der zum Beispiel von Fall zu Fall teilweise unterschiedliche Wege der Informationsbeschaffung beschritten werden müssen.
- Offenheit gegenüber dem *Interviewten*, der mit seinen Relevanzsystemen zu Wort kommen und nicht (oder zumindest nicht ausschließlich) ein vorgegebenes Frage-Raster „abarbeiten" soll (vgl. LAMNEK 1995/1, S. 234).
- Offenheit im Hinblick auf die *Theorieentwicklung*. In qualitativ-explorativen Forschungsvorhaben geht es weniger darum, bestehende Theorie-Ansätze explizit überprüfen zu wollen, als vielmehr darum, aus der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen „Wirklichkeit" heraus unter Umständen neue theoretische Zugangsweisen zum jeweiligen, bisher noch wenig oder gar nicht bearbeiteten Forschungsgegenstand zu entwickeln. Deswegen wurde darauf verzichtet, *ex ante* ein explizites Theoriekonzept zu moscheebezogenen Konflikten aufzustellen. Selbstverständlich ist es dabei in der Forschungspraxis unvermeidlich, dass der Forschende immer schon ein gewisses Vor-Verständnis zum jeweiligen Gegenstand mitbringt und sich bis zu einem gewissen Grad mit bestehenden Meinungen und Theorien zum Thema auseinandergesetzt hat.

Eine Vorentscheidung, die sinnvollerweise im Vorfeld der empirischen Arbeiten getroffen werden musste, stellt allerdings die Orientierung an *handlungstheoretischen Ansätzen* dar, und zwar in der – allerdings nicht unkritischen – Rezeption handlungstheoretischer Ansätze, die seit den neunziger Jahren in der deutschsprachigen Sozialgeographie an prominenter Stelle diskutiert wurden (vgl. v.a. WERLEN 1988; 1995; 1997; MEUSBURGER 1999). Im Erhebungsprozess wirkte sich diese handlungstheoretische Orientierung vor allem in der Betonung qualitativer Interviews mit Akteuren des Konflikts und den spezifischen, darin aufgeworfenen Fragen aus (siehe unten). Diskursorientierte Analyseverfahren (vgl. insbesondere JÄGER 1993) wurden ebenfalls berücksichtigt, ohne dabei die *akteurszentrierte Perspektive*, in der es eben vor allem auch um die individuellen Akteure und Akteursgruppen, ihre persönlichen Ziele, Wahrnehmungen und Interessen geht, zugunsten der Analyse bloßer Diskurse aufzugeben.

Eine Besonderheit der Themas stellt sein *interkultureller Charakter* dar: Ein Teil der Akteure verfügt über einen kulturellen Hintergrund, der dem Autor aus der eigenen Sozialisation und Inkulturation selbst zunächst nicht vertraut war; ebenso ist der Autor kein studierter Islamwissenschaftler, Turkologe oder Orientalist. Eine kulturelle Differenz kann dabei nicht nur im gesellschaftlichen Bereich „problematisch" sein und entsprechende Konflikte aufwerfen, sondern auch für den, diese Konflikte reflektierenden Forschungsprozess. Hier war es unerlässlich, dass der Autor sich vor Beginn der empirischen Bearbeitung der Fallstudien zunächst durch ein Literaturstudium mit hierfür relevanten Themenbereichen (insbesondere Migrationssoziologie und Islamwissenschaften; letzteres sowohl unter systematisch-theologischen Aspekten als auch unter dem Gesichtspunkt des real gelebten und organisierten Islams in der Bundesrepublik) auseinandergesetzt hat. Zugleich war es von erheblichem Vorteil, dass der Autor vor Beginn der Fallstudien-Bearbeitung während eines sechswöchigen Aufenthalts im Frühjahr 1999 in Berlin in rund zwanzig Moscheen Interviews mit Vorstandsmitgliedern der Moschee-Vereine durchgeführt und eine ganze Reihe weiterer Moscheen und islamischer Institutionen zu kürzeren Besuchen und Gesprächen betreten hatte. In Duisburg wurde diese Vorgehensweise fortgesetzt. Die Auswertung dieser Interviews, die unter einem damals noch etwas anderen Forschungsrahmen mit zusätzlichen, später fallengelassenen Forschungsgesichtspunkten erhoben wurden, wurde nicht weiter verfolgt. Dennoch waren sie wichtig, um eine gewisse, auf eigener Erfahrung beruhende Vertrautheit mit interkulturellen Problemen, Begegnungen, sowie mit der Situation von Moscheevereinen und der Lebenswelt von Muslimen in Deutschland zu erlangen. Die Tatsache, dass der Autor nur über sehr geringe Sprachkenntnisse des Türkischen verfügt, hat sich in Gesprächen mit türkischen oder türkischstämmigen Interviewpartnern unterschiedlich ausgewirkt. Während in manchen Interviewsituationen das Verständnis dadurch tatsächlich erschwert wurde, spielte sie in Interviews mit Muslimen der zweiten Generation oder beispielsweise mit muslimischen Funktionären im Duisburger Ausländerbeirat eine nur geringe oder keine Rolle.

2 Zur empirischen Vorgehensweise

Die Durchführung qualitativer Interviews und Gespräche vor Ort und die Sammlung schriftlicher Quellen bildeten die beiden wesentlichen Tätigkeiten bei der Materialerhebung.

Neben der Auswertung schriftlicher Quellen stellten *Interviews* mit Akteuren und Beobachtern des Konflikts das zentrale Rückgrat der empirischen Arbeit dar. Eine vorläufige, im Laufe der Beschäftigung mit den Fallstudien fortwährend ergänzte Auswahl von Interviewpartnern erfolgte aufgrund der telefonischen Vorgespräche bzw. der zu Anfang vorliegenden (Presse-)Berichte über den Konfliktfall. In der Regel wurden bei den Interviews folgende Akteursgruppen und Konfliktparteien berücksichtigt:

- Vorstandsmitglieder des jeweiligen Moscheevereins
- öffentlich auftretende Konfliktgegner des Moscheevereins (z.B. Bürgerinitiativen)
- Funktionäre der örtlichen Parteien und Stadtratsmitglieder
- Mitarbeiter der Stadtverwaltung, in der Regel einschließlich des jeweiligen (Ober-)Bürgermeisters, sowie Mitarbeiter der Stadtplanungsämter, ferner Ausländerbeauftragte oder vergleichbare Personen
- Mitarbeiter der beiden christlichen Großkirchen wie zum Beispiel die örtlichen Pfarrer.

Je nach Konfliktfall und lokaler Situation wurde das Spektrum der Interviews erheblich erweitert, teilweise auch verkleinert. Insgesamt wurden zu den Fallbeispielen etwa 45 Präsenzinterviews mit mehr als 50 Interviewpartnern durchgeführt, sowie acht weitere telefonische Interviews, wie weiter unten erläutert wird. Die Präsenzinterviews wurden bisweilen ergänzt durch spätere telefonische Nachfragen bei den interviewten Personen sowie kürzere, teils *face-to-face*-, teils telefonische Gespräche mit weiteren Akteuren oder Beobachtern der Konflikte. Die Interviews fanden im Zeitraum von Juli 1999 bis zum März 2001 statt. Der Schwerpunkt der Interviewtätigkeit lag dabei zwischen Juli und September 1999. Sämtliche Interviews wurden vom Verfasser durchgeführt, entsprechend dem in der qualitativen Sozialforschung wichtigen Prinzip der Einheit von Forscher und Interviewer; dabei wurde versucht, den Grundsätzen qualitativer Sozialforschung nach Offenheit und Flexibilität (gegenüber den Konfliktfällen, den befragten Personen, der Untersuchungssituation und den eingesetzten Methoden) gerecht zu werden (vgl. LAMNEK 1995/1, S. 21-30).
Im wesentlichen wurden mit den Interviews drei Zielrichtungen, mit von Person zu Person unterschiedlichen Schwerpunkten, verfolgt:

- Zu einem Teil dienten die Interviews dazu, den Ablauf und den Handlungshergang des jeweiligen *Konfliktprozesses* zu klären. Dabei konnte es um den Gesamtablauf des Konflikts sowie um spezifische Details des Konfliktverlaufs gehen, die anhand der bisher zugänglichen Quellen nicht geklärt werden konnten.
- Des Weiteren ging es um *den Interviewten* selbst, seine Positionen, Ziele, Motive, Wahrnehmungen, Handlungen und Strategien im Konflikt. Bisweilen wurden dabei auch biographische Hintergründe angesprochen, wobei die Interviewten nicht selten von selbst auf solche Hintergründe zu sprechen kamen, um ihre Handlungsmotive einzuordnen, verständlich zu machen. Fast ausnahmslos ging es auch um generelle Sichtweisen: Deutsche (bzw. präzise: nicht-muslimische) Interviewpartner wurden regelmäßig nach ihrer Sicht des Islams befragt. Falls dieser Themenkomplex in Bezug auf den Akteur relevant erschien, wurde er vertieft und auch ausgeweitet auf das eigene Verhältnis zur Religion. Darüber hinaus wurde das Zusammenleben von Deutschen und Migranten angesprochen. Muslimische beziehungsweise türkische Gesprächspartner wurden in der Regel nach ihrer Sicht der Mehrheitsgesellschaft bzw. des Christentums befragt, und ebenfalls nach dem Zusammenleben von Türken und Deutschen. Gehörte der Interviewte einer organisierten Konfliktpartei an (wie Moscheeverein, Bürgerinitiative, politische Parteien etc.) – was in der

Regel der Fall war –, wurden auch die Binnenprozesse innerhalb der Konfliktpartei, die dort vertretenen Sichtweisen und mögliche Differenzen angesprochen.

- Darüber hinaus wurden die Interviewten im Hinblick auf ihre *Sicht der anderen Konfliktparteien* befragt, wie sie deren Sichtweisen, Standpunkte, Motive und Handlungen einschätzten. Dieser Fragenkomplex konnte zwei unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen: Teilweise ging es dabei primär um den *Interviewten*, seine Beziehungen zu den anderen Konfliktparteien, seine Emotionen gegenüber diesen und seine möglicherweise verzerrten Wahrnehmungen. Bei anderen Gesprächspartnern war tatsächlich primär an deren Einschätzungen anderer Personen und Konfliktparteien gelegen, um die Motive und Zielsetzungen letzterer besser einordnen und rekonstruieren zu können. Auch interessierte die Einschätzung nach der erlebten "Stimmung" in der Bevölkerung zum Konfliktthema. Gelegentlich wurden die Interviewten auch mit den (anonym wiedergegebenen) Sichten von anderen Interviewpartnern auf sie selbst konfrontiert.
- Schließlich wurden die Interviewten, soweit es sich anbot, auch nach ihrem *Fazit*, ihrer persönlichen, retrospektiven Bewertung des Konflikts und ihres eigenen Handelns befragt. Dieser Komplex schloss in der Regel die Frage mit ein: „Was haben sie aus dem Konflikt gelernt; was würden sie heute genau so, was würden Sie anders machen?"

Der überwiegende Teil der Gespräche wurde auf Tonband aufgenommen; teilweise wurden, auch zur besseren Datensicherung, während des Gesprächs bereits stichwortartig Notizen angefertigt. Nicht immer war eine Tonbandaufnahme von Seiten des Interviewten möglich; bisweilen wurde auch aus pragmatischen Gründen darauf verzichtet und auf handschriftliche Notizen zurückgegriffen. Je nach Bedeutung des Interviews wurden die Tonbandaufnahmen vollständig transkribiert, teiltranskribiert oder in der Auswertungsphase abgehört und die handschriftlichen Notizen zu ausgewählten Punkten ergänzt. Gelegentlich wurden zu einem späteren Zeitpunkt ergänzende telefonische Nachfragen bei Interviewten durchgeführt, um Einzelaspekte zu klären, die bislang unklar geblieben waren oder die erst bei der Auswertung der Materialien ins Blickfeld gerieten.

Die meisten Interviews fanden im Zeitraum von Juli bis September 1999 statt, während kürzerer Aufenthalte in Lauingen und Bobingen und eines sechswöchigen Aufenthaltes in Duisburg, von wo aus auch die Fallstudie Lünen und das einführende Fallbeispiel Gladbeck behandelt werden konnten. In Bobingen wurde im Februar 2000 ein weiterer mehrtägiger Aufenthalt notwendig, dessen Ergebnisse für das Verstehen und die Rekonstruktion des Konfliktfalls von hoher Wichtigkeit war. Ansonsten galten die Konfliktfälle aus Sicht des Autors im Herbst 1999 *prima facie*, vorbehaltlich einer weiteren theoretischen Durchdringung, im wesentlichen als „verstanden".

Der ergänzende Rückgriff auf *telefonische Interviews* in der qualitativen Feldforschung ist eher ungewöhnlich und bedarf deshalb einer Erläuterung: Zu Recht lässt sich hierbei kritisieren, dass durch die telefonische Interviewform gegenüber dem *face-to-face*-Interview in der

„natürlichen“ Umgebung des Interviewten ein großer Teil an Informationen und Eindrücken verloren geht. Trotzdem wurde diese Interviewform gewählt, und zwar aus forschungsökonomischen, konkret: finanziellen, Gesichtspunkten. Die realisierbare Alternative hätte dabei in der Regel nicht in einem Präsenzinterview mit dem jeweiligen Akteur gelegen, sondern hätte einen Verzicht auf das Interview bedeuten müssen. Dabei gilt es zu bedenken, dass einige Konfliktakteure mittlerweile ihren früheren Wohnort verlassen hatten und ein Präsenzinterview damit eine eigene Anreise erforderlich gemacht hätte, was angesichts begrenzter Forschungsressourcen nur bei ausgewählten Schlüsselakteuren zu rechtfertigen gewesen wäre. Andere Akteure konnten während der eigenen Vor-Ort-Aufenthalte aus unterschiedlichen Gründen nicht interviewt werden. Teilweise wurden auch Gesprächspartner, mit denen bereits ein Präsenzinterview durchgeführt wurde, noch einmal telefonisch befragt.

Es sei nochmals betont, dass der Rückgriff auf telefonische Interviews nur *ergänzend* und erst in einer späten Forschungsphase erfolgte, als die Konfliktfälle bereits weitgehend transparent erschienen. Weder in Bezug auf die muslimischen Gemeinden noch in Bezug auf die zentralen Konfliktgegner der Moschee-Gemeinden war der Einsatz des telefonischen Interviews nötig; ihr Anteil war in Bezug auf die Gesamtzahl (acht von ca. 60 interviewten Personen) relativ gering.

Zur Wiedergabe von Interview-Auszügen

Zur besseren Lesbarkeit wurde auf die Wiedergabe von Füllwörtern („eh“, „ne“) weitgehend verzichtet. Gelegentlich wurden grammatikalische Fehler korrigiert („dachte“ statt „denkte“). Dialektformen etwa aus dem Süddeutschen wurden zur besseren Lesbarkeit weitgehend ins Hochdeutsche übertragen, ohne dass der Dialektcharakter den Zitaten vollständig genommen wurde. Zitate türkischer Muttersprachler mit geringen oder mittleren Deutschkenntnissen wurden in der Regel ebenfalls sprachlich überarbeitet, aber auch hier bleibt in der Wiedergabe der Sprachstil des Sprechers annähernd erkennbar.

Die *Auslassungszeichen* geben über den Umfang ausgelassener Passagen Auskunft: (..): Auslassung weniger Wörter, oft Füllwörter, gelegentlich Nebensätze; (...): Auslassung mehrerer Nebensätze oder ein bis zwei kompletter Sätze; (....): Auslassung längerer Passagen. Vom Verfasser *eingefügte Ergänzungen* wurden mit eckigen Klammern gekennzeichnet: [...].

Die Interviews wurden häufig, nicht immer, *anonymisiert* wiedergegeben. Sie wurden in der Regel einer Personengruppe oder einer Konfliktpartei zugeordnet, ohne dass sich aus der Passage eindeutig die Identität des Interviewten ergibt.

Der bei weitem überwiegende Teil der Interviewpartner waren Männer, worin sich der Umstand widerspiegelt, dass in lokalen Führungspositionen in Parteien, Kirchen, Ämtern und Behörden und erst recht in Moscheevereinen Frauen deutlich unterrepräsentiert sind. Wenn Frauen in den Fallstudien zitiert wurden, wurden sie zwecks Anonymisierung gelegentlich mit einer männlichen Form (also „Interviewpartner“ statt „Interviewpartnerin“ etc.) bezeichnet.

In wenigen Einzelfällen stammen Zitate nicht aus transkribierten Texten, sondern aus handschriftlich angefertigten, während des Gesprächs als wörtliche Wiedergabe gekennzeichneten Notizen. Dies wird in jedem Fall aber ausdrücklich vermerkt.

Namen von Personen, die in Interviews, Zeitungsartikeln oder sonstigen Dokumenten erwähnt wurden und die nicht an exponierter Stelle in der städtischen oder regionalen Öffentlichkeit standen, wurden aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes zum großen Teil im Text durch Kürzel wiedergegeben: also in der Form H* M* für Heinz Müller, „er widersprach den Aussagen M*s“, für „er widersprach

den Aussagen Müllers“, etc. Die Namen von Bürgermeistern und anderen exponierten Personen des städtischen Lebens werden teilweise in voller Länge genannt. Diese Vorgehensweise stellt einen Kompromiss dar zwischen dem Anliegen des Persönlichkeitsschutzes auf der einen, dem Anliegen der Nachvollziehbarkeit der Fallstudien und der Benennung von politischer Verantwortung auf der anderen Seite. Zwischen den Gruppen exponierter und nicht exponierter Personen existieren selbstverständlich fließende Übergänge, so dass die jeweilige Zuordnung in einigen Fällen etwas willkürlich erscheinen mag.

Presseberichte waren eine der wichtigsten benutzten schriftlichen Quellen. Dazu gehörten zunächst einmal Artikel der *Lokalpresse*, die in der Regel über bestimmte Ereignisse (Ratssitzungen, Bürgerversammlungen etc.) im Konfliktverlauf berichteten und zur Rekonstruktion des Konfliktgeschehens eine unerlässliche Rolle spielten. Neben Berichten und Kommentaren der Lokalpresse standen für die Konfliktfälle Lauingen, Bobingen und Duisburg auch Artikel *überregionaler Medien* zur Verfügung. Während die lokalen Medien in der Regel über punktuelle Ereignisse im Konflikt berichteten und lediglich in den Kommentaren die Konfliktfälle aus einer größeren mentalen Distanz betrachteten, versuchten überregionale Medien zumeist, dem Leser ein tieferes Verstehen des Konflikts, seiner Akteure, seines Umfeldes, seiner bisherigen Geschichte und seiner möglichen Ursachen zu eröffnen. Bei der Analyse und Rekonstruktion der Fallstudien boten diese medialen Interpretationen wichtige Anhaltspunkte für das eigene Verständnis des Konflikts, wobei bei genauerer Beschäftigung mit den Materialien die medialen Interpretationsangebote häufig modifiziert und teilweise auch zurückgewiesen werden mussten.

Stellenweise konnten bei Behörden *Akten* eingesehen und in Teilen kopiert oder handschriftliche Notizen hierzu angefertigt werden. Für das Nachvollziehen der Ereignisse und zur Einordnung des Handelns der Konfliktakteure war die Auswertung dieser Akten außerordentlich fruchtbar und ermöglichte ein Abgleichen mit den aus den Interviews gewonnenen Einschätzungen. Zur Rekonstruktion der Fallstudien Bobingen und, in zweiter Linie, Duisburg waren auch die Auswertung von *Protokollen des Stadtrates* und seiner Ausschüsse relevant; für Bobingen auch die Urteilsbegründungen und Niederschriften zu den Gerichtsverfahren. Häufig überließen mir Akteure oder Beobachter des Konfliktes eigene Unterlagen zur Kopie. Nicht selten waren es gerade die Interviews, die Zugänge auch zu schriftlichen Quellen eröffneten.

Neben den Interviews, Gesprächen und schriftlichen Quellen stellte, dies sei ausdrücklich erwähnt, auch das *eigene Erleben* des jeweiligen Ortes, der betreffenden Moschee, deren Umgebung, des betroffenen Wohnquartiers, Stadtteils und der Gesamtstadt eine nicht unwichtige Erkenntnisquelle dar, um den Konflikt und seinen Rahmen nachvollziehen und verstehen zu können.

Auswertung

In Übereinstimmung mit Prinzipien qualitativer Sozialforschung waren Erhebungs- und Auswertungsphase, und übrigens auch die Phase der Verschriftlichung nicht streng voneinander getrennt (vgl. dazu STRAUSS 1998, S. 271). So konnte es zum Beispiel vorkommen, dass während der Auswertung bereits vorliegender Materialien weitere telefonische Nachfragen stattfanden. In der Auswertung wurden zunächst tabellarische (oder ähnliche) Übersichten über den Konfliktverlauf angefertigt sowie Materialsammlungen zu einzelnen Akteuren, Akteursgruppen und zu bestimmten Einzelaspekten aus den aufbereiteten Quellen (Transkriptionen, Presseberichte etc.) zusammengestellt. So wurden Auszüge aus Presseartikeln oder den Interview-Transkriptionen in die (als Dateien vorliegenden) chronologischen Fallstudienübersichten und die thematischen Sammlungen eingefügt. Das im Kapitel 6 beschriebene Theorie-Konzept ging dabei der Materialaufbereitung nicht voraus, sondern wurde in der wechselseitigen Konfrontation von empirischen Materialien und verschiedenen Theorie-Ansätzen und Theorie-Strängen entwickelt. Wichtige Hinweise für die Theorieentwicklung gaben auch Gespräche und Interviews mit lokalen Experten und Fachleuten, also Personen, die Akteure oder Beobachter eines lokalen Konfliktes waren, zugleich aber beruflich darüber hinaus mit Migrationsfragen, dem interreligiösen Dialog o.ä. beschäftigt sind und mit professionellem Anspruch den jeweiligen Konflikt und die dahinter stehenden Konfliktfelder auch theoretisch reflektierten. Teilweise lag zu den Fallstudien bereits Literatur vor, die bei der Abfassung der Fallstudien berücksichtigt werden konnte. Darin wurden in der Regel bestimmte Teilaspekte der Konflikte aufgegriffen, ohne dass dadurch die hier vorliegende Untersuchung als redundant erscheinen muss.

AYDIN (1999) hat als Mitarbeiter des Zentrums für Türkeistudien im Auftrag der Stadt *Lünen* eine Untersuchung zur Verbesserung des Integrationspotentials muslimischer Selbstorganisationen auf kommunaler Ebene verfasst. Ergebnisse dieser Untersuchung werden im abschließenden Fazit der hier vorliegenden Studie aufgegriffen. Im Rahmen der Untersuchung wurden von Aydın im Hinblick auf seine Zielsetzung ebenfalls qualitative Interviews mit Akteuren des Lüner Konflikts durchgeführt. Auf eine Darstellung der Konfliktbiographie oder eine akteurszentrierte Analyse des Konflikts wurde von Seiten Aydıns allerdings verzichtet. DREESSEN (1993) hat sich in einer unveröffentlichten Hausarbeit mit dem damals laufenden Konflikt um die Errichtung der Moschee in *Gladbeck* befasst.

Wenige Wochen nach dem Höhepunkt des *Duisburger* Konflikts erschien zu ihm eine Veröffentlichung des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (= DIETZSCH u.a. 1997), welche sich im wesentlichen aus dem Nachdruck von Zeitungsartikeln der Westdeutschen Allgemeinen Zeitung sowie aus ergänzenden Quellentexten zu der Person Pfarrer Reuters zusammensetzt. Der Zeitungsdokumentation ist ein einleitender Kommentar von JÄGER (1997) vorangestellt. TEZCAN (2000) ging in seinem Beitrag zur „Städtestudie“ (= HEITMEYER/ANHUT 2000) des Bielefelder Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung neben anderen Aspekten auch auf den Duisburger Ezan-Konflikt, vor allem im Hinblick auf die Politik der Migrantenorganisationen ein. Seitens einer der Konfliktparteien, nämlich einer Arbeitsstelle des evangelischen Kirchenkreises Duisburg-Nord, wurde eine kommentierte Dokumentation herausgegeben, die die Konfliktlinien im Duisburger Konflikt innerhalb der

evangelischen Kirche beleuchtet (= AKK 1997). Die sehr gelungene Dissertation von KRAFT 2002 erreichte den Autor erst nach Abschluss des ursprünglichen Manuskripts; entsprechende Verweise wurden nachträglich eingearbeitet. Die Broschüre von LEGGEWIE/JOOST/RECH 2002 erschien erst geraume Zeit nach dem Abschluss dieser Dissertation.

In einigen Publikationen und Arbeiten wurden Ergebnisse der Dissertation bereits aufgegriffen, so in der populärwissenschaftlichen Darstellung von KREITMEIER 2002. Nicht alle Autoren gingen mit der gebotenen wissenschaftlichen Sorgfalt damit um.

3 Zur Darstellung der Fallstudien

Nach einführenden Vorbemerkungen beginnt die schriftliche Ausarbeitung der Fallstudien mit der Darstellung des Konfliktverlaufs, der Konfliktbiographie oder der Konfliktgeschichte. Dieser schließt sich ein Kapitel über die Akteure bzw. die Konfliktparteien an. Bevor das abschließende Fazit der jeweiligen Fallstudie gezogen wird, werden in der Regel spezifische Aspekte des jeweiligen Konflikts herausgegriffen und behandelt. Der Abfolge *Konfliktbiographie – Akteure und Konfliktparteien - Besondere Aspekte des Konflikts – Fazit der Fallstudie* entspricht dabei in der Regel eine zunehmende theoretische Aggregierung und Verdichtung in der Darstellung.

- Zwar ist jegliche Auswahl und Präsentation empirischen Materials immer schon theoriegeleitet; trotzdem sollte die Darstellung des Konfliktverlaufs nicht zu starr im Hinblick auf die Erhärtung oder Widerlegung bestimmter Theoriekonzepte, sondern, bei aller unvermeidlichen Interpretation, möglichst „offen“ erfolgen: Das heißt, es sollte möglich sein, die Fallstudien zur Not auch „gegen den Strich“, gegen die in dieser Arbeit präferierten Interpretationsansätze lesen zu können. Das schließt eine relative Ausführlichkeit (und damit implizit Allgemeinverständlichkeit) der Darstellung mit ein, die sich nicht auf grob konstruierte Linien des Konfliktverlaufs beschränkt, sondern den Konflikt in den Einzelereignissen, auch in tatsächlichen oder auch nur scheinbaren Nebensächlichkeiten und „Banalitäten“ plastisch werden lässt. Nur mit einer solchen, relativ ausführlichen und nicht zu selektiven Darstellungsweise lassen sich letztlich auch die hier präferierten Interpretationsansätze empirisch belegen. Dies impliziert, dass die Fallstudien auch in ihrem Umfang erheblich differieren, entsprechend ihrer unterschiedlichen Komplexität. Es wurde bewusst vermieden, diese unterschiedliche Komplexität und den unterschiedlichen Handlungsreichtum der Fallstudien durch eine Nivellierung auf annähernd gleiche Seitenumfänge einzuebnen.
- Der zweite Teil jeder Fallstudie wendet sich den wichtigen *Akteuren und Konfliktparteien* zu. Teils werden dabei Schlüsselakteure in eigenen Kapiteln besonders herausgegriffen, teils werden summarisch bestimmte Akteursgruppen oder Konfliktparteien dargestellt. Von Interesse sind zunächst einmal die vermutlichen *Motive*, die *Ziele* und *Interessen* und – auf der diskursiven Ebene – die nach außen hin vertretenen *Positionen und Argumente* der jeweiligen Personen oder Akteurs-

gruppen. Die vermutlichen Motive können dabei aus den Selbstmitteilungen der Akteure, aus schriftlichen Quellen sowie aus Einschätzungen anderer Akteure und Beobachter, mehr oder weniger abgesichert, rekonstruiert werden. Des Weiteren enthalten die akteurszentrierten Kapitel Hinweise auf die Sichtweisen der jeweiligen Akteure auf die anderen Konfliktparteien und den Konfliktgegenstand sowie auf die von ihnen vollzogenen Konflikthandlungen und ihre Handlungsstrategien; gegebenenfalls auch auf die jeweiligen *Ressourcen*, auf die sie im Konflikt zurückgreifen konnten, sowie auf die *Zwänge*, denen sie dabei unterlagen. Dabei wird es vermieden, bei allen Akteuren bzw. Akteursgruppen alle hier genannten Punkte schematisch abzuarbeiten (was im übrigen auch das zur Verfügung stehende empirische Material nicht zu allen Akteuren in gleicher Weise zuließe), sondern es geht darum, die jeweils als relevant erachteten Aspekte herauszuarbeiten.

- In der Regel wurde zwischen dem akteurzentrierten Teil und dem Resümee ein weiteres Kapitel eingeschaltet, in dem von Fall zu Fall unterschiedliche, unter theoretischen Gesichtspunkten interessierende Aspekte aufgegriffen werden.
- Im Resümee der jeweiligen Fallstudie werden thesenartig aggregierte Aussagen zum behandelten Konflikt, seinen Ursachen und seinen Austragungsformen getroffen, wobei Anschluss an die in Kapitel 6 behandelten Theorieansätze gesucht wird. Darüber hinaus greift das Resümee die Frage der Regelung, konstruktiven Bearbeitung bzw. Transformation moscheebezogener Konflikte anhand der Fallstudie auf.

Bei dieser Darstellungsform sind natürlich gewisse Wiederholungen zwischen den verschiedenen Teilen einer Fallstudie unvermeidbar. Dabei wurde allerdings versucht, die betreffenden Sachverhalte aus jeweils anderen Perspektiven oder mit anderen Akzentsetzungen aufzugreifen.

4 Zur Auswahl der Fallstudien

REUBER (1999, S. 52) wirft in seiner Studie zu Gemeindegebietsreformen die Frage auf, inwiefern die Auswahl der Fallstudien ein oder eben kein Problem aus hermeneutischer Sicht sei. Natürlich steht dabei jedes Fallbeispiel zunächst einmal „für sich"; implizit mag mit dem Studium bzw. der Lektüre eines oder mehrerer Konfliktfälle die Erwartungshaltung verbunden sein, sich damit auch in Bezug auf das Verstehen anderer moscheebezogener Konfliktfälle oder ethnisch-kultureller Konfliktfelder ein tragfähiges Orientierungswissen angeeignet zu haben, „denn auch qualitative Sozialforschung zielt auf verallgemeinerungsfähige Aussagen ab, möchte dabei aber die Originalität der Einzelbeiträge nach Möglichkeit erhalten" (LAMNEK 1995/1, S. 197). Kein einziger Konfliktfall wird dabei für sich alleine genommen „den" moscheebezogenen Konflikt repräsentieren können. Zugleich sollte aber durch die konkrete, geschickte Auswahl einer kleineren Anzahl von

Fallstudien versucht werden, ein breiteres Spektrum im „Möglichkeitsraum“ moscheebezogener Konflikte mit ihren unterschiedlichen inhaltlich-thematischen Facetten, Austragungs- und Regelungsformen abzudecken. Im (seitens qualitativer Forschung nicht zwangsläufig angestrebten) Idealfall können die Einzelfälle den „Möglichkeitsraum“ der entsprechenden Konfliktformation abstecken.

Dem mathematisch geschulten Leser mag dabei ein bildhafter Vergleich im Rückgriff auf die analytische Geometrie weiterhelfen, in dem der – vieldimensionale – „Möglichkeitsraum“ moscheebezogener Konflikte durch die, quasi als Vektoren aufzufassenden Einzelfälle „aufgespannt“ wird und sich andere Konfliktfälle als eine „Kombination“ – in der mathematischen Metapher: Linearkombination – dieser Konfliktfälle darstellen lassen. Als Dimensionen des Möglichkeitsraumes ließen sich dabei unter anderem die ethnisch-kulturellen, raumbezogenen[1] und religionsbezogenen Aspekte des Konflikts verstehen. Dieses Bild aus der analytischen Geometrie soll dabei in keinem Falle überstrapaziert, also überinterpretiert werden.

Qualitativer Forschung geht es dabei um für die Fragestellung *typische*, nicht unbedingt um, etwa in einem statistischen Sinne, repräsentative Fälle. Die Auswahl der Fallbeispiele soll angemessen im Hinblick auf die untersuchten Fragestellungen sein (vgl. LAMNEK 1995/1, S. 195). Die hier zugrunde gelegten Kriterien werden im folgenden erläutert.

Die Auswahl erfolgte im Frühjahr 1999 aufgrund vorliegender Presseberichte und telefonischer Recherchen, etwa zehn Konfliktfälle kamen zunächst in Betracht. Unter anderem wurden die Moscheebau-Konflikte in Mannheim, Marl, Pforzheim und Hagen sowie der zum damaligen Zeitpunkt aktuelle Konflikt in Duisburg-Hüttenheim und der Ezan-Konflikt in Dortmund in Betracht gezogen. Bei der letztlichen Auswahl wurden folgende Faktoren berücksichtigt:

- Was die konkreten *Konfliktgegenstände* der moscheebezogenen Konflikte betrifft, sollte eine gewisse thematische Variation erreicht werden. Von den fünf untersuchten Fallbeispielen beschäftigen sich drei mit der Errichtung „sichtbarer“ Moscheen (Lauingen, Lünen und Gladbeck), eine mit dem Anbau eines Minaretts an eine bestehende Moschee (Bobingen), sowie eine mit dem Konflikt um den öffentlichen, lautsprecherverstärkten Gebetsruf in Duisburg (vgl. Tab. 7-1).
- Zudem wurde darauf geachtet, dass auch bezüglich der *Austragungs- und Regelungsformen, Konfliktverläufe und Konfliktkonstellationen* eine gewisse Spannbreite in den Fallstudien vorhanden ist. Zu der Konfliktkonstellation gehört auch die Verteilung potentiell wichtiger Akteursgruppen (u.a. Stadtrat, Parteien, Kirchen) auf der Seite der Befürworter oder der Gegner des Moscheebaus bzw. des Gebetsrufs. Inwiefern diese Variation zwischen den Fallstudien tatsächlich gegeben war, ließ sich strenggenommen erst nach Abschluss der empirischen Arbeiten beurteilen. Doch im allgemeinen ergaben sich aus den telefonischen Vorgesprächen bzw. den vorliegenden Presseberichten vor der endgültigen Auswahl der Fallstudien Hinweise auf die Konfliktprozesse, die bei der Auswahl

[1] „Raumbezogen“ ist hier im Sinne des Theorieansatzes und nicht dieses Vergleichs gemeint.

der Fallstudien herangezogen werden konnten. In der Tat ließ sich bei den betrachteten Fallstudien die hohe Variabilität bezüglich der Austragungs- und Regelungsformen, Konfliktverläufe und -konstellationen herausarbeiten. Dabei reicht die Spannbreite von dem aufsehenerregenden Duisburger Konflikt bis zu dem fast schon harmonisch zu nennenden Prozess in Lauingen.

- In den hier untersuchten Fallbeispielen stehen auf muslimischer Seite mit Ausnahme Duisburgs lediglich Moscheen der DİTİB und Funktionäre dieses Verbandes im Mittelpunkt. Darin spiegelt sich vor allem der Umstand wider, dass ein großer Teil repräsentativer Moscheen in Deutschland von diesem größten Moscheeverband bzw. seinen örtlichen Mitgliedsvereinen errichtet wurde und wird. Der ursprünglich angestrebte Versuch, Konflikte um Moscheen *verschiedener islamischer Verbände* (neben DİTİB u.a. VIKZ u. IGMG) zu berücksichtigen, wurde bei der Festlegung der Fallstudien zugunsten anderer inhaltlicher Aspekte (zum Beispiel der Variation der Konfliktaustragungsformen, der Variation der Konfliktgegner der Moscheevereine) fallengelassen. Immerhin spielt die Existenz anderer Moscheevereine am Ort, etwa der AMGT/IGMG, in mehreren Konfliktfällen eine gewisse Rolle. Zugegebenermaßen hat diese (weitgehende) Beschränkung auf Konflikte mit DİTİB-Moscheen zur Folge, dass sich aus den Fallstudien nur mit Einschränkungen Rückschlüsse auf Konfliktfälle ziehen lassen, an denen Gemeinden anderer, zum Beispiel explizit islamistischer Moscheeverbände beteiligt sind.
- Schließlich sollten die konflikthaften Prozesse weitgehend *abgeschlossen* sein und eine wie auch immer geartete Konfliktregelung vorliegen. Der Konfliktprozess sollte also von Anfang bis zu einem, zumindest vorläufigen, Ende rekonstruierbar sein.
- Neben diesen konfliktorientierten Aspekten sollten sich raumbezogene, sozialgeographische, insbesondere *stadtstrukturelle* Aspekte in der Auswahl widerspiegeln. Unterschiedliche Stadtgrößen lassen auch unterschiedliche Regelungsmechanismen, Soziokulturen in den städtischen Gesellschaften und institutionelle Einrahmungen der Konfliktprozesse erwarten, die letztere in vielerlei Hinsicht beeinflussen können. Der sich daraus ergebenden Forderung nach Berücksichtigung von Städten unterschiedlicher Stadtstruktur konnte mit der Auswahl zweier Kleinstädte (Lauingen, Bobingen), zweier Mittelstädte (Lünen Gladbeck) und einer Großstadt (Duisburg) in hohem Maße Rechnung getragen werden. Zugleich erlauben die ähnlichen sozialstrukturellen Verhältnisse in den beiden Klein- und den beiden Mittelstädten Aufschlüsse darüber, welche Variationen in den Austragungsformen bei ähnlicher sozialstruktureller Ausgangslage möglich sind.
- Bedingt entsprochen werden konnte der Forderung nach Berücksichtigung *unterschiedlicher Regionen*, um regionalspezifische Besonderheiten angemessen aufgreifen zu können (vgl. REUBER 1999, S. 52). Mit dem Ruhrgebiet (Duisburg, Lünen und Gladbeck) auf der einen, dem bayerischen Regierungsbezirk Schwaben (Lauingen, Bobingen) auf der anderen Seite wurden zwar nur zwei, dafür aber zwei sehr unterschiedliche Regionen berücksichtigt.

- Angesichts der begrenzten finanziellen Mittel, auf die in diesem Dissertationsprojekt zurückgegriffen werden konnte, musste bei der Auswahl der Fallstudien letztlich auch *forschungsökonomischen Aspekten* Rechnung getragen werden. Diesbezüglich war es von Vorteil, dass die drei Ruhrgebiets-Fälle während eines mehrwöchigen Vor-Ort-Aufenthaltes in Duisburg von einem Wohnstandort aus parallel empirisch bearbeitet werden konnten. Diese forschungsökonomischen Restriktionen wirkten sich damit zwar auf die Auswahl der Fallstudien aus, ohne dass dies retrospektiv aber als Nachteil gewertet werden muss.

Das ursprünglich als gleichwertig gedachte Fallbeispiel Gladbeck erfuhr im Laufe des Auswertungsprozesses eine gewisse Rückstufung. Unter anderem wegen der für Gladbeck schwierigeren Materiallage, insbesondere was *zitierfähige, veröffentlichbare* Quellen betrifft, wurde auf eine volle Ausarbeitung einer Fallstudie zum Gladbecker Konflikt verzichtet. Stattdessen wurde das Material zu einem kürzeren, mehr den generellen Konfliktverlauf verdeutlichenden einführenden Beispiel verarbeitet, das als Problemaufriss für die Studie dienen sollte. Besonderer Wert wurde dabei auf die Darlegung der integrativen Wirkung der Gladbecker Moschee gelegt.

Die Anordnung der folgenden Fallstudien orientiert sich vor allem nach den Kriterien Konfliktintensität und Stadtgröße. Nach dem Moscheebau-Prozess in Lauingen mit einem konstruktiven Konfliktverlauf schließen sich die beiden Konflikte in Bobingen und Lünen an, die, bei gänzlich unterschiedlichen Ausprägungsformen, vergleichbare Konfliktintensitäten erreichten. Als letzte Fallstudie folgt der Konflikt zum Gebetsruf in Duisburg, der zum Jahresende 1996 in hohem Maße eskalierte.

		Gladbeck	Lauingen	Bobingen	Lünen	Duisburg
Stadt		Mittelstadt 80.000 nördl. Ruhrgebiet	Kleinstadt 10.000 Schwaben	Kleinstadt 16.000 Schwaben	Mittelstadt 91.000 östl. Ruhrgebiet	Großstadt 521.000 westl. Ruhrgebiet
Konfliktformation u. -austragung	Konflikt-Gegenstand	Neubau Moschee	Neubau Moschee	Anbau Minarett	Neubau Moschee	lautsprecherverst. Gebetsruf
	Zentrale Phase des Konflikts	1992-95	1992-93	1992-97	1997-98	1996-97
	Zentrale Konflikt-gegner des Moscheevereins	Stadtrat, Parteien (zeitweise)	---	Stadtrat/Parteien (alle Fraktionen) Stadtspitze	Bürgerinitiative/ Anwohner, Ratsfraktion (Opposition)	Ev. Pfarrer, Ratsfraktion (Opposition), Bürgerinitiative
	Überwiegende Konfliktform	Kalter K.	Latenter K.	Kalter K.	Heißer K.	Heißer K.
	Gerichtliche Regelung	Nein	Nein	Ja	Ja	Nein
	Überregionale Medienresonanz	Nein	Ja	Ja	Nein	Ja (++)
Inhaltliche Konfliktdimensionen	Raumbezogene Konfliktdimension	Ja, städtebaul. Aspekte (gut gelöst)	Gut gelöst	V.a. strategische baurechtl. Argumentation	Ja, Nachbarschaftskonflikt	Stadtteilbezogene Konflikte
	Ethnisch-kulturelle Konfliktdimension	Eher verdeckt	Kaum manifest	Manifest, Versuch zu kaschieren	Manifest in hohem Maße	Manifest in sehr hohem Maße
	Religionsbezogene Konfliktdimension	Eher verdeckt	Kaum manifest	Manifest, Versuch zu kaschieren	Manifest in hohem Maße	Manifest in sehr hohem Maße

Tab. 7-1: Stadttypen, Konfliktformationen und Konfliktdimensionen der Fallbeispiele

IV Fallstudien

8 Lauingen – Moscheebau (fast) ohne Konflikt

Ausgerechnet einer schwäbischen Kleinstadt sollte es vorbehalten bleiben, zu zeigen, dass die Errichtung einer repräsentativen Moschee auch ohne größere konfliktthafte Prozesse vor sich gehen kann. Eine Erfolgs- statt einer Konfliktgeschichte: Mit dieser plakativen Formel könnte man in einer ersten Näherung das folgende Fallbeispiel einordnen, würde damit aber ausblenden, dass auch in Lauingen auf der Ebene der Perzeptionen und Einstellungen gegenüber den Muslimen und dem Moscheebauprojekt durchaus ein Konfliktpotential vorhanden war. Die Umstände herauszuarbeiten, die dazu führten, dass sich dieses Potential nicht in einem größeren manifesten Konflikt niederschlug, sondern sogar – zumindest in einem gewissen Umfang – durch positivere Einstellungen gegenüber der Moschee und ihrer Gemeinde ersetzt wurde, ist ein zentrales Ziel dieser Fallstudie. Zugleich regt sie zu einem Vergleich mit der sich anschließenden Fallstudie zum Minarett-Konflikt in Bobingen an, wo sich bei ähnlichen sozialstrukturellen Ausgangsbedingungen ein gänzlich anders gearteter, in hohem Maße konflikthafter innerstädtischer Prozess abspielte.[1]

Die Stadt Lauingen

„Lauingens Stadtbild ist von einer mittelalterlichen Giebellandschaft geprägt, aus der sechs – meist gotische – Türme ragen, darunter auch das Wahrzeichen, der schlanke ‚Schimmelturm'. Viele Sehenswürdigkeiten, z.B. das spätgotische St.-Martins-Münster (eine bayerische Hallenkirche), das Herzogschloß (heute eine Pflegeanstalt) oder die 1996 eröffnete Moschee mit Minarett laden zu interessanten Besichtigungen ein. Tradition wird in Lauingen (ca. 11.000 Einwohner), der Geburtsstadt des Heiligen Albertus Magnus, großgeschrieben (....)"[2]

So stellt ein Fremdenverkehrsprospekt die Stadt Lauingen vor – und nimmt das materielle Ergebnis dieser Fallstudie gleich vorweg. Die Moschee, deren Bauprozess im folgenden rekonstruiert und analysiert werden soll, wurde errichtet – und wird sogar von der städtischen Fremdenverkehrswerbung berücksichtigt. An architektonischen Besonderheiten, die das Gesicht des mittelalterlich geformten Stadtkerns prägen, hat die Kleinstadt an der Donau (Regierungsbezirk Schwaben) in der Tat einiges zu bieten. Zugleich verfügt sie über eine ganze Reihe industrieller Arbeitsplätze.

1 Vgl. parallel zu dieser Fallstudie die Behandlung des Lauinger Moscheebaus in KRAFT 2002.

2 Touristik-Arbeitsgemeinschaft Schwabenstädte in Bayern (Hg.) 1999: Schwabenstädte in Bayern 1999, Kaufbeuren, S. 32.

Lauingen hatte Ende der neunziger Jahre einen Ausländeranteil von rund 14 Prozent; die Hälfte der Ausländer waren Türken. Auch in Lauingen und Umgebung wurden türkische Arbeitskräfte ab den sechziger Jahren in der Industrie beschäftigt und eigens dafür in der Türkei angeworben; etwa als Schichtarbeiter in einer Lauinger Eisengießerei oder einer Landmaschinenfabrik.

1 Der Moscheebauprozess

Beginn

Der „Beistandsverein türkischer Arbeitnehmer e.V.“, 1973 gegründet, bezog in Lauingen Anfang der achtziger Jahre als Vereinsdomizil und Gebetsort ein denkmalgeschütztes ehemaliges Wohnhaus, das sogenannte Schneckensteinhaus nahe einer Donaubrücke. Um 1990 trat die Stadt an den Beistandsverein, mittlerweile dem türkisch-islamischen Dachverband DİTİB angehörig, mit der Aufforderung heran, das Haus mit historischer Bausubstanz instandzusetzen und zu sanieren. Die Kosten für eine solche Instandsetzung und Sanierung wurden auf rund 1,8 Millionen Mark geschätzt. Unter diesen Umständen entschied sich der Moscheeverein, das bisherige Vereinshaus aufzugeben – was auch dem Interesse der Stadt für die Nutzung des Gebäudes entsprach – und stattdessen einen einfachen Moscheeneubau zu errichten, der funktional die Nutzungsansprüche des Moscheevereins besser als der Altbau hätte erfüllen können. Dieser Neubau sollte ohne architektonische islamische Symbole, also ohne Kuppel und Minarett, und stattdessen mit einem Satteldach errichtet werden; in der Baukubatur hätte sich das Gebäude von einem Mehrfamilienhaus praktisch nicht unterschieden. Die Errichtung einer äußerlich erkennbaren Moschee wurde seitens der Mitglieder des Moscheevereins nicht in Erwägung gezogen, zumal sie davon ausgingen, für einen solchen Bau keine Baugenehmigung zu erhalten.[3]

Als ein erster Entwurf für einen solchen Neubau ohne islamische Bauformen vorlag, suchten Vertreter des Moscheevereins den Bürgermeister der Kleinstadt, Georg Barfuß, auf. Die sich dann abspielende Szene wurde mehrfach in Presseberichten, mit geringeren Variationen, überliefert. Barfuß schilderte sie, sicherlich etwas stilisiert, folgendermaßen im Interview: Nachdem er den Entwurf betrachtet hatte, habe sich folgender Dialog zwischen ihm und den Vereinsvertretern entwickelt:

„‚Leute, was ist das?‘ – ‚Eine Moschee.‘ – ‚Das ist keine Moschee, das ist eine Krankheit. Wie sieht eine Moschee aus?‘ – ‚Ja, so: mit Kuppel und Minarett.‘ – ‚Ja warum baut Ihr nicht so ‘was?‘- ‚Eh, dürfen wir?‘ – ‚Ihr dürft nur so. Entweder baut Ihr ‘was G’scheit’s, hab’ ich gesagt, ‚oder gar nix‘“ (Interview G. Barfuß, Juli 1999).

Wie auch immer der in leicht unterschiedlichen Varianten überlieferte Dialog tatsächlich verlaufen sein mag: Festzuhalten ist, dass der Bürgermeister es war, der

3 Die Darstellung im Abschnitt basiert unter anderem auf einem Interview mit dem Vereinsvorsitzenden, Juli 1999.

die Muslime aufforderte, eine sichtbare Moschee mit Kuppel und Minarett zu errichten. Nach diesem Treffen ließen die Muslime von ihrem Architekten eine repräsentative Moschee mit Kuppel und Minarett entwerfen, was in einem weiteren Treffen die Zustimmung des Bürgermeisters fand.[4]

Grundstückssuche

Der Lauinger Bürgermeister machte von diesem Moment an die Moschee sozusagen zur Chefsache, wobei er den Bau der Moschee von den ersten Vorbereitungen bis zur Fertigstellung intensiv begleitete. Das bedeutete auch, dass er sich aktiv um ein *geeignetes Grundstück* für die Moschee bemühte. Barfuß sagte dazu im Interview:

„Die Schwierigkeit war dann nur die Grundstückssuche. Es war also keiner so bereit, so: ‚Ah, die Türken bauen eine Moschee; da geb' I doch mit Freuden mein Grundstück her.' Sondern da mussten wir schauen, alle Trickkisten aufmachen und gucken, was drin ist" (Interview, Juli 1999).

Barfuß gelang es schließlich, ein Grundstück zu finden, das mehreren Kriterien zur Errichtung eines repräsentativen Moscheebaus entsprach. Das Grundstück liegt unmittelbar am Rand der Kernstadt, entlang einer innerörtlichen Verbindungsstraße, an dem die realisierte Moschee optisch gut zur Geltung kommt und weithin sichtbar ist. Mit der Sichtbarkeit in einem akzeptablen baulichen und optischen Umfeld wurde ein wesentliches normatives Kriterium zur Errichtung eines Sakralbaus erfüllt. Dieses Grundstück musste allerdings durch eine aktive städtische Planungspolitik bereitgestellt werden: Auf dem Moscheegelände befanden sich zuvor Schrebergärten. Um die Errichtung der Moschee auf diesem städtischem Grundstück zu ermöglichen, wurden den Kleingärtnern an anderer Stelle größere Ersatzflächen zur Verfügung gestellt.[5]

Zugleich wurde durch die Grundstückswahl die Wahrscheinlichkeit von städtebaulichen bzw. nachbarschaftlichen Interessenskonflikten minimiert. Das Grundstück ist an zwei Seiten von Bahnanlagen und der Wittislinger Straße umgeben; auf der anderen Straßenseite erstrecken sich landwirtschaftlich genutzte Flächen (Karte 8-1). An seiner dritten Seite grenzte das annähernd dreieckige Moschee-Grundstück an einen in Konkurs gegangenen Gewerbebetrieb, von dem aus keine Nachbarwidersprüche oder gerichtliche Klagen zu erwarten waren. KRAFT (2002, S. 126) bewertete den Standort wie folgt: „Der Standort im äußeren Bereich der Altstadt wie Lauingen kann nicht als Ausgrenzung verstanden werden, wie es leicht in einer Großstadt der Fall sein kann, denn immerhin sind alle zentralen Stellen des Ortes in nur wenigen Gehminuten erreichbar. Als Nachteil wurde die Ortsausgangslage auch von den Türken selbst nicht empfunden".

4 Vgl. die in der ARD ausgestrahlte Dokumentation: „Kirchturm, Rathaus, Minarett" (= SCHAUEN 1993); hier: Interview mit Georg Barfuß.

5 Vgl. auch BARFUß eigene Darstellung der Grundstückssuche (2001, S. 75).

Meinungsbildung

Neben der Grundstückssuche gehörte es zu Barfuß' erklärten Zielen, im Vorfeld einer Genehmigung des Baus und einer möglichen Ratsdebatte die städtische Öffentlichkeit für eine Akzeptanz der Moschee zu gewinnen. Wie Barfuß im Interview darstellte, habe er sich bewusst nicht als erstes an den Stadtrat, sondern an Lauinger Vereine gewandt. *Bevor* das Bauvorhaben vom Stadtrat behandelt werden sollte, versuchte Barfuß, etwa in Vorträgen für eine Akzeptanz des Bauprojekts in der kleinstädtischen Gesellschaft zu werben. Seiner Analyse zufolge habe der Stadtrat in einer Kleinstadt wie Lauingen nur die formelle Macht; informell läge die Macht in der Stadt hingegen bei *Gruppen und Vereinen*; insbesondere auch bei den *Frauen,* die in Frauenvereinigungen organisiert sind und in dem kleinstädtischen, katholischen geprägten Milieu einen nicht unerheblichen informellen Machtfaktor darstellten.[6] Im Interview formulierte Barfuß dazu:

„Also das war etwa ganz wichtig; ich sag', von strategischer Bedeutung (..) Aufbrechen der vorhandenen Struktur und Aufbereiten für wenigstens Akzeptanz. Und nachdem ich mich selber als Kommunikator einstufe, hätte mich das genervt, wenn ich das falsch gemacht hätte" (Interview, Juli 1999).

Diskussion im Stadtrat

Im Januar 1993 wurde der Moscheebau im Bauausschuss der Stadt behandelt. Innerhalb der Stadtratsfraktionen wurde der Moschee-Bau zunächst durchaus kontrovers diskutiert; es gab auch vereinzelt ablehnende Meinungen. Trotzdem konnte sich in den Fraktionen generell eine zustimmende Haltung durchsetzen.[7]

Der Stadtrat, zunächst in Form des Bauausschusses, war in zweifacher Weise für das Projekt zuständig: zum einen zum Erteilen des gemeindlichen Einvernehmens für den Bau, zum anderen war das vorgesehene Baugrundstück in städtischem Besitz; dem Verkauf des Grundstücks an den Dachverband des Moscheevereins musste der Stadtrat zustimmen. Im Bauausschuss zeichnete sich bereits eine fraktionsübergreifende Zustimmung zu dem Projekt ab. Es gab lediglich eine Gegenstimme. Die Lokalpresse berichtete:

„Vor Beginn der Aussprache hatte Bürgermeister Georg Barfuß über die Sachlage informiert. Bisher unterhielt der Türkische Beistandsverein im sogenannten Schneckensteinhaus an der Donaubrücke einen Gebets- und Schulungsraum für den Religionsunterricht. Da die Stadt am Erwerb des Baus interessiert war – es soll saniert und für Wohnzwecke genutzt werden –, stellte sie dem Beistandsverein an der Wittislinger Straße ein Grundstück für einen Neubau zur Verfügung.
Dort soll nun eine Moschee mit einem 25 Meter Minarett gebaut werden. (...) Das Minarett ist halb so hoch wie der Schimmelturm oder der Turm des Martinsmünsters. Daß ein Muezzin von hier aus zum Gebet ruft, etwa über Lautsprecher, sei nicht vorgesehen, sagte Bürgermeister Barfuß auf eine entsprechende Frage von [dem CSU-

6 Interview G. Barfuß, Juli 1999.
7 U.a. Interview D. Bulling, Mai 2000.

Fraktionsvorsitzenden] H* Z*. (...) Für den Bau einer Moschee, aber ohne Minarett sprach sich [Stadtratsmitglied] H* B* aus. Er befürchtet negative Auswirkungen auf das abendländisch geprägte Stadtbild. Wenn nicht vorgesehen sei, daß vom Minarett ein Muezzin ruft, brauche man es auch nicht zu bauen, meinte er. Bürgermeister Barfuß gab zu verstehen, daß der Beistandsverein ein Minarett wolle, ‚weil es halt typisch für eine Moschee ist'. Im übrigen wies Barfuß auch darauf hin, daß es bei der Behandlung im Bauausschuß nur um baurechtliche Fragen gehe, nicht aber um die Religionsausübung; deren Freiheit sei im Grundgesetz garantiert."[8]

Um eine „tragfähige Mehrheit"[9] zu erhalten, wurde nach einem Antrag des CSU-Fraktionsvorsitzenden die Baumaßnahme an das Plenum des Stadtrates überwiesen, das zwei Wochen später tagen sollte.

Bereits in der Sitzung des Bauausschusses wurde aber auch die Frage des *öffentlichen Gebetsrufs* angesprochen, der auch in Lauingen – wie auch bei den folgenden Fallstudien – ein Thema war. Möglicherweise hätte die Errichtung einer Moschee, von der aus der Gebetsruf öffentlich ausgerufen worden wäre, die Stimmung zuungunsten des Bauprojekts verändert und seine Durchsetzung gar verhindert. Im Vorfeld der Sitzung des Stadtratsplenums ließ sich Barfuß deshalb vom Generalsekretär der DİTİB, dem Dachverband des Moscheevereins, schriftlich bestätigen, dass auf einen öffentlichen Gebetsruf vom Minarett aus verzichtet werde – was ein Autor der *Frankfurter Rundschau* als „eine Entscheidung voll schlitzohriger Pragmatik" und als „entscheidend" für die Durchsetzbarkeit des Bauprojektes wertete: „‚Das hat ihnen [= den Muslimen] schon weh getan', weiß Barfuß, aber ohne dieses Zugeständnis wäre es wohl nicht gegangen."[10] Die Wichtigkeit dieses Verzichts wird auch im Bericht der Lokalzeitung über die Diskussion im Stadtrat deutlich:

„Bürgermeister Georg Barfuß leitete die Aussprache mit dem Hinweis ein, der Muezzin werde nicht vom Minarett aus, sondern nur innerhalb der Moschee zum Gebet rufen (...) Die eigentliche Diskussion leitete H* M* mit einem ‚Nein' zu dem Bauvorhaben ein. Es bestehe in Deutschland Religionsfreiheit, und jede Glaubensgemeinschaft solle einen Gottesdienstraum haben, sagte er, eine ‚Moschee in dieser Form' sei jedoch für Lauingen ‚überzogen'. G* H* sagte, zum Miteinander der Menschen gehöre, daß man den anderen respektiere und ihm die Möglichkeit gebe, seine kulturelle Tradition zu zeigen. Mit Lichterketten sei es nicht getan, konkretes Handeln gehöre dazu. G* K* kündigte ihre Zustimmung an, gab jedoch zu bedenken, daß die Bezeichnung Moschee möglicherweise viele Bürger abschrecke. Positiv äußert[en] sich H* F* und P* E*, hatten aber Zweifel hinsichtlich der Lage. Sie werde, meinten beide übereinstimmend, der Bedeutung des Bauwerkes nicht gerecht. Bürgermeister Barfuß berichtete, der Platz sei dem Wunsch des Beistandsvereins entsprechend ausgewählt worden; man habe zuvor auch andere Grundstücke in Betracht gezogen.

8 Donau-Zeitung (= DZ), 29.1.1993: „Moschee kann mit Minarett gebaut werden".

9 So der CSU-Fraktionsvorsitzende, zitiert nach DZ, 29.1.1993.

10 Frankfurter Rundschau (= FR), 7.2.1996 (Autor: Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper? Weshalb es im schwäbischen Lauingen ein Minarett gibt, sechzig Kilometer weiter in Bobingen aber nicht".

Zustimmung kam (...) ebenso von [dem SPD-Fraktionsvorsitzenden] D* B*, der die Moschee ein ‚sichtbares Zeichen der Ausländerfreundlichkeit unserer Stadt' nannte. [CSU-Fraktionsvorsitzender] H* Z* kündigte Zustimmung seiner Fraktion an, allerdings, so fügte er hinzu, müsse gesichert sein, daß der Muezzin nicht vom Minarett rufe. Bürgermeister Barfuß beschied ihn darauf, daß sich beides nicht miteinander verbinden lasse. Die Moschee falle unter das Baurecht, der mögliche Ruf des Muezzins sei jedoch Sache des Ordnungsrechts."[11]

Bei zwei Gegenstimmen stimmte der Stadtrat dem Moscheebau zu; bereits wenige Monate später erfolgte der Baubeginn.

Vom Frühjahr 1993 an zog der konfliktarme Verlauf des Genehmigungsverfahrens die Aufmerksamkeit der regionalen wie der überregionalen Medien auf sich – „Die Lauinger bauen eine Moschee – Im schwäbischen Landkreis Dillingen will man die Religionsfreiheit ernst nehmen", überschrieb etwa das Hamburger Abendblatt einen ausführlichen Artikel.[12] Und schon damals wurde das „tolerante Lauingen" in der Berichterstattung dem sechzig Kilometer entfernten *Bobingen* gegenübergestellt, dessen Stadtväter und -mütter sich dem Wunsch einer muslimischen Gemeinde nach dem Neubau eines Minaretts verweigerten. Die Kontrastierung beider „Schwabenstädte" entwickelte sich 1995/96 zu einem ergiebigen Leitmotiv der damit befassten Journalisten. Bereits 1993 wurde allerdings deutlich, dass auch in Lauingen unter der Oberfläche Konfliktpotential bestand, dass – wie die Bayerische Staatszeitung formulierte – „die Volksseele auch in Lauingen einen dumpf-brodelnden Untergrund kennt, der mit Vernünfteleien und Appellen an die Toleranz nicht in den Griff zu bekommen"[13] sei. Bei der Frage, ob – und wenn ja, in welcher Höhe – es einen städtischen Zuschuss für den Bau der Moschee geben solle (analog zur Lauinger Praxis bei Bauvorhaben anderer Vereine), kam es zum vorübergehenden Bruch der großen „Moschee-Koalition" im Lauinger Stadtrat. Die SPD-Fraktion lehnte entgegen ihrer bisherigen Zustimmung einen Zuschuss von 150.000 DM als zu hoch ab – auch mit Verweis auf kritische Stimmen aus der Bevölkerung zum Moscheebauprojekt.[14] Über die Höhe des Zuschusses gab es schließlich einen Kompromiss; der Moscheeverein erhielt von der Stadt 100.000 DM für den Bau.

Ab 1993 erreichte Barfuß (und insgesamt den Lauinger Stadtrat) eine große Zahl von *Schmähbriefen*, die wüste Beschimpfungen bis hin zu Morddrohungen wegen des Moscheebaus enthielten. Diese Briefe waren die Kehrseite der überregionalen, praktisch ausnahmslos wohlwollenden Berichterstattung in den Medien. Sie kamen, soweit an den Absendern erkennbar und sofern solche vorhanden waren, allesamt von außerhalb der Stadt; nicht nur aus Bayern, sondern aus der gesamten

11 DZ, 11.2.1993: „Ein sichtbares Zeichen der Ausländerfreundlichkeit Lauingens".
12 Hamburger Abendblatt, 12.3.1993 (Autorin: Ulrike Dotzer).
13 Bayerische Staatszeitung, 21.4.1995 (Autor: Arthur Müller-Doldi): „Bitte mit Minarett".
14 Interview mit dem SPD-Fraktionsvorsitzenden, in: SCHAUEN, ARD 1993.

(west-)deutschen Republik. Nichtanonyme Briefe wurden von Barfuß übrigens ausführlich und in einem argumentierenden Stil beantwortet.

Grundsteinlegung, Bauvorgang und Einweihung

Im Juni 1993 erfolgte die feierliche Grundsteinlegung der Moschee. Neben der lokalen politischen Prominenz war auch der türkische Generalkonsul aus München anwesend.[15]

Bei der Grundsteinlegung zitierte der katholische Stadtpfarrer Albert Betz Passagen aus jener Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen praktisch zum ersten Mal die katholische Kirche sich offiziell ausgesprochen positiv zu den Muslimen und ihrem Glauben geäußert hatte.[16] Nicht erst bei der Grundsteinlegung, sondern bereits in früheren Äußerungen zeigte sich, dass auch die Repräsentanten der beiden großen christlichen Konfessionen dem Bau prinzipiell zustimmten, sie ebenfalls zur großen Koalition der Befürworter der Moschee dazugehörten.

Auch der *Bauvorgang* wurde zum einem Projekt der besonderen Art. Um die Baukosten zu senken, gründete der muslimische Verein mit Zustimmung der örtlichen Industrie- und Handelskammer eine Selbstbaufirma. Finanziert wurde der Bau vor allem durch Spenden der Gottesdienst-Besucher[17] und in zweiter Linie durch Mitgliedsbeiträge. 150 Personen traten auf Zeit dem türkischen Beistandsverein bei, um den Bau zu unterstützen, darunter auch mehrere Deutsche.[18] Firmen aus Lauingen und Umgebung, bei denen in größerer Zahl Türken beschäftigt waren, gaben Geld- und Sachspenden oder stellten Baumaterialien und Baumaschinen preiswert zur Verfügung.[19] Bürgermeister Barfuß hatte Anfang 1994 zudem zahlreiche Firmen aus Lauingen und Umgebung, die einen nennenswerten Anteil an türkischen Beschäftigten hatten, mit der Bitte um finanzielle Unterstützung für den Bau angeschrieben.

Im Frühjahr 1995, der Rohbau der Moschee stand zu diesem Zeitpunkt bereits, initiierte Barfuß in Lauingen eine dreiteilige *Vortragsreihe* mit dem Titel „Wege zum christlich-islamischen Dialog“. Die Lokalpresse berichtete über die Gründe, die Barfuß für die Initiierung der Vortragsreihe angab:

„Bei vielen Bürgerinnen und Bürgern ruft der Bau der Moschee in Lauingen auch Ängste hervor. ‚Die Angst beispielsweise, Lauingen könnte durch das moslemische Gotteshaus zu einem Magnet für fundamentalistische oder rechtsradikale Gruppen werden', wie Bürgermeister Georg Barfuß erläutert. (....) Seine Motivation, diese

15 Süddeutsche Zeitung Nr. 141/1993 (Autorin: Conny Neumann): „Minarett als Symbol der Toleranz“.

16 Vgl. die Auszüge der Erklärung des Zweiten Vatikanums „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ in Kap. 6.5.2.

17 „Allein im Fastenmonat Ramadan haben wir etwa 50.000 Mark gesammelt“, so der damalige Vereins-Sekretär Durak Aytan 1996, zitiert nach: DZ, 8.3.1996: „Im Ramadan 50 000 Mark gesammelt“.

18 DZ, 19.8.1995: „Die Moschee erhält den letzten Schliff“.

19 Interview S. Dereli, Juli 1999.

Vortragsreihe anzubieten: ‚Wir dürfen unsere Mitbürger mit dem Bau der Moschee nicht alleine lassen. Es braucht auch eine geistige Begleitung, bei der jeder Ängste offen ansprechen kann'".[20]

Die erste Vortragsveranstaltung wurde immerhin von rund hundert interessierten Bürgern besucht.[21] Aufschlussreich ist, wie der damalige evangelische Pfarrer die Stimmung bei den Vortragsabenden rückblickend im Interview bewertete:

„Ich hätte da mehr Zunder erwartet. Das war mir zu glatt (....) Und da war mir zu wenig Aggressivität da. Dies, vermute ich – ist jetzt nicht empirisch belegbar, ist so mein Rückschluss –, vermute ich, hängt mit der starken Stellung des Bürgermeisters zusammen (....) Der auf der einen Seite dann unglaublich viel für die Minderheiten tut, und dann auch seine ganze Autorität in die Waagschale wirft (...) Aber es deckt natürlich auch zu. Es deckt zu, das wiegelt ab (...) Und wenn man dann noch spürt, denk' ich, als Bürger, der evangelische Pfarrer und der katholische Stadtpfarrer (..) und der Bürgermeister, die ziehen an einem Strang, dann kann das Aggressive vermutlich gar nimmer hochkommen" (Interview Pfarrer D. Bierbaum, Mai 2000).

Damit zeigte sich aber auch, dass das Handeln gesellschaftlicher Funktionseliten das Verhalten der Bevölkerung in der Kleinstadt in nicht geringem Maße beeinflussen konnte.

Die *Einweihung* der Lauinger Moschee wurde im März 1996 mit großem Aufwand gefeiert. Der eigentlichen Einweihung ging am selben Tag ein Empfang für die „Repräsentanten des öffentlichen Lebens" voraus, zu dem die Stadt in den Rathausfestsaal einlud. Zur Einweihung selbst mit fast volksfestartiger Atmosphäre kamen über 2.000 Gäste.

Die Lauinger Moschee

Die von dem Augsburger Architekten Hüsyein Portakal entworfene Moschee ist als zweigeschossiger Kuppelbau mit einem 25,5 m hohen, runden Minarett mit Umlaufplattform ausgeführt. Die Moschee verfügt über eine Hauptkuppel (Durchmesser: 11 m) und zwei kleinere Nebenkuppeln (Gebäudehöhe einschließlich Hauptkuppel: 15 m). Der stützenfreie Gebetsraum befindet sich unter der Kuppel im Obergeschoss und umfasst insgesamt 305 m², wovon der größere Bereich, unter der Hauptkuppel, den Männern, der kleinere Teil (60 m²), unter den beiden Nebenkuppeln, den Frauen vorbehalten ist. Im Erdgeschoss ist eine großzügige Teestube (etwa 110 m², in der Regel für Männer); der Frauentreff ist mit 29m² deutlich kleiner. Außerdem sind im Erdgeschoss eine Bibliothek/

20 Zitiert nach: DZ, 25.2.1995: „Moschee: ‚Die Ängste offen aussprechen'".

21 Dem Pressebericht der Donau-Zeitung zufolge, stellte der Referent Pater Vöcking offensichtlich die *Schwierigkeiten* eines christlich-islamischen Dialogs in den Vordergrund, und nicht die möglichen Gewinne auf beiden Seiten: „Es gibt nichts Schwierigeres als den christlich-islamischen Dialog." – Der Presseartikel endete mit dem Zitat einer Zuhörerin, die für sich die Schlussfolgerung zog, dass „der Dialog zwischen Christen und Muslimen wohl auch in Lauingen nicht so einfach ist, wie wir es uns vorgestellt haben" – Donau-Zeitung, 8.3.1995: „Fundamentalismus nur ein Teil des Islam".

Bücherei (29 m²), ein Vorstandsraum und ein Gruppenraum untergebracht (beide je 19,5 m²). Im Untergeschoss befindet sich ein 113 m² großer Jugendraum (nach den Entwurfszeichnungen des Architekten).
KRAFT korrigiert das verbreitete Urteil, der Lauinger Bau sei eine Moschee im typisch osmanischen Stil, als eine unzutreffende Vereinfachung. Für KRAFT (2002, S. 127) entstand vielmehr „der eindrucksvolle Gesamteindruck eines Gebäudes, das seinen repräsentativen Charakter im Äußeren durch eine hohe Kuppel als symbolhaftes Zeichen der Erhabenheit gewinnt, anknüpfend an die Tradition der osmanischen Kuppelmoscheen. Die räumliche Wirkung des konstruktiven Schachzugs Portakals entfaltet sich im stützenfreien Inneren; im Gebetssaal wurde also ein typisches Element osmanischer Gebetshäuser fallengelassen. Damit war das Ziel des türkischen Ingenieurs erreicht, eine Synthese aus traditionellen Elementen osmanischer Moscheebauweise und moderner westlicher Architektur zu schaffen".

2 Die Situation in Lauingen nach der Moschee-Eröffnung

Wie hat sich die gesellschaftliche Funktion der Moschee in der Stadt nach der Eröffnung weiter entwickelt? Hierzu gaben die Gesprächspartner – in Gesprächen, die zwischen Juli 1999 und März 2001 geführt wurden – etwas differierende Sichtweisen. Gespräche u.a. mit dem Bürgermeister und dem Moscheeverein vermittelten in etwa folgendes Bild:

Seit dem Bau der Moschee und vor allem seit ihrer Fertigstellung sind die Lauinger Muslime ein anerkannter Teil der städtischen Gesellschaft. Nicht-Muslime besuchen, zumindest zu ausgewählten Anlässen, die Moschee; die Muslime umgekehrt haben durch den repräsentativen Bau auch selbst eine Aufwertung und Anerkennung erfahren. Sie werden nun in der Stadt wahrgenommen und nehmen selbst am städtischen Leben teil. Somit hat die Moschee als physischer und sozialer Ort sowie der vorangegangene innerstädtische Prozess zur Integration der Muslime in die städtische Gesellschaft beigetragen und trägt weiterhin dazu bei.

Diese „optimistische" Sichtweise lässt sich unter anderem mit Verweis auf folgende Ereignisse und Prozesse vertreten:

- Der Moscheeverein wird mittlerweile aktiv in das städtische Leben einbezogen: Als die neue Donau-Brücke, ein Kindergarten, eine Fabrik oder ein Schuhhaus eingeweiht wurden, sprach neben dem katholischen und dem evangelischen Pfarrer auch der Imam der Moschee Gruß- und Segensworte. „Wir versuchen dort, wo es alle Menschen betrifft, auch alle Religionen einzubeziehen", so Barfuß im Interview (Juli 1999).
- Der Moscheeverein hat seit dem Bau einen besseren Kontakt zu den christlichen Kirchen. Im Interview berichtete der Vorsitzende des Moscheevereins von den Kontakten: Bei einem Diskussionsabend waren rund 60 Muslime zu Gast in der evangelischen Kirche. Er selbst habe vor der Moschee-Einweihung nie zuvor eine christliche Kirche betreten. Mittlerweile war er mehrfach zu unterschiedlichen Anlässen in Kirchen zu Gast, begleitet von seiner Frau:

„Natürlich, wenn man uns einlädt, gehen wir natürlich. Aber zuvor [vor dem Moschee-Bau] hat uns niemand eingeladen, haben die deutschen Leute uns nicht bemerkt" (Interview mit dem Vereinsvorsitzenden, Juli 1999).

- Umgekehrt besuchen auch Gruppen aus der deutschen Bevölkerung die Moschee. So kam 1998 eine Gruppe von über 100 Lauingern in das islamische Gotteshaus, es gab ein gemeinsames Abendessen, der eine Diskussion folgte. Auch die Erzieherinnen der Lauinger Kindergärten besichtigten an einem Abend die Moschee.
- Der Moscheeverein fragte bei den Lauinger Kindergärten 1999 an, ob auch die deutschen Kinder im Kindergarten das muslimische Zuckerfest zum Abschluss des Ramadan mitfeiern könnten – genauso wie umgekehrt die türkischen Kinder die christlichen Feiertage im Kindergarten mitfeiern. Und tatsächlich griffen vier der fünf Lauinger Kindergärten die Idee auf; Vertreter des Moscheevereines kamen und verteilten Süßigkeiten – eine Kooperation im kleinen, der man vielerorts Nachahmung wünschen kann.

Der Vorsitzende des Moscheevereines hofft, dass durch solche gemeinsamen Aktivitäten und Feste die türkischen Kinder, Ayşe und Mehmet, „lernen mit Hans und Martina zusammenzuleben" – und umgekehrt. „Denn wenn im Kindergarten die Freundschaft anfängt, ist die Zukunft noch besser als heute".[22]

In eine Handreichung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern flossen die positiven Erfahrungen des evangelischen Pfarrers von Lauingen ein:

„Heute ins Kulturzentrum zu gehen, ist für christliche Geistliche selbstverständlich geworden. Genauso wie auch der Imam und der Vorsitzende des ‚Beistandsverein der türkischen Arbeitnehmer' am katholischen oder evangelischen Pfarrhaus ohne Berührungsängste läuten. Dazu hat auch das gemeinsame Tun beigetragen".[23]

Einige Gesprächspartner, die sich unzweideutig für die Moschee ausgesprochen hatten, relativierten aber zumindest in Teilen eine allzu optimistische Sicht, was zum Beispiel die integrative Leistung der Moschee betrifft. Der evangelische Pfarrer meinte im Interview (Mai 2000), dass möglicherweise seit Ende der neunziger Jahre „ein stiller Rückzug" des Moscheevereins aus dem gesamtstädtischen Leben erkennbar sei – wobei er betonte, dass er seine Eindrücke nicht überbewerten wolle. Allerdings, ein solcher möglicher stiller Rückzug kann auch einem beiderseitigen Arrangement oder einer mangelnden Bereitschaft von deutscher Seite entspringen. Es stellt sich dann die Frage, ob die Institutionen der deutschen Mehrheitsgesellschaft (Parteien, Kirchen, Verbände etc.) selbst an intensiverem Kontakt mit dem Moscheeverein interessiert sind. Der SPD-Fraktionsvorsitzende stellte im Interview (Mai 2000) fest, der Dialog zwischen Christen und Muslimen werde auf

22 Interview S. Dereli, Juli 1999. Die zitierten Stellen sind sprachlich leicht überarbeitet.

23 „Eine Moschee in unserer Stadt", in: EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.) 2000, S. 14f.

beiden Seiten nur von einer Minderheit, eben den jeweiligen Spitzen betrieben. Unbestreitbar ist allerdings, dass er *überhaupt* stattfindet – und das war vor dem Bau der Moschee nicht der Fall.

3 Die Akteure und Akteursgruppen im Moscheebauprozess

Im folgenden werden zentrale Akteursgruppen und Einzelakteure im Hinblick auf ihre Ziele, Interessen, Motive und Handlungen im Moscheebauprozess ausführlicher dargestellt.

3.1 Der Moscheeverein

Der Beistandsverein türkischer Arbeitnehmer – in dem Namen des Vereins schwingt noch die Erinnerung an seinen wesentlichen Gründungszweck Anfang der siebziger Jahre mit – hatte sich 1992 für einen Neubau entschlossen: ausgelöst durch einen *äußeren Anlass*, nämlich die notwendige Renovierung des alten, denkmalgeschützten Vereinshauses. Wie bereits berichtet, war es zunächst gar nicht die Absicht des Vereins, eine sichtbare Moschee zu errichten. Erst durch die Intervention des Bürgermeisters wurde die Planung eines unauffälligen Zweckbaus fallengelassen.

Was den innerstädtischen Diskussionsprozess um den Bau betrifft, hat sich der Moscheeverein zurückhaltend bis passiv verhalten. Der zentrale Ansprechpartner für den Verein war Bürgermeister Barfuß; die Stadtratsfraktionen wurden von Seiten des Moscheevereins nicht im Vorfeld der Entscheidung kontaktiert. Auch die christlich-islamischen Dialog- und Kooperationsangebote gingen vor allem von deutscher Seite aus, wurden aber vom Moscheeverein aktiv mitgestaltet. Einer Eskalation des zumindest latenten Konflikts um die Moschee beugte die schriftlich erklärte Bereitschaft vor, von vorne herein auf den öffentlichen Gebetsruf zu verzichten.[24]

[24] Anders als in Lauingen war der DİTİB-Bundesvorstand im Falle *Bobingens* zu keiner vergleichbaren Erklärung bereit. Allerdings verlangten die Bobinger Stadträte eine Grunddienstbarkeit, in welcher der Verzicht auf den öffentlichen Gebetsruf im Grundbuch festgeschrieben werden sollte, während sich der Lauinger Stadtrat mit einer einfachen schriftlichen Erklärung der DİTİB per Fax zufrieden gab.

3.2 Der Bürgermeister

„Paßte er nicht wunderbar in einen Bildband ‚Unser Freistaat: Wo Bayern noch bayerisch ist' ? Mit der Amtskette überm fülligen Bauch posierte er vor seinem klassizistischen Palazzo-Rathaus und unter dem Bild stünde: ‚Georg Barfuß, 54, Bürgermeister von Lauingen an der Donau, macht seit zwölf Jahren erfolgreiche Politik.' Und natürlich, daß er CSU-Mitglied ist und katholisch und sich beim Herrgott mit einer Wallfahrt nach Andechs dafür bedankt, daß seine Stadt endlich eine Ortsumgehung hat."[25]

Die Errichtung der Lauinger Moschee wurde von einer großen Koalition von Befürwortern aus dem politischen und kirchlichen Raum mitgetragen. Innerhalb dieser Koalition fiel dem Bürgermeister eine Schlüsselrolle zu: nicht nur aufgrund seiner formalen Amtsautorität, sondern vor allem aufgrund seines persönlichen Engagements für die Moschee und, in Weber'scher Terminologie, seines Charismas. Ausführlicher als in anderen Fallstudien wird sich im folgenden ein Kapitel um die Motive eines Schlüsselakteurs bemühen. Zur besseren Illustration seien zwei portraithafte Passagen aus einem Artikel der „Zeit" herangezogen.

„So ist er. Aber auch ganz anders. So anders, daß man sich wundert, warum ihn seine Partei noch duldet. Nicht, weil er die ‚Freiburger Öko-Briefe' liest und Faßanstiche ablehnt, weil es auch im Freistaat mehr Alkohol- als Drogensüchtige gebe (...) Aber Georg Barfuß sagt auch noch: ‚Natürlich sind wir ein Einwanderungsland; alles andere ist Quatsch'; er findet, daß das kommunale Wahlrecht für Ausländer eine ‚Bereicherung' für jede Stadt wäre (...) Alles keine CSU-kompatiblen Ansichten, schon gar nicht in Wahlkampfzeiten" (a.a.O.).

Warum stimmte Georg Barfuß dem Moscheebau nicht nur zu, sondern setzte sich in hohem Maße persönlich dafür ein? Barfuß benannte, sowohl gegenüber Journalisten als auch im Interview, das im Rahmen dieser Studie geführt wurde, ein ganzes Bündel von Gründen, die sich aber im Kern auf zwei zentrale reduzieren lassen. Im Interview stellte er seine Motive folgendermaßen dar:

„Ich wollte das – geprägt durch meine Einstellung zum Glauben, aber auch durch meinen Berlin-Aufenthalt [als Student]: ‚Bei mir kann jeder nach seiner Façon selig werden' – Friedrich der Große, oder das Edikt des Großen Kurfürsten, wo er die Hugenotten aufnimmt (....) Jetzt war ich halt auch in der Situation, wo ich gesagt habe: ‚Was machst Du jetzt? Wo sind Deine Wurzeln? Was sind Deine Parameter? Woran kannst du dich orientieren?' Da kann ich mich nur an meinem eigenen Glauben orientieren und am Grundgesetz, das für mich einen fast in Anführungszeichen sakralen Rang hat. (....) Und wenn ich das [die auf Grundgesetz und Glauben gründende Überzeugung,

25 Die Zeit, 10.9.1998 (Autor: Stefan Scheytt): „In Gottes und in Allahs Namen".

dass die Moschee zu genehmigen ist; T.S.] jetzt ernst nehme, dann muss ich nur noch meine Angst überwinden, dass ich vielleicht nimmer gewählt werde, oder nimmer so gut [gewählt] werde. Habe ich das Recht? Dass ich mein Wahlergebnis wichtiger nehme als das Schicksal von Hunderten von anderen Menschen?! Mindestens muss ich die Auseinandersetzung mit der Bevölkerung suchen. Weil: Wenn ich das nicht will, dann brauch' ich nicht Bürgermeister zu sein" (Interview, Juli 1999).

Auch gegenüber Journalisten hat Barfuß immer wieder das *Grundgesetz* und seine *Glaubensüberzeugung* als wesentliche Handlungsmaßstäbe herausgestellt:

- Das *Grundgesetz* habe für ihn „einen fast in Anführungszeichen sakralen Rang".[26] Zu den elementaren Aussagen des Grundgesetzes gehört das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit, das eben auch den Muslimen gestattet, ihre Religion zu leben und angemessene Gotteshäuser zu bauen. Eine „Teilmenge" der Rechtsordnung wie etwa die Bayerische Bauordnung – so argumentierte Barfuß im Interview – könne logischerweise dann auch nicht diesem Verfassungsrecht widersprechen.[27]
- Barfuß benennt fast ebenso häufig seine *religiöse Grundhaltung* als wichtig für sein Engagement in Sachen Moscheebau. Nun ist der Rekurs auf ein religiöses Bekenntnis allein noch kein Faktor, der die Zustimmung zu einem Gotteshaus einer anderen Religion garantiert. Schließlich ist die Ablehnung von Moscheebauten durch religiös definierte (christliche) Gruppen und Amtsträger ein häufiger anzutreffendes Phänomen. Zwei Dimensionen sind in Bezug auf Barfuß wichtig: Erstens vertritt er Elemente einer liberalen und zugleich dialogisch orientierten (christlichen) Theologie, die anderen Religionen ihren Eigenwert nicht abspricht und derzufolge Gott die Verehrungsformen der verschiedenen religiösen Traditionen transzendiert.[28] Deshalb sind auch die Gotteshäuser anderer Religionen als der jeweils eigenen zu respektieren. Zweitens nimmt Barfuß für sich ein *Gottvertrauen* in Anspruch, das ihn befähige, im politischen Handeln auch gewisse Risiken einzugehen:

  „Diese Freiheit eines Christenmenschen, die befähigt uns, großzügig zu sein. (...) Oder Bonhoeffer: ‚Von guten Mächten wunderbar getragen, erwarten wir getrost, was kommen mag.' Mit dieser Einstellung kann man Moscheen bauen. Und nicht sagen: Oh, wann hab' ich Wiederwahl, was bringt das?" (Interview, Juli 1999).

Diese Äußerungen von Barfuß über sich selbst stellen in gewissem Maße auch eine *Selbstinszenierung* dar. Dennoch haben die von ihm benannten Werte und Motive m.E. einen authentischen Kern in seiner Persönlichkeit und erscheinen, aller Selbststilisierung zum Trotz, als durchaus authentisch.

Als Barfuß im Interview ausführlicher auf seine Motive zu sprechen kam, führte er auch seine eigenen *biographischen Erfahrungen* an, die ihn geprägt hatten, vor allem sein Studium in Berlin während der Hochzeit der 68er-Bewegung. Stefan Scheytt fasst diese Erfahrungen in „Der Zeit" verdichtet zusammen:

26 Siehe obigen Auszug aus dem Interview.
27 Interview G. Barfuß, Juli 1999.
28 Vgl. auch Nürnberger Nachrichten, 5.2.1993: „Tolerante Kommune".

„Demonstrationen, Krawalle, prügelnde Polizisten, Benno Ohnesorg: Georg Barfuß, das Land- und Arbeiterkind wird zum 68er, während ehemalige Schulfreunde ‚in Würzburg studieren und abends ihr Weinle trinken'"[29]

Dies soll als kurzer biographischer Hinweis zu Barfuß genügen. Wenn hier seine Motive – so, wie er sie nach Meinung des Verfassers im Kern authentisch darstellt – dargelegt wurden, dann deshalb, um exemplarisch aufzuzeigen, dass einige der Akteure, die sich in den untersuchten Städten zugunsten von Moscheebauten einsetzten, *wertorientiert* handelten und – wenn überhaupt – nur zu einem geringeren Anteil ihren persönlichen Nutzen verfolgten. Rational-Choice-Ansätze in den Sozialwissenschaften, die das Handeln der Personen hauptsächlich aus *eigennutzungsorientierten* Strategien erklären wollen, kommen bei solchen Akteuren in Schwierigkeiten – sofern sie nicht versuchen, die Werteorientierung der Akteure wegzudiskutieren.

Selbstverständlich hatten Barfuß' Äußerungen, wenn er etwa seine religiöse Grundhaltung betonte, in einem gewissen Maß *auch strategischen Charakter:* Es gelang ihm offensichtlich, mit seinen Positionen den *religiösen Diskurs* vor Ort zu bestimmen. Potentiellen religiös motivierten Kritikern des Moscheebaus konnte so gewissermaßen der Wind aus den Segeln genommen werden; vielleicht wurden sie sogar ein Stück weit von Barfuß' Position überzeugt. Und natürlich dürften für Barfuß neben den Werten, die er durchaus glaubwürdig vertritt, *auch eigennutzenorientierte Motive* eine Rolle gespielt haben: möglicherweise die Befriedigung einer gewissen persönlichen Eitelkeit. Nachdem die überregionalen Medien auf das „tolerante Lauingen" aufmerksam geworden waren – *nach* der entscheidenden Stadtratssitzung und nachdem bereits wesentliche Vorarbeiten verrichtet worden waren – haben die Medien vermutlich auch als eine Art positiver Verstärker gewirkt, also Barfuß' Engagement (wie das anderer Akteure) rund um den Moscheebau noch verstärkt. Die grundlegende Linie Barfuß' war aber zu diesem Zeitpunkt bereits eindeutig erkennbar.

Ein letzter Punkt zu Barfuß' Motiven: Warum wollte er eine „richtige" Moschee mit Kuppel und Minarett, keine mit schwäbischem Satteldach? Im Interview beantwortete Barfuß diese Frage mit einem Hinweis auf sein Verständnis von Ästhetik, wie es der griechischen Antike zu eigen war: dass das Schöne und das Wahre zusammenhänge, „dass nur aus etwas Schönem etwas Wahres kommen kann".[30] In einem Beitrag über die Lauinger Moschee zitiert Barfuß (2001, S. 72) Joseph Beuys: „Das Schöne ist der Glanz des Wahren"; dies könne man, so Barfuß, „durch die Architektur unserer Moschee verifiziert sehen". Eine Moschee mit schwäbischem Satteldach wäre für ihn in diesem Sinne nichts Wahres, denn sie verleugnete ihre Identität.

29 Die Zeit, 10.9.1998.
30 Interview G. Barfuß, Juli 1999.

Schließlich sei noch ein weiterer Gesichtspunkt angesprochen: Auch Barfuß erlebte einen gewissen Gegendruck aus der städtischen Bevölkerung gegen die Errichtung der Moschee. Zu einem späteren Zeitpunkt erfolgten, vermutlich von außerhalb, sogar Morddrohungen an seine Person: die Kehrseite der Aufmerksamkeit, die das „Lauinger Modell" seit dem Frühjahr 1993 auch in den überregionalen Medien erhielt. In einem Interview mit einem Journalisten gab Barfuß zu, dass im ersten Moment die Anfrage des Moscheevereins auch für ihn nicht unproblematisch gewesen war:

„Als die Türken vor drei Jahren mit dem Wunsch nach einem eigenen Gebetshaus an ihn herangetreten seien, habe ihn erst mal die Angst gepackt, gibt Barfuß offen zu. ‚Du lieber Gott', habe er gedacht, ‚das fehlt mir gerade noch.'"[31]

Unklar blieb, worauf sich diese anfängliche Angst bezog, ob auf mögliche politische Auseinandersetzungen im Ort, oder auch zum Beispiel auf eine befürchtete Etablierung islamisch-extremistischer Gruppen in der neuen Moschee. Im Interview mit dem Autor machte Barfuß aber auch deutlich, dass er im hypothetischen Fall des Bauantrags einer erkennbar fundamentalistischen Gemeinde diesen keinesfalls unterstützen und stattdessen versuchen würde, den Bau zu verhindern.

Die konfliktpräventiven (oder entschärfenden) *Handlungsstrategien* des Bürgermeisters, die sowohl auf der raumbezogen-städtebaulichen, als auch auf der ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Konfliktseite ansetzten, wurden in der Konfliktbiographie deutlich und werden auch im Fazit zur Fallstudie noch einmal zusammenfassend benannt. Er griff dabei zu einem Maßnahmenbündel, dass von rein strategischen bis hin zu aufklärerischen Elementen reichte. Eine wichtige Voraussetzung für seinen diesbezüglichen Erfolg war seine *persönliche Autorität* vor Ort, eine autoritative Ressource im potentiellen Konflikt, die über seine formale Amtsautorität hinausreichte.

Dieses Kapitel mochte vielleicht bei manchen Lesern einen unkritischen Eindruck in Bezug auf die Person des Lauinger Bürgermeisters hinterlassen haben. Nichtsdestoweniger stimmten die befragten Akteure einschließlich des Vorsitzenden der oppositionellen SPD-Fraktion (welcher Barfuß in anderen Politikbereichen heftig kritisierte) darin überein, dass Barfuß in Bezug auf den Moscheebau und seine Durchsetzung vor Ort eine Schlüsselrolle zukam.

31 FR, 7.2.1996 (Autor: Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper?"

3.3 Politische Parteien

Entscheidend für den relativ reibungslosen Verlauf des Moscheebau-Prozesses ist sicherlich die Tatsache zu werten, dass *sämtliche* Stadtratsfraktionen (bei zwei Gegenstimmen) den Bau mittrugen. Keine Partei hat versucht, aus dem Bau auf Kosten der Muslime politisches Kapital zu schlagen; das Thema wurde von den Parteien, so der SPD-Fraktionsvorsitzende im Interview, „sehr sachlich behandelt, ohne Emotionen zu schüren". Ohne die Rolle des Bürgermeisters wesentlich zu schmälern, stellte der SPD-Fraktionsvorsitzende heraus, dass die Überzeugungsarbeit innerhalb der Stadt eine „Gemeinschaftsaktion der großen Parteien" gewesen sei (Interview, Mai 2000). Innerhalb der Fraktionen hätten einige Ratsmitglieder dem Bau aber durchaus skeptisch gegenübergestanden:

„Es waren ein paar [in der Fraktion], die auch noch kritisch waren: Angst hatten, Ausländerfeindlichkeit kommt hoch; und: Was passiert in der Stadt, wenn hier Fundamentalisten reinkommen, Unruhe in der Stadt, und vor allem der Zuzug. Es war damals schon angedacht, wenn die Moschee da ist, kommen noch mehr [Ausländer] in die Stadt rein (....) Es war natürlich schon eine Vorarbeit notwendig [in der Fraktion], bis es zu dieser Stadtratssitzung letztendlich kam" (Interview, Mai 2000).

3.4 Kirchen

Exponierte Vertreter beider großen christlichen Kirchen haben den „Lauinger Konsens", den Moscheebau zu unterstützen, wesentlich mitgetragen, und zwar, wie erkennbar, bereits zu einem recht frühen Zeitpunkt. Der damalige *katholische Stadtpfarrer* Albert Betz sagte im Februar 1993 gegenüber einem Korrespondenten der Katholischen Nachrichtenagentur KNA,

„es gebe zwar keine institutionellen Kontakte [zwischen Christen und Muslimen, T.S.], dafür aber ein reges Miteinander in Nachbarschaft und Schule (...) Den Katholiken sei vom Zweiten Vatikanischen Konzil Toleranz gegenüber anderen Religionen sowie Zusammenarbeit nahegelegt worden. Etwas Sorge bereitet dem Pfarrer die Vorstellung, daß fundamentalistische Gruppen von außen versuchen könnten, über die neue Moschee Einfluß auf die Lauinger Muslime, in der Mehrzahl Türken, zu nehmen. Pfarrer Betz hofft, daß das religiöse Zentrum kein ‚Unruheherd' wird."[32]

In dem Zitat kommt eine zurückhaltende, wenn auch nicht sorgenfreie Zustimmung des katholischen Pfarrers zum Moscheebau zum Ausdruck. Die Wertschätzung, die der während der Bauphase verstorbene Pfarrer Betz schließlich auch bei den Muslimen genoss, kann man an der – sicher in Deutschland noch nicht alltäglich zu nennenden – Geste ablesen, dass bei seiner Beerdigung auch Vertreter des Moscheevereins anwesend waren.

32 KNA-Korrespondentenbericht, 19.2.1993 (Autor: Jörg Hamman): „Der Muezzin wird nicht zu hören sein".

Nach der Auffassung des *evangelischen* Pfarrers kann die Bedeutung der Zustimmung seines damaligen *katholischen* Kollegen zum Moscheebau in einer katholisch geprägten Kleinstadt wie Lauingen kaum unterschätzt werden. Über die Spannungen, die der frühere katholische Pfarrer in seiner keineswegs homogenen Gemeinde wegen der Zustimmung zum Moscheebau auszuhalten hatte, formulierte sein evangelischer Kollege im Interview:

„Er wurde, denke ich, noch ganz anders angefeindet [wegen der Moschee] als ich (..) Aber er hat da nicht viel drüber geredet" (Interview, Mai 2000).

Die *evangelische Kirche* hat sich seit 1993 mit verschiedenen Veranstaltungen um eine christlich-islamische Dialogarbeit und ein gegenseitiges Verstehen bemüht.[33] Der evangelische Pfarrer hatte, wie er im Interview formulierte, bereits im Studium, mit der „Muttermilch", eine positive Haltung gegenüber anderen Weltreligionen aufgesogen. Konkret mit dem Islam habe er sich allerdings erst anlässlich des Moscheebaus näher auseinandergesetzt. Seine positiven Erfahrungen hat er in einem Text in einer Handreichung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche zum Ausdruck gebracht.[34]

4 Zur Haltung der deutschen Bevölkerung Lauingens zum Moscheebau

Um einen wirklichen verlässlichen Einblick in die Haltung der deutschen Bevölkerung einer Stadt zu einer Moschee oder einem anderen Projekt zu erhalten, bedürfte es einer repräsentativen quantitativen Erhebung in Form einer Umfrage zu dem Thema, die idealerweise mit einer ganzen Reihe qualitativer Interviews kombiniert werden müsste. Hier kann hingegen lediglich auf die Einschätzungen der interviewten Akteure zurückgegriffen werden, die allerdings als Personen der städtischen Öffentlichkeit einen recht guten Einblick in die Haltung zur Moschee zumindest von Teilen der Bevölkerung haben dürften. In den Medien wurde häufig das Bild der „toleranten" Stadt Lauingen gezeichnet, in der der Moscheebau begrüßt werde, und zwar offenbar einhellig. Hier wurde allerdings vorschnell von der Stadtspitze und den relevanten Akteuren auf die Gesamtbevölkerung geschlossen.

Gespräche mit verschiedenen Akteuren ermöglichten einen differenzierteren Blick auf die Haltung der Lauinger Bevölkerung. Demnach wurde die Moschee in

33 So stellte der evangelische Pfarrer einen Passionsgottesdienst 1995 unter das Motto „Toleranz – oder: Sie beten alle zum Gott Abrahams". - Die Lokalzeitung kündigte an: „In einem Kindergottesdienst werden Buben und Mädchen eine Moschee bauen" (vgl. DZ, 25.2.1995: „Moschee: ‚Die Ängste offen aussprechen'").

34 „Eine Moschee in unserer Stadt", in: EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.) 2000, S. 14f.

informellen Gesprächsrunden („Stammtische“ etc.) durchaus kontrovers diskutiert. Auch kirchliche Gemeindemitglieder äußerten Ängste und Vorbehalte gegenüber dem Bau. Unter anderem folgende Argumentationen wurden dabei gegen die Moschee angeführt:

- In islamischen Ländern einschließlich der Türkei sei der Bau von Kirchen nicht möglich. Deswegen solle umgekehrt hier der Bau der Moschee nicht genehmigt werden.[35]
- Eine repräsentative Moschee werde zum Magneten für Türken aus der Umgebung, die dann nach Lauingen ziehen könnten.[36]
- Die Moschee könnte einerseits zu einer Plattform für islamische Fundamentalisten, andererseits zu einer Zielscheibe für rechtsradikale (deutsche) Gruppen werden.[37]
- Im Zusammenhang mit dem Moscheebau wurde auch die angebliche Verquickung von Ausländern und speziell von Türken mit dem Rauschgifthandel angeführt.[38]

Es wurden hier also sowohl *islambezogene* als auch allgemein *ethnisch-kulturelle* Argumente genannt, wie sie bis heute immer wieder in moscheebezogenen Konflikten auftreten. In den weiteren Fallstudien werden vergleichbare Argumente ausführlich belegt und analysiert.

Das folgende Zitat gibt eine Einschätzung des SPD-Fraktionsvorsitzenden zur Frage der Toleranz gegenüber dem Bau in der Bevölkerung wieder:

„Sicherlich, man ist [in Lauingen] tolerant, aber die Begeisterung, die manchmal hier in den Artikeln raus[-kommt], stimmt eben nicht. Und ich nehme an, dass er [= der Bürgermeister] diese Moschee, ich will nicht sagen, vermarktet, aber auf jeden Fall versucht eben, ein bisschen was für seine Persönlichkeit halt rauszuholen (...) Aber Begeisterung (..) herrscht hier nie. Es wird so toleriert, das ist richtig. Na ja, und die Medien waren halt deshalb so interessiert, weil es hier einmal eine katholische Gegend (..) [ist], und weil es eben keine großen Diskussionen [gab]“ (Interview D. Bulling, Mai 2000).

Abschließend sei ein kurzer Blick auf die Frage geworfen, inwiefern sich die Haltung der deutschen Bevölkerung zur Moschee mit der Zeit verändert hat. Auch hierzu vermittelten verschiedene Gesprächspartner in Nuancen unterschiedliche Sichtweisen: „Die Lauinger haben längst ihren Frieden mit der Moschee gemacht und mit ihren türkischen Mitbewohnern“, schätzte Barfuß die Situation im Interview 1999 ein. Der SPD-Fraktionsvorsitzende relativierte diese optimistische Sicht etwas: „Die Vorbehalte sind zum großen Teil weg.“ Andererseits könnten Res-

35 Quelle: Interview D. Bulling, Mai 2000. Es sei darauf hingewiesen, dass dieses Argument in seiner Allgemeinheit so nicht zutrifft; so gibt es in der Türkei Kirchen, die auch mit Glocken zum Gottesdienst läuten können. Faktisch unmöglich war bisher der *Neubau* von Kirchen in der Türkei.

36 Quelle: Interview D. Bulling, Mai 2000.

37 Vgl. DZ, 25.2. 1995: „Moschee: ‚Die Ängste offen aussprechen‘“.

sentiments gegen die Moschee und die Muslime durchaus wieder aufleben, etwa ausgelöst durch den steigenden Ausländeranteil Lauingens.[39] Der evangelische Pfarrer sagte im Gespräch, er sei vor allem in der Zeit nach der Grundsteinlegung auf die Moschee angesprochen und mit Vorbehalten konfrontiert wurden. Vorbehalte würden vor allem von *älteren* Bürgern formuliert, während für *jüngere* deutsche Lauinger das Thema eher *gleichgültig* sei.[40]

5 Resümee und Zwischenbilanz: Warum lief es in Lauingen so gut?

Die Fallstudie zum Moscheebau in Lauingen zeigte von allen untersuchten Fallbeispielen die geringste Konfliktintensität. Ein wirklich in der städtischen Öffentlichkeit manifester Konflikt um den Moscheebau hat sich praktisch nicht ausgebildet, abgesehen von einem zweitrangigen Konflikt um die Höhe der städtischen *Bezuschussun*g des Moscheebaus durch die Stadt. Wie im vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, war aber auch in Lauingen ein größeres latentes Konfliktpotential in dem Sinne vorhanden, dass Teile der Bevölkerung dem Bauvorhaben reserviert bis ablehnend gegenüberstanden.

Warum lief es aber in Lauingen so gut? Anders ausgedrückt: Aus welchen Gründen schlug sich das vorhandene Konfliktpotential nicht in einem manifesten Konflikt nieder? Im folgenden sollen zusammenfassend, zum großen Teil auch wiederholend, die wahrscheinlichen Faktoren benannt werden:[41]

Die Bedeutung der Person des *Bürgermeisters* für den gelungenen Konfliktverlauf wurde bereits ausführlich dargelegt. Wiederholend seien einige Hinweise zusammenfassend genannt:

- Barfuß Handeln war in mehrerer Hinsicht *konfliktpräventiv*: Er hat versucht, *aufklärend* für das Moscheebauprojekt bei den gesellschaftlichen Gruppen im Ort zu werben und eine Akzeptanz zu erreichen. Des Weiteren hat er *über die Parteigrenzen,* also unter Einbeziehung der Opposition*,* und – wichtig im katholisch geprägten Milieu der Kleinstadt – mit den *Kirchen* den *Konsens* gesucht. Die vorhandenen *Emotionen* und *Ängste* kommen lassen,[42] um sie dann aufgreifen zu können, war ihm zufolge im Rückblick ein wichtiges Element, um die Perzep-

38 Quelle: Interview D. Bulling, Mai 2000. In der Fallstudie Lünen wurden entsprechende Mutmaßungen von Moschee-Gegnern in Bezug auf die Finanzierung der Moschee durch Drogengeschäfte angestellt.

39 Interview D. Bulling, Mai 2000.

40 Pfarrer D. Bierbaum, Telef. Interviews, Mai 2000.

41 Eine Bemerkung am Rande: Wenn das *Potential* für einen Konflikt gegeben ist (und das war auch in Lauingen der Fall, weil eben ein Teil der Bevölkerung dem Moscheebau eher ablehnend gegenüberstand), aber trotzdem kein manifester Konflikt ausbricht, könnte dies rein theoretisch auch an repressiven Strukturen liegen – in dem Sinne, dass eine Konfliktpartei durch Repression und

tionen und Gefühle im Hinblick auf die Errichtung der Moschee bearbeiten zu können.
- Barfuß ging *strategisch* vor, indem er einen *Standort* für den Moscheebau suchte und fand, an dem einerseits die Moschee optisch gut zur Geltung kommt und im Stadtbild präsent ist, andererseits die Wahrscheinlichkeit nachbarschaftlicher Einwände und raumbezogener Interessenskonflikte minimiert war.
- Den potentiellen Eskalationsgrund *öffentlicher Gebetsruf* entschärfte Barfuß rechtzeitig durch eine schriftliche Verzichtserklärung des Dachverbandes DİTİB. Wenn man bedenkt, wie gerade die Debatten um den Muezzin-Ruf die Bevölkerung eines Ortes polarisieren können (vgl. die Fallstudien zu Duisburg, aber auch zu Bobingen und Lünen), dann war dieses Faktum sicherlich von hoher Bedeutung, dem Ausbruch eines manifesten Konflikts vorzubeugen. Auch seine eigene Partei, die CSU, wäre Barfuß möglicherweise sonst nicht gefolgt.

Neben dem Handeln des Bürgermeisters waren aber auch andere Personen und Faktoren für den reibungslosen Moscheebau in Lauingen verantwortlich:
- Unbestritten ist, dass der Moscheebau auch von einem *großen Teil weiterer Angehöriger der lokalen gesellschaftlichen Funktionseliten* mitgetragen wurde: Dazu gehörten Repräsentanten der politischen Parteien, Mitarbeiter der Verwaltung und die Pfarrer der beiden großen christlichen Kirchen. Es bestand in Lauingen also eine parteiübergreifende, über den politischen Raum hinausgehende große Koalition von Befürwortern des Moscheebaus. Ob die konkreten Akteure dabei „Gesinnungstäter" waren, also aus ihrem eigenen Wertesystem heraus den Moscheebau unterstützten, oder ob sie sich lediglich den Koordinatenvorgaben des sich herausbildenden, von Barfuß moderierten Konsenses anpassten, mag dabei von Person zu Person unterschiedlich zu bewerten sein.
- Gemeinsam konnten der Bürgermeister und die beiden Pfarrer mit ihren Positionen den *theologischen Diskurs* vor Ort besetzen, und zwar mit Positionen einer dialogischen Theologie gegenüber den Weltreligionen. Offensichtlich konnten sie sich dabei, gestützt auch auf ihre Amtsautorität, gegen religiöse Alltagsdiskurse zumindest behaupten, in denen Ressentiments gegenüber dem Islam zum Ausdruck kamen.
- Zudem gab es in Lauingen niemanden, weder aus der Gruppe der städtischen Funktionseliten, der Parteien, noch aus der sonstigen Bevölkerung, der sich öffentlichkeitswirksam gegen die Moschee aussprach und sich damit an die Spitze einer möglichen Gegen-Bewegung hätte stellen können.
- Last but not least muss selbstverständlich auch das Verhalten des Lauinger *Moscheevereins* gewürdigt werden. Dieser verhielt sich gegenüber der deutschen Öffentlichkeit zwar nicht sehr initiativ, griff aber Kontaktangebote gerne auf. Zudem gab er keinen Anlass, ihm die Förderung oder Verbreitung islamistischen oder extremistischen Gedankenguts zu unterstellen.

Die genannten Faktoren legen insgesamt den Schluss nahe, dass der gelungene Konfliktverlauf vor allem auf die spezifische Personenkonstellation in der Lauinger

Stadtgesellschaft zurückzuführen ist. Es waren offensichtlich vor allem *personale Gründe*, die in der *Haltung und Einstellung* der Spitzen der relevanten Akteursgruppen bzw. *der städtischen funktionalen Eliten* bedingt waren, die den konfliktarmen Verlauf des Lauinger Moscheebauprozess ermöglichten.

Im folgenden soll abschließend auf zwei mögliche weitere, stadtstrukturelle bzw. stadträumliche Gründe eingegangen und diese zur Diskussion gestellt werden:

Bisweilen wurde formuliert, dass die besonderen Bedingungen der *Kleinstadt* – die Überschaubarkeit, die leichte Konsensfindung aufgrund des *Jeder-kennt-jeden*, einen positiven Verlauf des Moscheebauprozesses erleichtert hätten.[43] Ohne Zweifel stellt die kleinstädtische Struktur eine *wichtige Rahmenbedingung* für den *Verlauf* des Moschebauprozesses dar. Andererseits zeigen die folgende Fallstudie zu Bobingen wie auch Erfahrungen aus anderen Kleinstädten der Republik, dass in Kleinstädten Moscheebauprozesse keineswegs konfliktarm über die Bühne gehen müssen. *Wenn* es aber dort zu innerstädtischen Konflikten kommt, dann unterscheiden sich die Konflikt*formen* sicher deutlich gegenüber großstädtischen Konflikten.

Zum Schluss sei noch – sehr spekulativ – ein weiterer möglicher Faktor benannt. Zugleich leitet dieser Abschnitt auf die folgende Fallstudie über, die die Auseinandersetzungen in der Kleinstadt Bobingen um die Errichtung eines Minaretts behandelt: Im Unterschied zu Lauingen wurde das Bauvorhaben der Muslime vom Bobinger Stadtrat alles andere als begrüßt. Lauingen und Bobingen liegen rund sechzig Kilometer auseinander, gehören zum selben Regierungsbezirk Schwaben und sind beide Kleinstädte vergleichbarer Größe. Beide sind zugleich Industriestädte in einem ländlich geprägten Umland[44] und haben, bedingt durch die Industrieansiedlungen, einen vergleichsweise hohen Ausländeranteil. Lauingen und Bobingen stellen dieser Beschreibung zufolge eine Art städtisches Zwillingspaar[45] dar, mit vergleichbaren (sozial-)strukturellen Merkmalen und noch dazu in derselben Großregion gelegen. Die völlig unterschiedlichen Realisierungen und Manifestierungen der moscheebezogenen Konfliktpotentiale bei auf den ersten Blick vergleichbaren Ausgangsbedingungen – das mutet geradezu an ein sozialwissenschaftliches Laborexperiment an, bei dem bestimmte Variablen konstant gehalten werden (nämlich die sozialstrukturellen Merkmale), andere variiert werden (zum Beispiel die handelnden Akteure). Die Ursachen für den gänzlich anderen Verlauf in Bobingen zu benennen, ist natürlich erst nach einer sorgfältigen Analyse auch dieser Fallstudie möglich. Ein markanter Unterschied fällt aber schon dem oberflächlichen Besucher beider Städte sofort auf: die völlig unterschiedlichen Stadtbilder. Lauingen ist eine mittelalterliche Stadtgründung mit ausgesprochen vielfältiger

Hegemonien kleingehalten wird. Dies war aber in Lauingen nicht der Fall, sofern man den sanften Druck, den ein öffentlicher Konsens ausübt, nicht schon als Repression wertet.

42 Interview G. Barfuß, Juli 1999.

43 Vgl. das folgende Zitat: „Es seien vor allem die überschaubaren Strukturen einer Kleinstadt, die ‚Weltoffenheit und der jahrhundertealte Umgang mit Andersgläubigen', der eine Stadt mit hoher Kaufmannsvergangenheit auszeichne [, welche den Moscheebau ermöglichten, T.S.], meint der stellvertretende Bürgermeister"– aus: Neue Ruhr Zeitung (Autorin: Cornelia Färber), 10.4.1993: „Allahs Moschee steht mitten im Schwabenland".

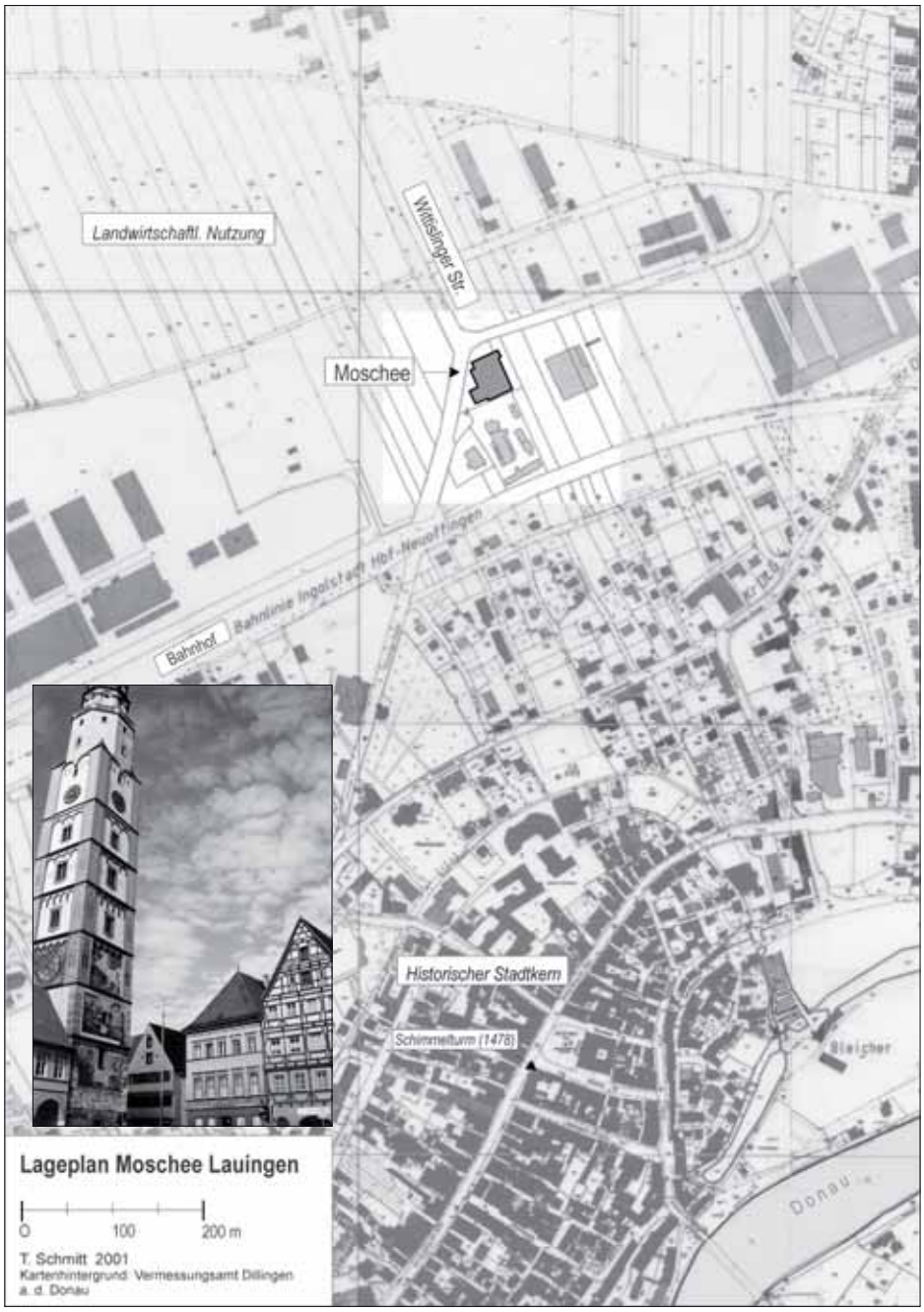
Architektur. Gotische Kirchen, Renaissancehäuser, ein klassizistisches Rathaus und als Wahrzeichen der 54 Meter hohe Schimmelturm aus dem 15. Jahrhundert prägen das Stadtbild (vgl. Karte 8-1). Bobingen hingegen ist ein ehemaliges Straßendorf, das im Zuge von Industrieansiedlungen des 20. Jahrhunderts und Eingemeindungen das Stadtrecht erhielt. Seine Schönheiten erschließen sich dem Betrachter, wie man formulieren könnte, eher auf den zweiten Blick.[46] Liegt hierin vielleicht ein Unterschied: dass etwa das reichhaltige architektonische Erbe unterschiedlicher Baustile und -epochen die Lauinger Bürger offener für eine fremde Architektur werden ließ, sie selbstbewusster damit umgehen konnten?[47] Und angesichts dieses historischen Stadtbildes eben nicht ein zusätzliches, „exotisches" Bauwerk als Bedrohung der eigenen Identität erleben mussten, wie es in Bobingen offensichtlich der Fall war? Darüber lässt sich natürlich nur spekulieren. Es ist aber auch in einer Arbeit mit wissenschaftlichem Anspruch legitim, solche *möglichen* Faktoren zu *benennen*, auch wenn man sie letztlich nicht belegen kann und sie demgemäß spekulativ bleiben müssen. Zweifellos: Selbst wenn dieser Faktor „Stadtbild" eine gewisse Rolle gespielt haben sollte, hatte er in jedem Fall nur eine untergeordnete Bedeutung. Unbestritten waren die *handelnden Personen*, die Schlüsselakteure, mit ihren unterschiedlichen Motivlagen, biographischen Hintergründen und spezifischen Begabungen für die unterschiedlichen Prozessverläufe in Lauingen und Bobingen verantwortlich. Aber auch deren Bewusstsein wird von verschiedenen Faktoren oder Umständen geprägt – und *einer* dieser vielen Faktoren ist sicher auch das architektonische Bild der Stadt, in der man lebt.

44 Wobei relativierend hinzugefügt werden muss, dass Bobingen im unmittelbaren Einzugsbereich von Augsburg liegt.

45 Vgl. taz, 15.9.1995 (Autor: Thorsten Schmitz): „Turmbau in Schwaben".

46 Mit dieser etwas ironisch klingenden Formulierung soll nun keineswegs eine komplette Stadt, zum Beispiel als Wohn-Ort abqualifiziert werden. Breiten Bevölkerungsgruppen kann Bobingen als Wohnstandort durchaus attraktiv erscheinen. Hier geht es einzig um die unterschiedlichen architektonischen *Stadtbilder* beider Kleinstädte.

47 Mit anderer Akzentsetzung, hier die echte Kleinstadt, dort ein „ödes Straßendorf", dessen Bewohner sich einen Traum vom Leben im Grünen erfüllen wollten, beschäftigt sich auch ein polemisch-zuspitzender Leserbrief in der Berliner *Tageszeitung* mit den Unterschieden beider Städte und will hieraus die unterschiedlichen Einstellungen der Bevölkerungen auch gegenüber den Moscheen erklären: „Uneingestandene Lebenslügen", Leserbrief in: taz, 22.9.1995.



Karte 8-1: Lageplan Moschee Lauingen

Das Foto zeigt das Wahrzeichen der Stadt, den Schimmelturm im historischen Stadtkern.

Abb. 8-1: Moschee in Lauingen (Donau) - Seitenansicht

9 Bobingen – Konflikt um ein Minarett

Einleitung

Ein zweites Mal Schwaben, ein zweites Mal eine Kleinstadt. Konfliktgegenstand in Bobingen war die vom örtlichen Moscheeverein gewollte Errichtung eines Minaretts als Anbau an eine bestehende Moschee. Der Konflikt begann bereits Ende 1991: rund ein Jahr, bevor die Lauinger „Erfolgsgeschichte" begann und zu einem Zeitpunkt, als repräsentative Moscheebauten in Deutschland noch weitaus ungewöhnlicher waren als heute. Sechs Jahre lang zog sich der Konflikt hin und wurde erst Ende 1997 formal geregelt. In Bezug auf die vorherrschenden Austragungsformen zeigt er Merkmale eines *kalten* Konflikts.[1] Anders als etwa in Lünen waren nicht eine Bürgerinitiative, sondern der Stadtrat und die Stadtspitze die zentralen Konfliktgegner der Muslim-Gemeinde. Durch seine zahlreichen Facetten – etwa in der Verschränkung baurechtlicher und religiös fundierter Diskurse – und nicht zuletzt durch die, trotz des kleinstädtischen Rahmens, Vielzahl beteiligter Akteursgruppen ist der Konflikt recht instruktiv.

1 Zum Begriff des kalten Konflikts vgl. Kap. 6.1.4.

Die Stadt Bobingen

Bobingen ist eine Kleinstadt mit etwa 16.000 Einwohnern, rund zehn Kilometer südlich von Augsburg gelegen. In der Kernstadt, Bobingen-Mitte, leben etwa 10.000 Einwohner; hier wohnt auch der überwiegende Anteil der türkischen bzw. muslimischen Bevölkerungsgruppe. Der Ausländeranteil ist mit rund zehn Prozent für eine bayerische Kleinstadt auffallend hoch. Er erklärt sich durch das ehemals zur Hoechst AG gehörende, große Chemiewerk am Ort, das in den sechziger Jahren Arbeitskräfte in der Türkei angeworben hatte.

Recht ungewöhnlich für eine bayerische Kleinstadt erscheinen die Verhältnisse an der Bobinger Verwaltungsspitze, mit einem SPD-Bürgermeister während des hier betrachteten Zeitraums. Nicht eindeutig waren hingegen in den für den Konflikt relevanten Wahlperioden die Mehrheiten im Bobinger Stadtrat: 1992-96 bildete die CSU mit zwölf von 25 Stadträten die stärkste Fraktion; neun Stadträte gehörten der SPD an, drei der Freien Wählervereinigung, die in der Regel mit der SPD zusammenarbeitete. Das damalige grüne Stadtratsmitglied der Grünen stimmte ebenfalls regelmäßig mit der Fraktion der SPD.

Moschee, Umgebung, Minarett

Bis Ende der achtziger Jahre verfügte die zum Dachverband DİTİB gehörende Muslim-Gemeinde Bobingen e.V. (1974 gegründet) lediglich über einen Gebetsraum in einem Wohnblock der Firma Hoechst. Dieser erwies sich im Laufe der Zeit als zu klein; die Muslime machten sich auf die Suche nach neuen Räumen. Hierbei war ihnen auch der damalige erste Bürgermeister der Stadt behilflich – der wenige Jahre später einer der zentralen Konfliktgegner der Muslim-Gemeinde werden sollte. Auf seine Vermittlung hin konnte die Muslim-Gemeinde 1988 ein ehemaliges Gasthaus erwerben, das zum Verkauf anstand. Das freistehende Gebäude liegt am Rande eines Wohngebietes und am Siedlungsrand der Kernstadt, am Fuße eines kleineren Abhangs, in unmittelbarer Nachbarschaft zu einem ausgedehnten Industriegebiet, dem ehemaligen Werksgelände der Firma Hoechst. Optisch wird das Gebiet von einem etwa 80 Meter hohen Industrieschornstein dominiert (vgl. Abb. 9-1 und Karte 9-1).

Ab 1989 baute die Muslim-Gemeinde das zweieinhalbgeschossige ehemalige Gasthaus für ihre Zwecke um. Neben einem Gebetsraum und einem Frauenraum im Erdgeschoss wurden im ersten Obergeschoss unter anderem ein Vorstandsraum mit Büro, eine Bibliothek mit Teestube sowie ein Mehrzweckraum untergebracht, der 1999 auch für Nachhilfeunterricht genutzt wurde. Außerdem befindet sich im Obergeschoss eine Wohnung für den Hoca/Imam.

1991 entschloss sich der Verein, das bestehende Gebäude durch ein Minarett zu ergänzen. Ein Entwurf für das Minarett wurde von einem (deutschen) Bobinger Architekten angefertigt. Er sah ein rund 25 m hohes, rundes, oben spitz zulaufendes Minarett mit einer Umlaufplattform vor. Das Verwaltungsgericht Augsburg beschrieb später den Entwurf als „schlicht“ und „ohne Schnörkel“.[2]

1 Die Konfliktbiographie

1.1 Antrag und erste Ablehnung

Die Anfänge des Bobinger Minarettstreits reichen bis zur Jahreswende 1991/92 zurück. Während spätere Phasen des Konflikts recht gut dokumentiert und damit rekonstruierbar sind, verliert sich der Anfang der Auseinandersetzungen etwas im Nebel. Erschwerend kommt hinzu, dass einer der Schlüsselakteure, der damalige erste Bürgermeister, zu keinem Gespräch mit dem Autor im Rahmen der Recherchen für diese Arbeit bereit war.

Nach der Version des Moscheevereins – für die aufgrund mangelnder Gesprächsbereitschaft bei der anderen Seite weder eine Bestätigung noch eine Dementi eingeholt werden konnte – verlief der erste Kontakt zwischen Moscheeverein und Stadt in Sachen Minarett wie folgt:

„Wir sind zuerst mündlich, also ohne irgendwie was einzureichen, mündlich zum [Bürgermeister] G* hin, und haben gesagt, dass wir ein Minarett bauen wollen. Und der G* hat gesagt: ‚Ja, warum eigentlich nicht? (..) Macht's einen Plan von dem Minarett, und das reichen wir dem Stadtrat ein, und [ihr] werdet diese Genehmigung sozusagen [erhalten]' – (..) [Der Bürgermeister] hat also eine Hoffnung gemacht, dass es mit der Genehmigung keine Probleme geben würde."[3]

Unabhängig davon, ob der erste Kontakt tatsächlich so verlief, hat diese *Anfangserzählung*, gleich einem Mythos, ihre eigene Wirklichkeit bei den Mitgliedern des Moscheevereins erfahren. Auch die jüngeren Vorstandsmitglieder Ende der neunziger Jahre waren 1991/92 in den Konflikt noch nicht involviert und sind in Bezug auf den Anfang des Konflikts auf die Darstellungen ihrer Vorgänger angewiesen. Die Quintessenz des Mythos: Es gab eine Hoffnung zu Anfang, die dann über Jahre von Seiten der Stadt enttäuscht wurde.

Weniger prosaisch wirkte der Konflikt, als er zum ersten Mal in den Sitzungsbüchern des Stadtrates Erwähnung fand. Mit Datum vom 28.10.1991 stellte die Muslim-Gemeinde den Bauantrag zur Errichtung des Minaretts; im Januar 1992 lehnte der Bauausschuss des Stadtrats das gemeindliche Einvernehmen zu dem Bauvorhaben ab – auf Vorschlag der *Verwaltung*. Aus dem Protokoll der Ausschusssitzung:

„Nach Ansicht der Verwaltung sollte dem Vorhaben aus folgenden Gründen nicht zugestimmt werden: Das Minarett fügt sich in die vorhandene Bebauung nicht ein. Das Minarett würde zu einer ‚Aufwertung' der Gebetsstätte führen. Dies wäre jedoch angesichts der fehlenden Stellplätze und der Beschwerden aus der Nachbarschaft nicht zu vertreten."[4]

2 Bayer. Verwaltungsgericht Augsburg, Urteil vom 14.7.1994 (Aktenzeichen Au 2 K 93.00706), S. 18.

3 Interview mit Vertretern des Moscheevereins, Juli 1999.

4 Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses vom 14.1.1992.

Der ablehnende Beschluss wurde „nach kurzer Diskussion“ *einstimmig* von allen zehn anwesenden Mitgliedern des Bauausschusses gefasst. Wie mehrere Stadtratsmitglieder übereinstimmend in Interviews feststellten, gab es zuvor keine Absprachen zwischen den einzelnen Fraktionen. Die Stadtratsfraktionen haben also unabhängig voneinander ihre ablehnende Haltung eingenommen.

Formale Genehmigungsbehörde für das Minarett war das Landratsamt Augsburg. Nach der damaligen Rechtslage in Bayern war jedoch das *Einvernehmen der Gemeinde* für die Baugenehmigung zwingend notwendig. Dabei konnte die Gemeinde bei der Frage des Einvernehmens keineswegs willkürlich vorgehen, sondern war an die gerichtlich überprüfbare Einhaltung der baurechtlichen Bestimmungen gebunden. Bereits das Landratsamt Augsburg hätte die Stadt – allerdings nur in einem sehr komplizierten Verfahren – auffordern können, das Einvernehmen zu erteilen, wenn das Amt den Eindruck gehabt hätte, dass das Einvernehmen zu Unrecht verweigert worden wäre. Davon machte das Landratsamt aber keinen Gebrauch und lehnte im Juli 1992 den Bauantrag ab – im wesentlichen damit begründet, dass das zwingend notwendige gemeindliche Einvernehmen fehle.

1.2 Herbst 1992: Die Weichenstellung

Gegen die Ablehnung des Bauantrags legte die Muslim-Gemeinde Widerspruch ein. Mit dem Widerspruch wurde die Regierung von Schwaben als nächsthöhere Behörde befasst, die zu dem Ergebnis kam, dass die Stadt das Einvernehmen zu Unrecht verweigert habe. Mit Schreiben vom 8.10.92 an die Stadt Bobingen legte die Regierung von Schwaben ihre Rechtsauffassung dar, derzufolge das Minarett als Erweiterung eines bestehenden Gebäudes gemäß § 34 Abs. 3 BauGB zulässig sei und sich zudem in die Umgebung einfüge. Die Verweigerung des Einvernehmens könne – so die Regierung – zu Haftungsansprüchen des Bauherrn führen. Die Regierung von Schwaben bat die Stadt, unter Darlegung der Rechtsauffassung der Regierung noch einmal im Stadtrat über das Einvernehmen zu entscheiden.

Diese Intervention der Regierung von Schwaben zwang die Stadt zu einer präziseren Positionierung. Nach dieser Intervention erfuhr der Konflikt im Herbst 1992 innerhalb von nur wenigen Wochen seine grundlegende Weichenstellung, die für Jahre den Tenor der Auseinandersetzungen bestimmen sollte. Zeitweise sah es sogar so aus, als sei eine gütliche Einigung zwischen Stadt und Muslimgemeinde möglich, der Verlauf des Konflikts war kurzzeitig offen. „Jetzt heißt die Frage nur: Wie hoch?“, titelte vorschnell die örtliche Tageszeitung.[5] Die Intervention schaffte ein gewisses Gegengewicht gegen die offensichtlich vor Ort verbreitete ablehnende Haltung zum Minarett und eröffnete damit den zentralen lokalen Akteuren kurzzeitig zusätzliche Freiheitsgrade. Diese Chance auf eine Einigung

5 Schwabmünchner Allgemeine (SAZ), 29.10.1992 (Autorin: Uschi Rieger).

wurde von manchen Akteuren leichtfertig verspielt, von anderen Akteuren bewusst nicht gewollt. Doch zunächst zurück zur Chronologie:

Der erste Bürgermeister trug in einer Stadtratssitzung Ende Oktober 1992 die Rechtsauffassung der Regierung von Schwaben vor. Es scheint, als sei der Bürgermeister kurzzeitig sogar geneigt gewesen, sich der Auffassung der Regierung von Schwaben anzuschließen – zumindest legen die schriftlichen Quellen einen solchen Schluss nahe. Allerdings kam aus dem *Stadtrat* erheblicher Widerstand gegen das Projekt, vor allem aus den Reihen der stärksten Fraktion, der CSU. Auszüge aus der Stadtratsdiskussion, wiedergegeben nach dem Sitzungsprotokoll:

„Für die CSU-Fraktion führt der stellvertretende Fraktionsvorsitzende G. M* aus, daß jeder Bauherr nach gleichen Kriterien zu beurteilen sei. Die CSU-Fraktion könne die Auffassung der Regierung von Schwaben nicht teilen. Man solle in dieser Angelegenheit eine Entscheidung durch die übergeordnete Behörde herbeiführen. Im übrigen füge sich das Minarett keinesfalls in das Stadtbild ein. Er betont, daß die Ablehnung ausschließlich aus städtebaulichen Gründen ergehe (....)
Nach Meinung von StR [= Stadtrat, T.S.] G. F* [CSU] wird die Stadtsilhouette erheblich von historischen Gebäuden geprägt. So ist z.B. die Liebfrauenkirche im südlichen Teil ein Blickfang. Durch die Errichtung eines Minaretts in unmittelbarer Nähe wäre die Harmonie gestört.“[6]

Aufschlussreich ist die Wortmeldung des Vorsitzenden der SPD-Fraktion:

„SPD-Fraktionsvorsitzender M. W* führt aus, daß sich der Großteil der SPD-Fraktion gegen die Errichtung eines Minaretts ausspreche. Hier herrscht ebenfalls die Meinung, daß sich ein Minarett nicht in das Ortsbild einfüge. Seine persönliche Meinung sei jedoch, daß das Minarett nicht stören würde und aus baurechtlichen Gesichtspunkten eine Zustimmung erfolgen müsse“ (a.a.O.).

Ansonsten äußerte sich lediglich ein einziger Stadtrat (der SPD-Fraktion) zugunsten des Minaretts. Auch die Freien Wähler argumentierten gegen eine Genehmigung: Die Regierung von Schwaben greife erheblich in das Selbstverwaltungsrecht der Kommune ein.

Schließlich wurde einstimmig ein Vorschlag des Bürgermeisters angenommen, den er im Verlauf der Sitzung in die Diskussion eingebracht hatte: Die Entscheidung wurde zunächst zurückgestellt; der Bürgermeister erhielt den Auftrag, mit der Muslimgemeinde „nochmals“ zu verhandeln, mit dem Ziel, die Höhe des Minaretts „deutlich zu reduzieren.“[7]

Anhand der Sitzungsprotokolle wird erkennbar, dass der Stadtrat nach außen vor allem mit den baurechtlichen Kategorien des *Einfügens* in die nähere Umgebung und der *Beeinträchtigung des Ortsbildes* argumentierte. Zu vermutende ethnisch-kulturelle oder religionsbezogene Motive kamen praktisch nicht zur Sprache. Statt-

6 Protokoll der Stadtratssitzung vom 27.10.1992 – Die Schwabmünchner Allgemeine zitierte den stellvertretenden Fraktionsvorsitzenden zusätzlich mit den Worten: „Eine solche Höhe würde ja alles sprengen“ (SAZ, 29.10.1992).

7 Protokoll der Stadtratssitzung vom 27.10.1992.

dessen wurde auffällig oft betont, dass die Ablehnung „ausschließlich“ aus städtebaulichen Gründen erfolge. Lediglich ein Stadtrat der CSU-Fraktion ergänzte, dass er persönlich „auftretende Lärmbelästigungen durch Gebetsrufer“ befürchte[8] – ein Motiv, das in einer späteren Konfliktphase die Diskussion bestimmen sollte. Immer wieder wurde auch herausgestellt, dass es sich hierbei um ein „ganz normales“ Bauverfahren handele und die Muslim-Gemeinde dieselbe Behandlung erfahre wie jeder andere Bewerber auch.[9] Diese Argumentationsstränge hatten offenbar zwei Zielrichtungen: Zum einen sollte wohl der möglichen Schlussfolgerung entgegengetreten werden, derzufolge die Muslim-Gemeinde mit ihrem Antrag negativ diskriminiert würde, etwa aus ausländerfeindlichen Gründen. Zum anderen wollte man mit dem Hinweis auf die angebliche Normalität des Verfahrens offenkundig die Bedeutung, die man selbst der Auseinandersetzung zumaß, herunterspielen.[10]

Bereits in den folgenden Wochen erregte der Bobinger Konflikt die Aufmerksamkeit überregionaler Medien, einschließlich der „Tagesthemen“, der „Zeit“ und der Boulevard-Presse. „Bild“ nahm sich damals des Bobinger Minarett-Streits an und wusste, was die Manipulation von Fakten betrifft, ziemlich genau jenen Klischees zu entsprechen, die gemeinhin mit einem Boulevard-Journalismus verbunden werden (vgl. Kap. 9.3.3).

Anfang November kam es zu einem Treffen zwischen dem Bürgermeister und Vertretern der Muslim-Gemeinde. Der Bürgermeister wollte eine deutliche Höhenreduzierung des Minaretts erreichen – fünfzehn Meter zu Verhandlungsbeginn.[11] Die Vertreter der Muslim-Gemeinde „konnten sich aus verständlichen Gründen zu dem Wunsch des Stadtrates nicht sofort äußern“.[12] Wenige Tage später ergriff die Muslim-Gemeinde die Initiative und lud per Brief den Bürgermeister und den ganzen Stadtrat zu einem Gespräch in die Moschee ein. Auch der deutsche Architekt des Minaretts sowie der Vorsitzende des Augsburger Ausländerbeirats sollten teilnehmen. Damit setzte der Moscheeverein ein erkennbares Zeichen in Richtung Dialog mit der Stadt. Doch die Fraktionen lehnten diesen ab. Im Protokoll des Stadtrats heißt es zum Gesprächswunsch des Moscheevereins:

„Die Fraktionsvorsitzenden waren der Auffassung, daß das Bauvorhaben auch hier so zu behandeln sei, wie jedes andere auch; es sei deshalb wohl nicht im Hinblick auf Bezugsfälle gut, wenn die Spitzen der Fraktionen Bewerber aufsuchen.“[13]

8 Protokoll der Stadtratssitzung vom 27.10.1992.

9 Ein CSU-Stadtrat: „Hier wird ein ganz normales Verfahren abgewickelt. Der Bauantrag geht zurück in den Bauausschuß, wie bei jedem anderen Bürger auch. Schließlich stimmen wir auch keinem Häuslebauer zu, wenn er uns ein fünfgeschossiges Projekt vorlegt, tatsächlich aber aus städtebaulicher Sicht nur zwei Stockwerke vertretbar sind“ (zitiert nach SAZ, 29.10.1992).

10 Der Verwaltungsgerichtshof München hat in seinem Urteil vom 29.8.1996 diese Haltung, das Minarett wie ein „normales“ Bauwerk zu behandeln, angesichts der Bedeutung des Grundrechts auf Religionsfreiheit als letztlich unangemessen kritisiert.

11 Die Zeit, 1.1.1993: „Der Himmel über Bobingen“. – Das Moscheegebäude hat übrigens eine Traufhöhe von rund 10,5 Metern.

12 So formuliert im Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses vom 1.12.1992.

13 Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses vom 1.12.1992.

Damit wurde die Chance für ein direktes Gespräch zwischen beiden Seiten – Muslim-Gemeinde und Stadtrat – auf lange Zeit vertan, mit einer fragwürdigen Begründung im Rückgriff auf die vorgebliche Gleichbehandlung der Muslime. Diese Episode kann als ein *crucial event* des Konflikts gelten, in dem die Beziehungen zwischen den Konfliktparteien besonders deutlich wurden. Die Fraktionen überließen die Kontakte zu ihrem Konflikt-Gegner der Verwaltung, die neben den Anwälten über Jahre als einziges Scharnier zwischen beiden Parteien fungieren sollte. Eine Gesprächsverweigerung war auf Seiten des Stadtrats angesagt, wie es für *kalte* Konflikte charakteristisch ist (vgl. Kap. 6.1.4). Rückblickend bewertete im Interview auch ein CSU-Ratsmitglied, dass damals eine frühe Chance, miteinander in Gespräch zu kommen, „vertan" worden war.[14]

Doch auch die Gespräche zwischen Bürgermeister und Muslim-Gemeinde fuhren Ende 1992 fest. Es wurde über die Turm*höhe* verhandelt, was zunächst nach einer impliziten Anerkennung des Bauwunsches der Muslim-Gemeinde durch die städtische Seite aussah. Scheinbar wurde damit aus einem sogenannten *unteilbaren Konflikt* (Minarett vs. kein Minarett) ein *teilbarer Konflikt* des „Mehr oder Weniger" bzw. des „Höher oder Niedriger": Der Bürgermeister erhöhte sein Angebot von 15 auf 17 Meter, die Muslime kamen ihm mit einer Verringerung auf 23 Meter entgegen.[15] Mit der „23" griffen die Muslime offenbar die Turmhöhe der 330 Meter entfernten kleinen Rokoko-Wallfahrtskirche auf, die von städtischer Seite als Referenzwert genannt wurde. Damit wäre das Minarett nominal nicht höher als deren Kirchturm gewesen, welcher aber, bedingt durch die topographischen Verhältnisse, ohnehin deutlich höher als die Moschee gelegen ist (Abb. 9-2).

Die Muslime begründeten die von ihnen gewollte Minaretthöhe von etwa 25 Metern auch im Rekurs auf angebliche Prinzipien islamischer Architektur: „(...) ein Minarett muß mindestens doppelt so hoch sein wie das Hauptgebäude der Moschee", zitiert die Presse den Imam.[16] Gegenüber der lokalen Presse betonten die Muslime zugleich „ihren guten Willen zur Zusammenarbeit" mit der Stadt, und erklärten mehrfach, dass keineswegs der Gebetsruf vom Minarett aus erschallen solle[17] – anders, als die Boulevardpresse behauptet hatte.[18] Das Minarett sei vielmehr als *Symbol* gedacht: „Für uns ist das ein Symbol wie bei Ihnen die Kirchtürme", so ein Vertreter der Muslime.[19] Gerade aber mit dem symbolhaften Charakter des Baus schienen sich die Stadträte schwer zu tun.

Die Verhandlungen blieben damals ergebnislos; ein denkbarer Kompromiss in der Mitte der genannten Höhen – also bei etwa 20 Metern – wurde offenbar von keiner der beiden Seiten angestrebt. Stattdessen ging nun die Verwaltung offensiv an das

14 Interview Bobingen, Frühjahr 2000. Es sei angemerkt, dass die meisten meiner Gesprächspartner – auch der hier zitierte – sich an das damalige Angebot nicht mehr erinnern konnten und ich sie erst wieder anhand der vorliegenden Protokolle damit konfrontierte.

15 Die Zeit, 1.1.1993: „Der Himmel über Bobingen".

16 A.a.O.

17 Stadtzeitung [Bobingen], 4.11.1992: „Vom Bobinger Minarett wird kein Muezzin rufen"; vgl. auch: Die Zeit, 1.1.1993.

Thema heran: Die Drehleiter eines *Feuerwehrwagens* wurde neben der Moschee auf die beantragte Minaretthöhe ausgefahren und anschließend „das Ergebnis von allen Straßenrichtungen her in Augenschein genommen." Die Stadtspitze urteilte: „Insbesondere aus dem Bereich des Wertachtales ergab es sich, daß dieses Minarett unübersehbar im dortigen Bereich Akzente setzen wird."[20]

Anfang Dezember 1992 wurde das Thema im Bauausschuss des Stadtrats behandelt. In einem ausführlichen Bericht zog der Bürgermeister über die vergangenen Wochen Bilanz und vertrat schließlich folgende Position (zitiert nach dem Protokoll des Ausschusses):

„Er [= der Bürgermeister, T.S.] könne sich der Auffassung der Regierung von Schwaben leider nicht anschließen. Rechtsgrundlage für das Bauprojekt sei § 34 BauGB. Es sei zu prüfen, ob sich das Minarett bzw. die Bauweise dieses Gebäudes einfügt in die vorhandene Umgebung. Es sei unstreitig doch so, daß im Mittelschwäbischen die Errichtung eines Gebäudes im alpenländischen Stil aus Rechtsgründen genauso unzulässig sei wie die Verwendung von Haustypen wie sie in Nordfriesland oder Ostfriesland üblich seien. Das sei wohl Rechtslage. Dies bedeutet, daß bei Gleichbehandlung ein Gebäude im türkischen Stil wohl gleichermaßen rechtlich unzulässig sein muß (....) Vorwiegend geht es nicht um das Grundrecht der freien Religionsausübung. Dieses Grundrecht sei [durch die bestehende Moschee – auch ohne Minarett, T.S.] vollinhaltlich in Bobingen gewahrt (...). Die Frage sei, ob zur freien Religionsausübung es gehört, daß im Stil des Heimatlandes auch nach außen hin aufgetreten wird, oder ob das Baurecht hier die Wünsche überlagert und bezüglich der Außengestaltung die Grundsätze unseres Rechtes gelten. Nach seiner Meinung bestehe kein Rechtsanspruch, nach türkischem Baurecht [sic!] hier vorzugehen (....) Auch hier ging es darum, wie fremdartig dieses Gebäude einwirken könnte auf die Stadtsilhouette. Die Silhouette Bobingens sei bestimmt von Kirchtürmen, die unter Denkmalschutz gestellt seien. (....)"

Befremdend wirkt, dass der Bürgermeister, von Hause aus Jurist, von türkischem Bau*recht*, statt von türkischem (bzw. osmanischem) Bau*stil* sprach. Folgenreich für den Fortgang des Konflikts war die Schlussempfehlung des Bürgermeisters, das gemeindliche Einvernehmen zu verweigern und somit eine grundsätzliche gerichtliche Klärung zu ermöglichen, zumal damit zu rechnen sei, dass „weitere Anträge zur Errichtung von Minaretten in Bayern und darüberhinaus gestellt" würden.[21] Ohne jegliche Diskussion[22] nahm der Bauausschuss die Empfehlung des Bürgermeisters an. Die Stadt wollte, so die offizielle Lesart, eine gerichtliche Klärung des Konflikts, die zudem Bezugsfallwirkung für ganz Bayern haben solle.

18 Bild (Ausgabe München), 29.10.1992 (Autor: Karsten Riechers): „Riesen-Streit bei Augsburg - Moschee höher als Pfarrkirche".

19 SAZ, 3.12.1992: „Gerichte entscheiden über Minarett"; vgl.: Die Zeit, 1.1.1993 und: Stadtzeitung, 4.11.1992.

20 Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses vom 1.12.1992.

21 Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses vom 1.12.1992.

22 SAZ, 3.12.1992: „Gerichte entscheiden über Minarett".

Hatte der Verwaltungschef noch in der Stadtratssitzung fünf Wochen zuvor eine offenere Haltung gegenüber dem Minarett gezeigt, so legte er sich in der Sitzung Anfang Dezember auf ein Nein fest – nach außen vor allem mit baurechtlichen Argumenten begründet. Vielleicht wäre der Verwaltungschef tatsächlich im Herbst 1992 – trotz erkennbarer großer persönlicher Vorbehalte – bereit gewesen, das Minarett zu akzeptieren. Aber auch die *Mehrheiten im Stadtrat,* die in dieser Frage lagerübergreifende große Koalition, sprachen gegen das Minarett. Um die Haltung einer Mehrheit der Stadträte zu ändern, hätte es in hohem Maße an ratsinterner Kommunikation und Überzeugungsarbeit bedurft; schließlich hatten die Fraktionen und die meisten Ratsmitglieder ihre ablehnende Haltung bis dahin überdeutlich erklärt. Doch ein ernsthafter Versuch in Richtung interner Überzeugungsarbeit sollte in den nächsten Jahren unterbleiben. Vielmehr stellte sich der erste Bürgermeister schließlich an die Spitze derer, die das Minarett ablehnten. Er wurde so zum zentralen Konfliktgegner der Muslime, der als solcher für die (überregionale) Öffentlichkeit auch eher wahrnehmbar war als der Stadtrat, welcher sich in gewisser Weise hinter ihm und den Aktivitäten der Verwaltung verstecken konnte.

1.3 Dezember 92 – Sommer 94: Zeit der Schwebe

Nach der Entscheidung des Stadtratsausschusses ging der Ball zurück an die Bezirksregierung Schwaben, die mit ihrem Brief an den Rat die vorangegangenen Diskussionen ausgelöst hatte. Über den Widerspruch der Muslim-Gemeinde wurde von der Regierung nicht entschieden. Stattdessen empfahl die Regierung im Januar 1993 per Schreiben dem Moscheeverein, sich direkt an das zuständige Verwaltungsgericht zu wenden. Nach damaliger Rechtslage hätte die Regierung das gemeindliche Einvernehmen nur in einem komplizierten kommunalaufsichtlichen Verfahren ersetzen können. Eine Klageerhebung galt in Bayern bei solchen baurechtlichen Streitfragen als der raschere Weg, zumal die Stadt eine anderslautende Entscheidung der Regierung von Schwaben wiederum hätte gerichtlich anfechten können. Ein willkommener Nebeneffekt ergab sich damit auch für die Regierung von Schwaben selbst, die in dem Konflikt und seinem mehr und mehr ausufernden Akteursgeflecht sowohl einem gewissen Druck von *unten* (seitens der Stadt Bobingen und des Landratsamts Augsburg), als auch einem, zumindest subtilen Druck von *oben* ausgesetzt war: Das *Bayerische Staatsministerium des Inneren* und die ihm zugeordnete Oberste Baubehörde waren auf den Fall aufmerksam geworden – und von beiden ist öffentlich bekannt, dass sie sich bis dato nicht gerade als ideelle Förderer von Moscheebauten in Bayern verstanden. Im Juni 1993 erfolgte schließlich die Klageerhebung durch die Muslim-Gemeinde.

Nach der Entscheidung des Bauausschusses vom Dezember 1992 blieb das Minarett geraume Zeit in der öffentlichen Diskussion; dafür sorgten allein schon die *überregionalen Medien* einschließlich des Fernsehens, die sich in den folgenden Wochen des Falles annahmen. Wie die Diskussion in der *Bobinger Bevölkerung* selbst verlief, ist nicht ganz einfach nachzuvollziehen. Über die Heftigkeit und

Intensität der Diskussionen vor Ort vermittelten die verschiedenen Interviewpartner, aber auch die Berichterstattung der Presse unterschiedliche Eindrücke. Die Lokalzeitung formulierte in einem Kommentar:

„ (...) am Stammtisch oder hinter der ‚hohlen Hand' wurde indes in Bobingen der Turmbau diskutiert. Nicht immer Toleranz wurde dabei geübt."[23]

Die regionale *Augsburger Allgemeine* schrieb wenige Tage später:

„Abseits der nun offiziell ganz auf die Ebene des Baurechts gezogenen Diskussion waren in Bobingen aber auch andere Argumente zu hören. Sie reichten von der Angst, daß das Minarett den 23 Meter hohen Turm der Liebfrauenkirche überrage, bis zu politischen Bedenken, die Kleinstadt könne vor dem Hintergrund der aggressiven Ausländerfeindlichkeit in unkontrollierbare Turbulenzen geraten. Auch wurde argumentiert, daß in der Türkei Christen verfolgt würden. Nicht zuletzt verwiesen die Ratsherren auf Volkes Stimme – man könne das Minarett nicht gegen den Widerstand der Einwohner bauen."[24]

Die überregionale Medienberichterstattung hatte zur Folge, dass gegen den Minarettbau gerichtete Schmähbriefe und „braune Post" aus der ganzen Bundesrepublik die lokalen Akteure erreichte; es kam auch zu Morddrohungen für den Fall, dass man den Bau unterstützen würde. Zumindest manche Stadtratsmitglieder erlebten einen spürbaren Druck aus der Bevölkerung, dem Bau nicht zuzustimmen – wie mir ein Gesprächspartner aus dem Bobinger Stadtrat versicherte.[25]

Im folgenden soll nachgezeichnet werden, wie Ende 1992/Anfang 1993 verschiedene Akteure und Akteursgruppen agierten und sich positionierten:

Bürgermeister

Der erste Bürgermeister positionierte sich gegenüber der Öffentlichkeit, aber auch gegenüber den Landesbehörden als ein entschiedener Gegner des Minaretts. Dabei wurde von ihm die Ablehnung in der Öffentlichkeit baurechtlich begründet:

„Ein Bauantrag bewegt sich allein im Bereich des Baurechtes. Die Stadt kann nicht auf der Grundlage der Bergpredigt oder der gerade geltenden Auffassung eines Fernsehredakteurs Baurechtsfragen abhandeln."[26]

In zahlreichen, zum Teil auch öffentlich zugänglichen Äußerungen des ersten Bürgermeisters werden hingegen ethnisch-kulturelle und islambezogene Motive für seine ablehnende Haltung erkennbar (vgl. Kap. 9.3.2).

23 SAZ, 3.12.1992: „Entscheidung mit landesweiter Bedeutung".
24 Augsburger Allgemeine Zeitung (= AAZ), 5.12.1992: „Umstrittener Turmbau zu Bobingen".
25 Telefongespräch mit einem Stadtratsmitglied, Juni 2000.
26 SAZ, 18.12.1992: „Stocknarrisch wegen der ‚Tagesthemen'" – Das Zitat beinhaltet eine Spitze gegen den Pfarrer der katholischen Innenstadtpfarrei (vgl. den folgenden Abschnitt).

Katholische Kirche

Der *katholische Dechant und Pfarrer* der Bobinger Innenstadtpfarrei gab der Lokalzeitung Ende 1992 ein Gespräch. Darin äußerte er sich verhalten positiv zu dem Minarettbau, mit dem Tenor: „An einem Minarett wird der christliche Glaube nicht zerbrechen". Er betonte die bestehenden guten Kontakte zwischen ihm und dem Moscheeverein, und dass er die Moschee zu ihrer Einweihung besucht hatte. Gegner des Minaretts, die mit der Unterdrückung von Christen in islamischen Ländern argumentierten, verwies er auf die „Goldene Regel" der Bergpredigt, die Maßstab des Handelns für Christen sein müsse („Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen"), sowie auf die ausgesprochen positiven Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Muslimen.[27]

Schon wenige Wochen später hielt sich der katholische Pfarrer aber mit öffentlichen Äußerungen zum Thema Minarett sehr zurück und verweigerte weitere Interviews – was er nach außen mit der unseriösen überregionalen Medienberichterstattung über Bobingen begründete. Einer der tatsächlichen Gründe für seine Zurückhaltung könnte aber gewesen sein, dass er einem deutlichen Druck von konservativen Teilen seiner Gemeinde ausgesetzt war und diesem Druck damit ein Stück weit nachgab. Nicht zuletzt existierten personelle Überschneidungen zwischen dem Kirchenvorstand und der CSU-Fraktion im Stadtrat. Hier herrschte offenbar ein oberflächlich-traditioneller Katholizismus vor, der dem baulichen Symbol der fremden Religion keine positiven Aspekte abgewinnen konnte. Schließlich hatte sich auch zum Jahresende 1992 das *Bischöfliche Ordinariat Augsburg* in den Fall eingemischt und intern die Pfarrer der weiteren Umgebung aufgefordert, sich in dieser Frage „größte Zurückhaltung" bei öffentlichen Äußerungen aufzuerlegen. Dies geschah, nachdem sich in der Umgebung ein anderer Pfarrer im Gottesdienst zugunsten des Minarettbaus geäußert und Kritik am Verhalten der Bobinger Stadträte geübt hatte, was Widerspruch bei traditionellen Katholiken hervorrief.

Der Pfarrgemeinderat der katholischen Pfarrgemeinde im Stadtteil *Bobingen-Siedlung* sprach sich trotz des bischöflichen Maulkorbs im Mai 1993 öffentlich zugunsten des Minaretts aus. Die Haltung des Pfarrgemeinderats wurde gerade auch von engagierten Laienkatholiken im Pfarrgemeinderat getragen und war in der Gesamtgemeinde nicht unumstritten. Versuche, die Bobinger Innenstadtpfarrei ebenfalls zu einer Erklärung pro Minarett zu bewegen, schlugen fehl.

Der Konflikt um das Minarett fand damit eine Fortsetzung in den Auseinandersetzungen zwischen liberalen, theologisch reflektierten Katholiken auf der einen, und traditionellen, konservativen Katholiken in den Gemeinden auf der anderen Seite – man könnte auch sagen: zwischen „sanfterem" und „härterem" Katholizismus.[28] Die Bistumsleitung wollte offenbar diese Konfliktlinie kaschieren, indem sie die Pfarrer der Umgebung zur „größten Zurückhaltung" aufrief und

27 SAZ, 3.12.1992: „‚Am Minarett wird der Glaube nicht scheitern'". – Zum Zweiten Vatikanum vgl. Kap. 6.5.2.

insbesondere vermeiden wollte, dass sich Theologen profiliert zugunsten des Minarettbaus äußerten. Damit fiel die Ortskirche letztlich hinter integrale Bestandteile katholischer Lehre, wie sie im Zweiten Vatikanum zum Ausdruck kommen, zurück.

Auszüge aus den „Thesen" des Pfarrgemeinderats der Pfarrei „Zur Heiligen Familie" in Bobingen-Siedlung (Frühjahr 1993):

„1. Als Christen fühlen wir uns verpflichtet, uns für das friedliche Zusammenleben von Christen und Andersgläubigen, die in unserer Gemeinde leben, einzusetzen.
2. Wir halten es für unangebracht, im Zusammenhang mit Sakralbauten mit dem § 34 des Bayerischen Baugesetzes zu argumentieren. Über die Erstellung eines religiösen Zeichens, wie ein Minarett eines ist, kann nicht allein nach baurechtlichen Gesichtspunkten entschieden werden. Wäre dies der Fall, müßten wir hier in Bobingen-Siedlung befürchten, daß unsere Pfarrkirche ‚Zur Heiligen Familie' bald zum Abriß freigegeben wird.
Wir sehen die Gefahr, daß das beispielhafte Nebeneinander und Zusammenleben von Christen und Muslimen in Bobingen durch verwaltungstechnische Paragraphenreiterei unnötigerweise beeinträchtigt werden kann. Natürlich wissen wir um die Benachteiligung von Christen in Ländern, in denen fundamentalistisch orientierter Islam das Sagen hat. Aber seit wann wird Unrecht dadurch besser, daß man es mit Unrecht vergilt? Wie vernünftig und mutig in der Frage freier Religionsausübung entschieden werden kann, zeigt die seinerzeitige Zustimmung der Bobinger Stadtväter zur Errichtung einer Moschee in Bobingen" (zitiert nach: SAZ, 7.5.1993: „Pfarrgemeinde für ein Minarett in Bobingen").

Einige Anmerkungen zu den „Thesen": Im letzten Satz der Thesen erkennt man, wie der Pfarrgemeinderat versucht, den (ablehnenden) Stadtvätern eine Brücke zu der eigenen Position anzubieten. Im Sinne einer konstruktiven Konfliktbearbeitung ist das sicher ein geschickter Schachzug. An der durch eine liberale Theologie geprägten Argumentation des Pfarrgemeinderats wird aber auch implizit deutlich, dass die Stadtverwaltung den baurechtlichen „Diskurs" vor Ort weitgehend beherrschte, ungeachtet der bekannten Einwände der Regierung von Schwaben. Zunächst ging man offensichtlich davon aus, dass tatsächlich baurechtliche Gesichtspunkte (überwiegend) gegen den Bau sprächen. Eher intuitiv argumentierte der Pfarrgemeinderat in die Richtung, dass für Sakralbauten wohl andere Maßstäbe gelten müssten: eine Auffassung, die durch die nachfolgenden Gerichtsurteile im Prinzip bestätigt wurde. Ein kleiner Fehler unterlief dem Pfarrgemeinderat, indem er das *Baugesetzbuch* (des Bundes) und die *Bayerische Bauordnung* miteinander vermengte.

28 Zur Gegenüberstellung sanfter und harter Aspekte von Religionen nach GALTUNG vgl. Kap 6.5.2.

Bayerischer Gemeindetag

Schon vor der Klageerhebung seitens der Muslime schaltete sich der *Bayerische Gemeindetag* als ein überregionaler Akteur in den Konflikt ein, nachdem er von der Stadt Bobingen vorsorglich bereits um Rechtsschutz ersucht worden war. Der Sprecher des Gemeindetags erklärte gegenüber der Presse, der Ausgang des Prozesses sei „offen"; es handle sich hierbei um ein „ganz sensibles, heikles und problematisches Thema". Im Bobinger Minarett-Streit gehe es um eine „grundsätzliche Entscheidung" und einen „Bezugsfall für ganz Bayern". Dessen Ausgang dürfte zur „Richtlinie der Zukunft" werden, zumal der Gemeindetag davon ausgehe, dass „in Zukunft noch mehr Anträge auf den Bau von Minaretten kommen."[29]

Der Bayerische Gemeindetag entschloss sich in dem Zusammenhang, über das Bayerische Innenministerium ein religionswissenschaftliches Fachgutachten einzuholen, dass sich mit der Bedeutung von Minaretten befassen sollte. Die Fachauskünfte wolle man dann als „verbindlich" betrachten, so der Sprecher des Gemeindetages. Mit der Erstellung des Gutachtens wurde schließlich der Münchner Religionswissenschaftler von Brück betraut; es wurde im Verwaltungsgerichtsverfahren vorgelegt.[30]

1.4 Vor dem Verwaltungsgericht

Bis zum Termin der gerichtlichen Verhandlung wurde es zumindest in der Öffentlichkeit für geraume Zeit relativ ruhig in der Auseinandersetzung um das Minarett. Im Juli 1994 fand schließlich die mündliche Verhandlung vor dem Verwaltungsgericht Augsburg statt. Die Stadt Bobingen war im Verfahren nur Beigeladener, da formal die Ablehnung des Bauantrags durch den Freistaat Bayern in Gestalt des Landratsamt Augsburg erfolgt war.

Überraschenderweise bemühte sich der Anwalt der Stadt Bobingen vor Gericht gar nicht erst, die ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Komponenten des Konflikts zu kaschieren – wie es der Stadtrat in seinen bisherigen Sitzungen getan hatte. Stattdessen brachte er diese Konfliktdimensionen überraschend deutlich zur

29 Augsburger Allgemeine, 12.2.1993: „Gehört ein Minarett zur Religionsfreiheit?" – Der Sprecher des ebenfalls dazu befragten *Deutschen Städte- und Gemeindebundes* mit Sitz in Düsseldorf sprach im Hinblick auf die Vorbehalte des Bayerischen Gemeindetages von einer „typisch bayerisch akzentuierten Auffassung". Man sehe „keinerlei rechtliche Gründe, die den Wunsch nach Moschee und Minarett in Frage stellen könnten"; die Religionsfreiheit habe „eindeutig Vorrang" (zitiert nach: AAZ, 12.2.1993).

30 Ein Bobinger Gesprächspartner deutete übrigens an, dass sich Bobinger Minarettgegner sozusagen Schützenhilfe durch das Gutachten erhofften, da es von der Bayerischen Staatsregierung in Auftrag gegeben war. Deren tendenziell ablehnende Haltung gegenüber dem Minarettbau war in Bobingen bekannt (Telefonisches Gespräch, Juni 2000). Tatsächlich hatte das Gutachten aber nicht die von Gegnern des Baus erhoffte, sondern eher eine gegenteilige Wirkung.

Sprache. In der mündlichen Verhandlung argumentierte er wie folgt (zitiert nach der Wiedergabe im Urteil des Verwaltungsgerichts Augsburg):

„Der Bevollmächtigte der beigeladenen Stadt Bobingen beantragte (..), die Klage abzuweisen. Ein Vergleich von Kirchturm und Minarett verbiete sich deshalb, weil der Islam als Religion sich anders als die christlichen Kirchen als totales Lebens- und Wertesystem verstehe. Ein Minarett sei auch nicht notwendiger Bestandteil der Moschee. Die von ihm ausgehende Werbefunktion lasse erhebliche Bedenken hinsichtlich einer Sicherung der Erschließung des Baugrundstückes aufkommen. Auch hinsichtlich des Maßes der baulichen Nutzung ergäben sich durchgreifende Bedenken, weil ein 25 m hohes Minarett erheblich den Rahmen der vorhandenen Bebauung sprenge. Aus der orientalisch wirkenden Baugestaltung ergäben sich des weiteren erhebliche Bedenken in bezug auf die zulässige Bauweise.“[31]

Bemerkenswerterweise wurde der religionswissenschaftliche Fehlgriff, demzufolge sich ein Vergleich von Kirchturm und Minarett verbiete, ideologisch begründet mit einer Einordnung des Islams als „*totalem*“ Lebenssystem – wobei man mit dem Adjektiv „*total*“ offenbar den (gesamten) Islam (und nicht nur seine fundamentalistischen Strömungen) in die Nähe *totalitärer* Systeme rücken wollte. Dabei wird ausgeblendet, dass sich tendenziell *alle* Weltanschauungen und Religionen auf *sämtliche* Lebensbereiche beziehen können und nicht nur etwa auf die Ordnung des Privaten.

Anders als die Rechtsanwälte stellte das vom Bayerischen Innenministerium angeforderte *Fachgutachten* über die „theologische Bedeutung eines Minaretts für den muslimischen Glauben“ fest:

„Das Minarett hat hohen Symbolwert für den Islam, weil von ihm aus zum Gebet gerufen und gleichzeitig die Präsenz des Heiligen anschaulich zur Geltung gebracht wird. Das Minarett ist insofern mehr als eine architektonische Variante prinzipiell verschiedener Formen, zumal seine Gestalt emotional für den Muslim die Macht des Glaubens anzeigt. Es ist im Symbolwert durchaus vergleichbar mit dem Kirchturm in der christlichen Geschichte. (...) Schon gegen Ende des 7. Jahrhunderts (..) verbanden sich Gebetshaus (Moschee) und Turm (Minarett) zu einer fast unauflöslichen Einheit, die bei der Ausbreitung des Islam über verschiedene Kulturen hinweg stabil geblieben ist“ (VON BRÜCK 1993).

Beide Zitate sind Belege dafür, wie im Bobinger Konflikt und im dazugehörigen gerichtlichen Verfahren islamwissenschaftliche Fragestellungen eine Rolle spielten und (auf unterschiedlichen Niveaus) diskutiert wurden.

31 Zitiert nach dem Urteil des Bayer. Verwaltungsgerichts Augsburg vom 14.7.1994 (Az: Au 2 K 93.00706), S. 13f.; vgl. auch: Niederschrift über die mündliche – öffentliche Sitzung – der II. Kammer des Bayer. Verwaltungsgerichts Augsburg, 14.7.1994. – Es sei darauf hingewiesen, dass die Landesanwaltschaft Bayern als Vertreter des Beklagten (des Freistaats Bayern in Gestalt des Landratsamts Augsburg) sich in ihrer Argumentation vor allem auf das angebliche fehlende Ein–fügen stützte: „Ein Minarett füge sich der gewachsenen Umgebung nicht ein.“ Hingegen sei der erwähnte Industrieschornstein der Firma Hoechst „Ausdruck des Planungswillens der Stadt“ (a.a.O., S.6).

Auszüge aus dem Urteil des Verwaltungsgerichts Augsburg

Baurechtliche Zulässigkeit: „(...) Aus vorstehender Qualifizierung des Baugebietes [als allgemeines Wohngebiet, T.S.] folgt, daß die Errichtung eines Minaretts als Teil (Erweiterung) der bestehenden Moschee bezüglich der Art der baulichen Nutzung gemäß §§ 34 Abs. 2 BauGB, 4 Abs. 2 Nr. 3 BauNVO bodenrechtlich zulässig ist".
Einfügung in das Ortsbild: „Zu Unrecht und deshalb ohne Erfolg vertreten der Beklagte und die Beigeladene [also der Freistaat und die Stadt, T.S.] die Auffassung, daß durch die Errichtung des Minaretts das Ortsbild beeinträchtigt und das Maß der baulichen Nutzung überschritten würde. Erhebliche Bedenken bestehen zum einen schon dagegen, der rechtlichen Betrachtung des Ortsbildes im Sinne von § 34 Abs. 1 BauGB die gesamte Stadtsilhouette von Bobingen zugrundezulegen (...), soweit diese [Stadt und Freistaat, T.S.] sich auf ein angeblich historisch gewachsenes Bild der Beigeladenen mit den Kirchtürmen der katholischen Stadtpfarrkirche und der Wallfahrtskirche sowie mit dem (80 m hohen) Fabrikschornstein der Farbwerke Hoechst beziehen. Maßgeblich ist vielmehr auf das Ortsbild des Baugebietes abzustellen, in welchem das strittige Vorhaben zur Ausführung gelangen soll. Da vorliegend aber weder das Bauquartier im engeren Sinne noch das Gesamtstadtbild der Beigeladenen durch den Bau des Minaretts nachteilig verändert wird, bedarf es keiner weiteren Abgrenzung (....) Das Minarett wird sich in das allgemeine Wohngebiet an der Max-Fischer-Straße vielmehr gut einfügen, weil es, (...) nicht an exponierter Stelle situiert ist, sondern – optisch eher günstig – im Knie der Wertachtalsenke. (....) Es mag sein, daß das Stadtbild durch das Hinzukommen eines bisher ungewohnten Minaretts verändert wird. Beeinträchtigt im Sinne von § 34 Abs. 1 Satz 2 BauGB wird es (..) zur Überzeugung des Gerichts nicht. (...) Was den reinen Baustil anbetrifft, so ergeben sich ebenfalls keine Bedenken. Das Minarett soll ohne Schnörkel als schlichter, runder, spitz zulaufender Turm mit einer Umlaufplattform ausgeführt werden. Von letzterer abgesehen, gibt es im Bereich der Stadt und des Landkreises Augsburg christliche Kirchen, die vergleichbare Türme aufweisen (....)"
Ästhetische Maßstäbe: „Auf Grund Art. 11 Abs. 2 BayBO 1994 sind bauliche Anlagen mit ihrer Umgebung derart in Einklang zu bringen, daß sie das Straßen-, Orts oder Landschaftsbild nicht verunstalten (...) [Die Meinung der Behörden, T.S.] läuft darauf hinaus, einen vorwiegend im Orient anzutreffenden Baustil grundsätzlich abzuqualifizieren. Dies ist unzulässig. Verunstaltend ist eine Anlage dann, wenn sie das Geschmacksempfinden des für ästhetische Eindrücke offenen, sogen. gebildeten Durchschnittsbetrachters verletzt (..). Das Geschmacksempfinden des gebildeten Durchschnittsbetrachters wird gerade nicht durch unterschwellig religiös oder national motivierte Ängste bestimmt, sondern durch auf entsprechender Bildung beruhende, zeitgerechte ästhetische Offenheit (Liberalität). Es wird in Rechnung gestellt, daß in einer industriell geprägten Kleinstadt mit hohem Anteil islamischer Glaubensanhänger nicht Provinzialität, sondern Toleranz auch zu den ästhetischen Rahmenbedingungen gehören. Auf den dergestalt offenen, gebildeten Durchschnittsbetrachter wirkt ein ohne bauliche Schnörkel konstruiertes, schlichtes Minarett nicht störend oder verletzend und somit nicht verunstaltend" (Auszüge aus dem Urteil des VG Augsburg vom 14.7.1994, Aktenzeichen Au 2 K 93.00706, S. 15-18; 21).

Das Urteil des Verwaltungsgerichts wurde noch am Tag der mündlichen Verhandlung bekannt gegeben: Der ablehnende Bescheid des Landratsamts wurde aufgehoben; das Gericht gab der Muslim-Gemeinde in den wesentlichen Punkten Recht.

Dieses Urteil hätte den End-, oder zumindest einen Wendepunkt des Minarett-Konfliktes bedeuten können. Die Stadt und der Freistaat wurden durch das Urteil – um einen bayerischen Ausdruck zu verwenden – ordentlich ‚abgewatscht'. Ein Beobachter aus einer Bobinger Partei kommentierte im Interview rückblickend:

„Aber eigentlich hätte ich mir gedacht gehabt, dass nach dem Urteil des Verwaltungsgerichtes Augsburg müsste eigentlich Schluss sein. Weil da kam eindeutig zum Ausdruck: ‚Leute, Ihr liegt falsch; da geht nichts' (....) Man hätte damals, nach diesem Urteil des VG Augsburg, sich mit denen [den Muslimen, T.S.] zusammensetzen müssen" (Interview Bobingen, Februar 2000).

Stattdessen kündigte der Bürgermeister noch im Gerichtssaal an – ohne die schriftliche Urteilsbegründung zu kennen –, dass man in die Berufung gehen wolle. Auch der Stadtrat setzte sich mit der schriftlichen Urteilsbegründung in keiner Sitzung auseinander. Vielmehr gingen die Stadt und der Freistaat in die Berufung und läuteten, bildhaft gesprochen, die nächste Runde im Konflikt um das Minarett ein.

1.5 Bebauungsplan Südspange

Es war allerdings nicht das Berufungsverfahren zum Urteil des Verwaltungsgerichts Augsburg, das in den Folgejahren den Konflikt am Leben erhielt und seine Austragungsform bestimmte. Vielmehr griffen Stadtrat und Stadtverwaltung zu einem neuen Instrument, das die Errichtung des Minaretts grundsätzlich verhindern oder zumindest deutlich verzögern sollte: der Beplanung des Moschee-Grundstücks im Rahmen eines größeren Bebauungsplanverfahrens.

Bereits 1993 fasste der Bobinger Stadtrat einen ersten Aufstellungsbeschluss für den Bebauungsplan „Südspange", der den Bau einer weiträumigen Ortsumgehung südlich der Innenstadt vorsah, mit Anschluss an zwei bestehende Staatsstraßen an beiden Enden. Der *Zufall* wollte es, dass das Moscheegrundstück recht genau am damaligen östlichen Ende der Max-Fischer-Straße lag, die in Richtung der neuzubauenden Südspange verlängert werden sollte. Es passte alles zu gut: Im Dezember 1994 wurde ein neuer Aufstellungsbeschluss zum Bebauungsplan „Südspange" aufgestellt, der durch Änderungen in der vorgesehenen Trassenführung notwendig geworden war. Kurzerhand wurden auch das Moscheegrundstück in den neuen Aufstellungsbeschluss für den Bebauungsplan aufgenommen und detaillierte Festsetzungen für das Grundstück der Muslim-Gemeinde getroffen, die jeden Minarettanbau verhindert hätten:

- Es wurde eine *Baugrenze* um die bestehende Bebauung festgesetzt.
- Die *Firsthöhe* für die Moschee wurde auf maximal 12,00 m über Gelände begrenzt.

- Zudem wurden noch weitere Regelungen bezüglich des ruhenden Verkehrs (konkret: Anlage von PKW-Stellplätzen) und der Lage der Einfahrt zum Moschee-Gebäude getroffen.

Während die Regelungen bezüglich des Verkehrs beanspruchen konnten, in einem sinnvollen Zusammenhang zur geplanten Südspange zu stehen und auch sachlich vor Gericht Stand hielten, traf dies für die Festsetzungen der Baugrenzen und der Firsthöhen nicht mehr zu. Sie waren als ein ‚lex contra Minarett' zu verstehen,[32] wie es der Anwalt der Muslim-Gemeinde formulierte, deren Tragweite er plakativ gegenüber der Presse veranschaulichte: „Da können sie nicht mal eine Hundehütte aufstellen".[33]

Wie wurden nun die beiden Regelungen „contra Minarett" offiziell begründet? Was die Festsetzung der Baugrenzen anbelangt, so wählte die Verwaltung die in diesem Zusammenhang euphemistisch klingende Formel, dass sie der „Sicherung des Bestandes" diene.[34] Für die Festsetzung der Höhenbegrenzung wurden noch einmal städtebauliche und denkmalpflegerische Aspekte bemüht:

„Zum Schutz der denkmalgeschützten Liebfrauenkirche soll vor allem eine bauliche Entwicklung in die Höhe begrenzt werden. Die Kirche prägt den Ortseingang im Süden der Stadt und soll in ihrem Erscheinungsbild vor Beeinträchtigungen jegliche[r] Art so weit als möglich geschützt werden."[35]

Dabei bezog sich der Stadtrat auf die kleinere Rokoko-Wallfahrtskirche „Unserer Lieben Frau", die sich etwas mehr als 300 Meter vom Moschee-Grundstück entfernt befindet. Die Wallfahrtskirche liegt dabei gegenüber der Moschee, die sich am Fuß einer Talsenke befindet, deutlich erhöht. Sie steht gut sichtbar direkt an der Lindauer Straße, dem Südteil der Hauptstraße des einstigen Straßendorfes, und befindet sich in einem recht heterogenen städtebaulichen Umfeld (vgl. Abb. 9-2). Wie später auch der Verwaltungsgerichtshof feststellen sollte, hätte das geplante Minarett den Anblick der Kirche praktisch nicht beeinträchtigen können. Daran zeigt sich, dass die Argumentation des Stadtrates rein strategisch war und es dabei – sofern man keinen kollektiven Irrtum oder Selbstbetrug annehmen will – in keiner Weise authentisch um denkmalpflegerische Belange gehen konnte.

32 Es sei angemerkt, dass auch der Verwaltungsgerichtshof München die entsprechenden Regelungen als „lex contra Minarett" wertete. Dabei gestand das Gericht der Stadt es ausdrücklich zu, im Rahmen des Bebauungsplans für die Südspange auch solche Festsetzungen zu treffen, die mit der Südspange in keinem inhaltlichen Zusammenhang stehen. Die Festsetzungen gegen das Minarett wurden aus anderen formalen und materialen Gründen abgelehnt – und nicht allein schon aufgrund der Tatsache, dass sie ein „lex contra Minarett" darstellten (vgl. Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs vom 29.8.1996, S. 11).

33 Zitiert nach: SZ, 24.8.1995: „Ein Minarett paßt nicht ins Ortsbild".

34 Vgl. Sitzungsprotokoll des Stadtrats vom 31.1.1995, Blatt 7.

35 Beschluss des Stadtrats vom 1.8.1995 gemäß eines Beschlussvorschlags der Verwaltung zu den Bedenken und Anregungen zum Bebauungsplan „Südspange" (Sitzungsprotokoll, Blatt 23).

Wieder herrschte in puncto Minarett im Stadtrat eine fast ungetrübte, fraktionsübergreifende Einmütigkeit. Lediglich ein „Dissident" (auf Seiten der SPD) machte kritische Anmerkungen zu den entsprechenden Regelungen im Bebauungsplan und der Veränderungssperre für das Moschee-Grundstück. Regionale wie überregionale Medien, aber auch Beobachter vor Ort mit etwas Distanz zum Geschehen werteten das Vorgehen von Stadtrat und Verwaltung als „juristische Winkelzüge"[36] oder gar als „billigen Trick",[37] um das Minarett zu verhindern.

Es bleibt die vielleicht interessanteste Frage noch offen, warum die Verwaltung und der Stadtrat zu diesem Konfliktmittel Bebauungsplan gegriffen haben – welche Motive im Einzelnen eine Rolle spielten. Am Vorgehen der Stadt zeigt sich, welche Eigendynamik der Konflikt mittlerweile angenommen hatte. *Zweigleisig* ging sie nun gegen das Minarett vor, denn parallel zur Erstellung des Bebauungsplans lief noch das Berufungsverfahren vor dem Verwaltungsgerichtshof München gegen das Augsburger Urteil. Zu einem gewissen Teil lässt sich die Wahl der Konfliktmittel wohl tatsächlich aus der Eigendynamik des Konflikts erklären, welche die Akteure ab einem gewissen Eskalationsniveau allzu schnell zu einem „Weiter-So!", zu einer „Augen-zu-und-durch"-Mentalität verleitet, ohne große Rücksicht auf fremde und eigene (Image-)Verluste. Nach außen unbeirrt und anscheinend wenig reflektiert wurde die eingeschlagene Richtung weiterverfolgt – wenn auch mit nur geringen Erfolgsaussichten. In die Richtung dieser Interpretation weist die rückblickende Einschätzung eines Bobinger Kommunalpolitikers:

„Aber es ist ja häufig so, in der Politik (..) Ganz schnell manövriert man sich in irgendeine Ecke. Sagt ‚nein', und der Bauausschuss sagt ‚nein', Stadtrat sagt ‚nein', und dann kommt's anders - plötzlich. Ein Urteil, das vernichtend ausfällt. Wie kommt man dann plötzlich aus dieser Ecke wieder raus (....), ohne sein Gesicht zu verlieren? [Das] ist häufig auch so ein Beweggrund, warum man dann häufig weitermacht, und auf einer falschen Einschätzung [beharrt] – also die nicht korrigiert, sondern weitermacht" (Interview, Februar 2000).

Es war absehbar, dass erstens Bobingen durch dieses Vorgehen erneut negativ in die Schlagzeilen geraten würde, und zweitens die Chancen, vor Gericht mit den betreffenden Regelungen im Bebauungsplan zu bestehen, keineswegs sonderlich hoch waren – bei nüchterner Betrachtung war ein Gesichtsverlust kaum zu vermeiden. In der Wahl des Konfliktmittels „Bebauungsplan" steckte also ein gewisses Maß an *Irrationalität*. Andererseits, und dies mag bestehende Zweifel vor Ort hinweggewischt haben, geschah das damalige Vorgehen mit dem Segen von „oben", konkret: mit der Zustimmung der Obersten Baubehörde beim Bayerischen Staatsministerium des Innern. Die Oberste Baubehörde – offenbar keine Freundin orientalischer Architektur[38] – hat vermutlich in Gesprächen der Stadt sogar „empfohlen, das Ganze über einen Bebauungsplan zu regeln",[39] nachdem sich das

36 So, zumindest rückblickend, ein Bobinger Kommunalpolitiker (Interview Februar 2000).
37 AAZ, 23.8.1995, Kommentar von Michael Schreiner: „Minarett, kein Minarett".

Minarett über das Verweigern der Baugenehmigung wohl nicht verhindern ließ.[40] Der Bebauungsplan „Südspange“ trat im August 1995 in Kraft. Im September beantragte der Anwalt der Muslim-Gemeinde eine Normenkontrolle beim Verwaltungsgerichtshof (VGH) München gegen die entsprechenden Festsetzungen im Bebauungsplan.

Im Mai 1996 wurde ein Augenschein des Verwaltungsgerichtshofes in Bobingen durchgeführt; wie bereits vier Jahre zuvor sollte eine ausgefahrene Feuerwehrleiter das Minarett symbolisieren. Ausgiebig wurde die optische Wirkung des „Minaretts“ im Ortsbild von allen Richtungen und auch aus größerer Entfernung begutachtet. Im August 1996 erging das Urteil des Verwaltungsgerichtshofes – und wieder kam es zu einer eindeutigen juristischen Niederlage für die Stadt und den sie unterstützenden Freistaat.

1.6 Neuorientierung und zähe Verhandlungen

Erst dieses zweite Gerichtsurteil im Bobinger Konflikt läutete eine allmähliche Wende im Konfliktgeschehen ein. Über ein Jahr sollte es allerdings dauern, bis nach dem Urteil im Normenkontrollverfahren der Konflikt um das Bobinger Minarett zumindest ein formales Ende fand und der Konflikt geregelt, vielleicht nicht unbedingt in einem umfassenden Sinn „gelöst“ wurde.

Zu einer Kursänderung kam es insbesondere bei der SPD-Fraktion – wobei sich hier neben dem Handlungsdruck infolge des Münchner Urteils auch die personellen Änderungen anlässlich der Kommunalwahl 1996 bemerkbar machten. Der langjährige SPD-Bürgermeister schied damals aus dem Amt; zur allgemeinen Überraschung wurde in der Direktwahl wieder der SPD-Kandidat gewählt: ein junger Jurist, der eher als Außenseiter galt und sich gegen den CSU-Kandidaten, einen langjährigen Bobinger Kommunalpolitiker und nebenbei profilierten Gegner des Minaretts, durchsetzen konnte. Allerdings erhielt die CSU, unterstützt durch eine rechtsorientierte Splittergruppierung, die Mehrheit im Bobinger Stadtrat – eine nicht unübliche, aber keine einfache kommunalpolitische Konstellation.

Bei der SPD-geführten Stadtspitze und der *SPD-Fraktion* setzte sich nun ein von *Pragmatismus* geprägter Umgang mit dem Konflikt mehrheitlich durch – auch mit dem Hinweis darauf, dass durch den Konflikt und die bisherige Haltung des

38 Das zeigte sich in Bezug auf das Innenministerium auch in dem fast zeitgleichen Fall der Errichtung der Lauinger Moschee: „‚Der Herr Beckstein war natürlich so begeistert nicht‘, umschreibt [Lauingens Bürgermeister] Barfuß höflich den Umstand, daß man ihm aus dem Münchner Innenministerium klar zu verstehen gegeben hat, daß man das ganze Projekt [= den Moscheebau in Lauingen, T.S.] nicht unterstützen werde“; zit. nach FR, 7.2.1996 (Autor: Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper?“

39 So äußerte sich zumindest ein Interviewpartner (Bobingen, Juli 1999).

40 Einem Interviewpartner zufolge spielten dabei aber auch sachfremde, strategische Erwägungen eine zusätzliche Rolle: im Sinne eines Zugeständnisses an die größte Fraktion im Stadtrat, die die geplante Trassenführung ansonsten möglicherweise abgelehnt hätte.

Zum Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofes

Die Richter setzten sich, gestützt auf den Augenschein, zunächst ausführlich mit der Begründung der Stadt auseinander, das geplante Minarett beeinträchtige den Anblick der denkmalgeschützten Liebfrauenkirche, und kamen zu dem Ergebnis:

„Der Augenschein hat gezeigt, daß das Erscheinungsbild der Liebfrauenkirche von keiner Stelle beeinträchtigt wird, wenn auf diesen Grundstücken ein Gebäude mit einer Höhe, wie sie das geplante Minarett haben soll, errichtet wird."

Von allgemeinem Interesse, auch für andere Moschee-Konflikte dürften folgende Auszüge aus der Urteilsbegründung sein:

„Hinzu kommt daß der Antragsteller seinen Bauwunsch (...) (auch) auf Art. 4 Abs. (1 und) 2 GG stützen kann (....) Aufgrund des [vorgelegten] religionswissenschaftlichen Gutachtens (...) steht zur Überzeugung des Verwaltungsgerichtshofes fest, daß das Minarett als Ergänzung zu der Moschee für eine muslimische Gemeinde eine so gewichtige theologische Bedeutung hat, daß das Grundrecht auf Religionsausübung berührt ist. In dem Gutachten wird im einzelnen dargelegt, daß das Minarett - obwohl es im Koran nicht erwähnt ist - seit Ende des 7. Jahrhunderts mit der Moschee zu einer ‚fast unauflöslichen Einheit' verbunden ist, die - mit zwei in dem hier gegebenen Zusammenhang nicht bedeutsamen regionalen Ausnahmen - bis heute über verschiedene Kulturen hinweg stabil geblieben ist, und daß das Minarett nicht nur allgemein einen mit dem Kirchturm in der christlichen Geschichte vergleichbaren Symbolwert für den Islam, sondern auch einen hohen Stellenwert für die Identität der einzelnen islamischen Gemeinde hat. (....) Diese besondere grundrechtliche Fundierung verleiht den Belangen des Antragstellers [= der Muslimgemeinde, T.S.] ein besonderes Gewicht, das dadurch unterstrichen wird, daß ein nicht unerheblicher Anteil der Bevölkerung von Bobingen (...) muslimischen Glaubens ist (....) Die dargestellten Mängel im Abwägungsvorgang, sind nach dem Maßstab von § 214 Abs. 3 Satz 2 BauGB erheblich. (...) [Die Stadt hätte, T.S.] die Tatsache, daß ihre Planung ein Bauvorhaben berührt, das für die Religionsausübung von Bedeutung ist, im Rahmen der Abwägung angemessen gewichten müssen" (Urteil des Bayer. Verwaltungsgerichtshof vom 29.8.1996, Az. 26 N 95.2983, hier: S. 13, 16-20).

Stadtrats das Ansehen Bobingens in der überörtlichen Öffentlichkeit stark gelitten habe. Man strebte einen *Vergleich* im noch anstehenden Berufungsverfahren mit der Muslim-Gemeinde an. Die Einigung mit den Muslimen sollte gerichtlich, nicht außergerichtlich erfolgen. Damit wollte man zugleich sicherstellen, dass auch der Freistaat Bayern, sprich: Staatsregierung und Landratsamt, in die Einigung einbezogen werde und seine Zustimmung zu dem Minarettbau gebe. Die SPD-Fraktion wollte auf diese Weise vermeiden, dass die (SPD-geführte) Stadt als alleinige Verliererin im Konflikt erschiene und der (christsozial dominierte) Freistaat, der mit seinen Organen Landratsamt und Staatsregierung das Bobinger Minarett bis dato ebenfalls ablehnte, sozusagen ungeschoren davonkäme.

In der örtlichen *CSU* gab es in dieser letzten Phase bis zur formalen Beilegung des Konflikts unterschiedliche Strömungen. Einige Stadtratsmitglieder wollten

bis zuletzt die Genehmigung verhindert wissen. Andere erkannten, dass nach den beiden Gerichtsurteilen ein Minarett juristisch kaum mehr aufzuhalten sei. Sie wollten in den vom (neuen) ersten Bürgermeister geführten Verhandlungen mit der Muslim-Gemeinde eine deutliche Höhenreduzierung (Verhandlungsvorgabe: 15 Meter) erreichen. Zu einem zentralen Punkt in dieser Konfliktphase entwickelte sich aber die Frage nach dem *öffentlichen Gebetsruf*. Die Muslim-Gemeinde hatte bis dato immer erklärt, dass sie auf den öffentlichen Gebetsaufruf verzichte. Vielen Stadtratsmitgliedern, insbesondere von Seiten der CSU, reichte die Erklärung aber nicht aus; man wollte den öffentlichen Gebetsruf *rechtsverbindlich* ausschließen. Zeitweise strebte die örtliche CSU sogar eine Positivplanung an – einen Bebauungsplan für das Moschee-Grundstück, der die Errichtung eines Minaretts ausdrücklich zugelassen, aber gleichzeitig bestimmte Baustile und den öffentlichen Gebetsruf ausgeschlossen hätte. Da eine solche Konstruktion juristisch äußerst fragwürdig schien, nahm die CSU von dieser Strategie wieder Abstand.[41] Die örtliche Muslim-Gemeinde wäre nach eigenem Bekunden sogar bereit gewesen – wie von Seiten der Stadt gefordert –, einer immissionsschutzrechtlichen Grunddienstbarkeit zuzustimmen, die den öffentlichen Gebetsruf ausgeschlossen hätte. Dem legte aber die Kölner Verbandszentrale der DİTİB einen Riegel vor, die als Eigentümerin des Grundstücks einer solchen Dienstbarkeit nicht zustimmen wollte.

Die *Oberste Bayerische Baubehörde* signalisierte 1996/97 der Stadt, dass die Bayerische Staatsregierung keinesfalls an einem höchstrichterlichen Urteil zur Genehmigungsfähigkeit von Minaretten interessiert sei, das für ganz Bayern maßgeblich gewesen wäre. Vielmehr sollte der Konflikt *vor Ort*, durch einen Vergleich geregelt werden. Damit wollte man vermeiden, dass ein höchstwahrscheinlich „ungünstiges“ Urteil jene Verhandlungsspielräume, von denen auch das theologische Fachgutachten sprach, in anderen Gemeinden „einenge“.[42]

Aufgrund dieser Überlegungen strebte die Stadtspitze – mit einer gewissen Rückendeckung durch die Bayerische Staatsregierung – Vergleichsverhandlungen mit der Muslim-Gemeinde an. Auch die Muslim-Gemeinde war zu Vergleichsverhandlungen bereit. Auf einer Mitgliederversammlung des Vereins stimmten die anwesenden Mitglieder mit großer Mehrheit einem Vergleich mit einer Höhenreduzierung von 25 auf 20 Meter und einem Verzicht auf den öffentlichen Gebetsruf zu.

Lediglich von Seiten des *Augsburger Landrats* kam in der Schlussphase ein Störfeuer, mit dem dieser noch in den laufenden Verhandlungen im Vorfeld des

41 Vgl. Protokoll der Stadtratssitzung vom 25.2.1997, Blatt 18–20.

42 Als öffentlich zugängliche Quelle vgl. Protokoll der Stadtratssitzung vom 25.2.1997, Blatt 18.

43 Als öffentlich zugängliche Quelle vgl.: SZ, 18.11.1997 (Autor: Peter Richter): „Vergeblich soll V* [= der Landrat, T.S.] versucht haben, die Türken einzuschüchtern und zum Verzicht auf das Minarett zu bewegen. Als diese jedoch auf ihrem Recht beharrten (..), ‚hat er gedroht, er wird die Baupläne nicht genehmigen‘, berichtete ein Teilnehmer der Unterredung.“

44 SAZ, 13.8.1997: „Gegen Dominanz eines Minaretts“.

Vergleichs (Sommer 1997) die Errichtung des Minaretts verhindern wollte.[43] Sein Stellvertreter, zugleich Bayerischer Landtagsabgeordneter der CSU und von Beruf Architekt, stellte praktisch zeitgleich sogar einen Antrag an den Bayerischen Landtag, demzufolge die Bayerische Bauordnung so geändert werden solle, dass Minarette „keinen dominierenden städtebaulichen Charakter einnehmen" dürften.[44]

Im November 1997 stimmte der Stadtrat in nichtöffentlicher Sitzung mit Mehrheit dem Vergleich zu. Immerhin sieben der 25 Stadtratsmitglieder sprachen sich weiterhin gegen den Kompromiss aus. Die Ablehnung des Anbaus erfolgte dabei nicht zuletzt aus islambezogenen Motiven. Auch Lauingens Bürgermeister Georg Barfuß, der einige Zeit im Vorfeld auf Einladung der Bobinger Stadtspitze vor dem Stadtrat referierte, konnte mit seinen positiven Erfahrungen nicht alle Stadtratsmitglieder überzeugen.

Im Dezember 1997 fand der Konflikt in dem Vergleich vor dem Verwaltungsgerichtshof in München seinen formalen Abschluss. Beteiligt waren die Stadt, das Landratsamt, die Landesanwaltschaft Bayern für den Freistaat und die Muslim-Gemeinde. Die Höhe des Minaretts wurde auf 20 Meter begrenzt; die Muslime verzichteten auf einen öffentlichen Gebetsruf. Der untere Teil des Minaretts sollte nicht rund – wie ursprünglich von den Muslimen vorgesehen – errichtet werden, sondern vier- bis achteckig. Diese Umgestaltung wurde im Vorfeld von verschiedenen Akteuren damit begründet, dass sich ein solches Minarett besser in die schwäbische Landschaft einpasse.

2 Die Situation nach dem formalen Ende des Konflikts

Wer drei oder fünf Jahre nach der formalen Regelung des Konflikts die Bobinger Moschee aufsuchte und dabei den langwierigen Konfliktverlauf in groben Zügen kannte, mochte sich vielleicht über das immer noch fehlende Minarett wundern. Zwar war die Baugenehmigung mittlerweile längst erteilt, aber die Muslim-Gemeinde selbst zögerte mit dem Bau. Hierfür gibt es im wesentlichen zwei Gründe: Zum einen wollte der Moscheeverein erst einmal über die Sache „Gras wachsen lassen", in dem Sinne, dass sich die Gemüter in der Stadt und Bevölkerung beruhigen sollten. Zum anderen hatten sich die Prioritäten zumindest bei Teilen der Vereins-Mitglieder verschoben. Manche argumentierten, man könne das Geld, statt für den Bau, für andere Zwecke sinnvoller verwenden, etwa in der konkreten Vereinsarbeit. Schließlich machten sich die Muslime aber auch Gedanken über den kompletten Neubau einer großzügigeren Moschee, natürlich mit Minarett, an einem anderen Standort, und in diesem Falle würden die alten Minarett-Pläne hinfällig. Was die Unterstützung eines solchen Vorhabens durch die Stadt betrifft, standen nach den wechselseitigen Frustrationen in der Vergangenheit die Zeichen 2000/01 nicht mehr so schlecht (siehe unten).

Trotzdem: Den Verzicht auf die Realisierung des Minaretts muss man auch als Ausdruck dafür werten, dass der Konflikt in dem Vergleich zwar *juristisch*

geregelt, keineswegs aber *vollständig gelöst* oder *transformiert* wurde. Die latente Ablehnung blieb bei Teilen des Stadtrats und wohl auch der – sich allerdings nicht öffentlich artikulierenden – Bevölkerung bestehen.[45]

Wenn von den *Folgen* des Konflikts die Rede ist, soll an dieser Stelle auch etwas über die *seelischen Spuren* gesagt werden, die der Konflikt insbesondere bei dem religiös gebundenen Teil der türkischen Bevölkerung hinterließ. Die Vertreter des Moscheevereins machten im Gespräch 1999 deutlich, welch große Enttäuschung die ablehnende Haltung der Stadt vor allem bei den älteren Muslimen im Ort ausgelöst habe. Man werde, so das Empfinden, letztlich mit seinen religiösen Bedürfnissen nicht akzeptiert und nur als billige Arbeitskraft wahrgenommen:

„Das sagen die Eltern auch, die alten Leute: ‚Was hat der Staat uns gegeben? – Nichts! Wir haben geschuftet wie ein Esel. Von dem Geld, das wir verdient haben, von dem haben wir das alles [die Einrichtung der Moschee etc, T.S.] gemacht. Und einmal möchten wir eine Moschee machen und ein Minarett.' Noch nicht einmal [eine] Genehmigung kriegen sie (....) Und die haben natürlich auch Wut" (Interview Muslim-Gemeinde, Juli 1999).

Auch für die jüngeren Mitglieder hinterließ das Agieren der Stadt einen unangenehmen Beigeschmack. Mein Gesprächspartner bemühte sich allerdings, die Haltung des Stadtrats zu verstehen, und er zeigte dabei mehr Empathie für die Vertreter der Stadt, als es gemeinhin umgekehrt der Fall war:

„Also ich versteh' das nicht. Ich weiß nicht, was die [Vertreter der Stadt, T. S.] sich dabei denken. Aber wenn sie mit solchen Argumenten kommen, muss ich versuchen zu verstehen, was die denken. (...) Wenn von anderer Seite (..) so eine negative Einstellung kommt (...) Das macht uns auch natürlich Angst – wenn die nicht so sind, wie die sind. Im Islam soll ein Mensch so sein, wie er ist" (Interview Muslim-Gemeinde, Juli 1999).

Wenige Jahre nach dem formalen Ende des Konflikts hatte sich das Verhältnis zwischen Muslim-Gemeinde und Stadt etwas entkrampft. Dadurch, dass die Muslim-Gemeinde sich ohne juristische Not auf einen Vergleich mit der Stadt einließ und so die Stadt ein Stück weit das Gesicht wahren konnte, hat sie selber mit dazu beigetragen, die wechselseitigen Beziehungen zu entspannen und eine Basis für das „Leben nach dem Konflikt"[46] zu ermöglichen. Erst *nach* dem Konflikt kam es zu ansatzhaften Kontakten zwischen Mitgliedern des Stadtrats und der Muslim-Gemeinde[47] – der Stadtrat hatte Kontakte zur Moscheegemeinde bekanntlich jahrelang vermieden. Ein Stadtratsmitglied, das sich während des Konflikts mit

45 Im Sommer 1999 hatte ich auf der Bobinger Hauptstraße und in einer Bäckerei mehrere Bobingerinnen unterschiedlichen Alters nach ihrer Meinung zum Minarett angesprochen und mich mit ihnen unterhalten. Eine Frau hatte das Projekt ausdrücklich begrüßt; ansonsten war die Haltung reserviert bis ablehnend gegenüber dem Minarett. Mit diesem Befund alleine lässt sich natürlich keine weitverbreitete Ablehnung in Bobingen behaupten, aber der hierbei gewonnene Eindruck widerspricht zumindest einer solchen Annahme nicht.

zahlreichen Redebeiträgen als Gegner des Minaretts in den Sitzungen positionierte, stellte im Interview etwas überraschend fest:

„(...) vor kurzem hab' ich die kennengelernt, (..) die Führung der Muslime: Die sind in Ordnung, die sind absolut..., eh', das könnten Freunde von mir sein. (..) Da hab' ich keine Abstriche zu machen an den Leuten" (Interview, Februar 2000).

Das Drama des 11. September 2001 schien das Zusammenwachsen und die Kooperation zwischen Stadt, Moscheeverein und Kirchen sogar befördert zu haben: 1.500 Menschen versammelten sich zu einem Friedensgebet auf dem Bobinger Rathaus, unter Beteiligung der muslimischen Gemeinde.[48] Bereits im Frühjahr 2001 wurde ein „Netzwerk Verständigung" zwischen Kirchengemeinden, Moscheeverein und der Stadtverwaltung installiert.[49]

In meinen Gesprächen mit Stadtratsmitgliedern und Kirchenvertretern stellte ich häufig auch die „Gretchenfrage": ob sie als Person bzw. als Partei oder Kirchengemeinde heute den Neubau einer Moschee mit Minarett unterstützen würden. Allesamt gaben die Gesprächspartner, manche eindeutiger, manche vorsichtiger, zum Ausdruck, dass sie einen solchen Neubau mittlerweile prinzipiell unterstützten. Allerdings wurde ein solcher Bau immer noch als ein sensibles Vorhaben angesehen, das besonderer Vorbereitung, auch im öffentlichen Raum, bedürfe. Im Frühjahr 2001 berichtete die Lokalpresse über Pläne der Muslime, in einem Gewerbegebiet [sic!] eine repräsentative Moschee mit Kuppel und Minarett zu errichten.[50] Bleibt zu hoffen, dass dieses Vorhaben der Muslime eine für *alle* Seiten erfreulicheren Verlauf nimmt und die begonnene Verständigung zwischen den Bevölkerungsgruppen in Bobingen nicht abreißt, sondern sich weiter intensiviert.

3 Die Akteure im Konflikt

3.1 Der Moscheeverein

Im Rahmen der Recherchen für diese Arbeit wurde – neben kürzeren, ergänzenden Gesprächen in der Moschee – 1999 ein ausführliches Interview mit dem damals neu gewählten, jüngeren Vorsitzenden der Muslim-Gemeinde durchgeführt. Im zweiten Teil des Gesprächs war auch ein ehemaliges Vorstandsmitglied zugegen, ein Angehöriger der ersten Einwanderergeneration, der gemeinsam mit anderen über die Jahre den Moscheeverein in dem Konflikt vertrat. Der jüngere Vorsitzende hatte damals gelegentlich bei den Gesprächen mit der Stadt gedolmetscht. Neben

46 Vgl. GALTUNG 1998a, S. 208.

47 Wenn man davon absieht, dass die Bobinger *Grünen* 1996 unter Beteiligung der örtlichen Moscheegemeinde eine Besichtigungsfahrt zur Lauinger Moschee unternahmen.

48 SAZ, 17.09.2001: „Terrorangriff: ‚Getroffen haben sie uns alle'".

49 SAZ, 6.2.2001: „Einmal im Leben nach Mekka".

den Gesprächen wurden weitere Quellen herangezogen, wie Zeitungsartikel, Mitschnitte von Fernsehsendungen und Akten. Diese Bemerkung sei vorangestellt, um die Datenbasis für dieses Kapitel transparent zu machen. Durch ein solches Gespräch – auch ergänzt um die weiteren Quellen – erhält man selbstverständlich nur einen begrenzten Einblick in das Innenleben und die Entscheidungsstrukturen einer Organisation wie der eines Moscheevereins,[51] in der zudem die offiziellen Entscheidungsträger über den interessierenden Zeitraum von fast acht Jahren mehrfach wechselten.

Zunächst zu der grundlegenden Motivation, die die Muslim-Gemeinde zur Errichtung des Minaretts veranlasste. Ende der achtziger Jahre hatte der Verein das ehemalige Gasthaus an der Max-Fischer-Straße erworben und umgebaut. Für die Vertreter des Moscheevereins stellte der Wunsch, an die bestehende Moschee ein Minarett anzubauen, nichts anderes dar als die Folge einer natürlichen Entwicklung, wie der folgende bildhafte Vergleich deutlich macht:

„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 Muslim-Gemeinde, Juli 1999).

In der Muslim-Gemeinde wird tradiert, dass ausgerechnet *Deutsche*, Freunde von Vereinsmitgliedern oder Besucher bei einem „Tag der offenen Tür" des Moscheevereins, den Bau eines Minaretts mit angeregt hätten:

„Besucher oder deutsche Freunde, die in der Türkei waren, haben halt zu uns auch gesagt: ‚Ja, [wir] waren in der Türkei, haben Moschee[n] gesehen, aber mit Minarett. Und Eure hat kein Minarett! Wie sollen wir wissen, dass das überhaupt eine Moschee ist?'" (Interview, Juli 1999).

Es sei dahingestellt, inwiefern diese *Überlieferung* zutrifft oder einen wahren Kern hat – das kann kaum mehr zuverlässig überprüft werden. Bedeutsam ist aber ihr legitimierender Charakter für die Muslime: Ausgerechnet auch von Deutschen, also der Bevölkerungsgruppe, der die Konfliktgegner angehörten, von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft sei die Anregung für die Minarettpläne gekommen.

Der Muslim-Gemeinde standen in dem Konflikt nur zwei wesentliche Handlungsressourcen zur Verfügung: Erstens die Beschreitung des Klagewegs, den sie jahrelang konsequent verfolgte. Lediglich in der formalen Schlussphase

50 SAZ, 7.2.2001: „Muslime planen neue Moschee".

51 Das trifft in gewisser Weise auch für die Situation der jüngeren Mitglieder der Gemeinde gegenüber der älteren Generation zu, die zu Beginn des Konflikts die Verantwortung für den Verein innehatte. Auch die Jüngeren kannten die Anfänge des Konflikts, seine Umstände sowie die Meinungsbildungsprozesse im damaligen Vorstand nur aus zweiter Hand: „Und [es] ist auch für uns interessant, wenn früher [von den Älteren] gesagt wurde: [Die] Stadt sieht das nicht, (..) dass man ein Bild nach den Aussagen von den Älteren gemacht hat. Und jetzt sind wir auch da. Jetzt können wir das vergleichen: Stimmt das wirklich, oder waren da Sprachmissverständnisse (...) einer von den Gründen, dass es so eskaliert ist?" (Interview Moscheeverein, Juli 1999).

des Konflikts, als die Muslim-Gemeinde einem Vergleich zustimmte, verzichtete sie auf die hundertprozentige Ausschöpfung rechtlicher Mittel und kam der Stadt in dem Kompromiss entgegen. Als zweite Handlungsressource blieb dem Verein nur die Mobilisierung der überörtlichen öffentlichen Meinung, sprich der regionalen und überregionalen Medien. Dies hat die Moscheegemeinde zu einem recht frühen Zeitpunkt des Konflikts, im Herbst 1992, getan. Schnell wurde die Aufmerksamkeit der überörtlichen Medien auf den Konflikt allerdings ein Selbstläufer; den Vereinsvertretern wurde diese Aufmerksamkeit eher unangenehm, und es gab auch vereinsintern wegen der häufigen Medienpräsenz Kritik am eigenen Vorstand.

Eine denkbare Ressource des Vereins konnte von ihm nicht in Wert gesetzt werden, nämlich die des zukünftigen Wählerpotentials der türkischstämmigen Bevölkerung in der Kommune. Auf der Gegenseite, dem Bobinger Stadtrat und den Parteien, hatten entsprechende Überlegungen, dass die Türken in Zukunft ein nicht unerhebliches Wählerpotential darstellen könnten, während des Konflikts keine erkennbare Rolle gespielt; sie rückten offenbar dort erst in jüngerer Zeit in das Blickfeld.[52]

Was die *Höhe* des Minaretts betrifft, war der Verein in den frühen und mittleren Phasen des Konflikts nur zu geringen Zugeständnissen an die Stadt bereit; lediglich auf zwei der 25 Meter Turmhöhe wollte man verzichten. Begründet wurde die anvisierte Minaretthöhe mit dem Rekurs auf eine vorgebliche „Regel im Islam", derzufolge ein Minarett „mindestens doppelt so hoch" sein müsse „wie das Hauptgebäude der Moschee".[53] In der Endphase des Konflikts ließ sich die Muslim-Gemeinde allerdings auf eine merkliche Höhenreduktion von immerhin fünf Metern ein; Muslim-Gemeinde und Stadt trafen sich bei 20 Metern, im arithmetischen Mittel ursprünglicher Forderungen. Indem der Verein sich ohne juristische Not auf den Vergleich einließ – seine Chancen, auch den letzten der drei Prozesse zu gewinnen, muss man als außerordentlich gut einstufen –, demonstrierte er seinen Willen auf gute Zusammenarbeit mit der Stadt. Überhaupt hatte die Muslim-Gemeinde immer wieder Gesprächssignale in Richtung Stadtrat und –verwaltung ausgesandt, die aber von der Gegenseite ignoriert wurden.

3.2 Stadtrat, Parteien und Verwaltung

Die einzelnen Stadtratsfraktionen und die Stadtspitze zogen in der Ablehnung des Minaretts jahrelang an einem Strang; erst ab Mitte 1996 gab es Auseinandersetzungen innerhalb des Stadtrats, wie der Konflikt beizulegen sei. Die *Motive*, die die

52 Der Bevölkerungsanteil der Türken in Bobingen liegt immerhin bei rund zehn Prozent. Aber auch die Bobinger Türken sind keine homogene Gruppe, und nicht alle identifizieren sich in gleicher Weise mit dem Interesse der Muslim-Gemeinde nach der Errichtung des Minaretts.

53 Die Zeit, 1.1.1993: „Der Himmel über Bobingen". – Die „Zeit" gibt hier den damaligen Imam der Bobinger Moschee wieder.

Stadtratsmitglieder und die Stadtspitze zu einer Ablehnung bewegten, konnten im Einzelfall durchaus variieren.

Rekapitulation: Öffentlich vertretene Argumente im „städtebaulichen Diskurs"

Wie bereits mehrfach dargelegt, argumentierten Stadtrat und –verwaltung nach außen vor allem mit städtebaulichen und baurechtlichen Argumenten. Die Akteursgruppe wollte den Anschein erwecken, als ginge es vor allem um die Frage, ob sich die Moschee baulich *einfüge,* wie es § 34 Bundesbaugesetz von Bauvorhaben fordert. Als Referenzgröße des Sich-Einfügens wurde allerdings in den öffentlich vertretenen Positionen, im lokalen „städtebaulichen Diskurs", weniger die *Eigenart der näheren Umgebung* herangezogen, wie es der infrage kommende § 34 BauGB eigentlich vorsieht. Deren heterogene Bebauung (Fabrikgelände mit Industrieschornstein, Blockbauten, Ein- und Mehrfamilienhäuser) hätte sich hierfür auch kaum geeignet.

Vielmehr hob man nicht nur auf eine angebliche Beeinträchtigung des *Ortsbildes* ab (auch nach § 34 BauGB darf ein Bauvorhaben das Ortsbild nicht beeinträchtigen), sondern man scheute sich auch nicht, als Referenzgröße für das Einfügen die *(mittel-)schwäbische Landschaft* heranzuziehen (vgl. Kap. 9.1.2). Insbesondere Stadträte der CSU machten sich die Ortsbild-Argumentation zu eigen. Die „Harmonie" des Ortsbildes, das seit Jahrhunderten von drei Kirchen, dem „Schlößle" und den Mühlen geprägt sei, „wäre auf Dauer gestört".[54]

Wer solche Äußerungen als Ortsunkundiger liest, könnte vermuten, bei Bobingen handle es sich um eine geradezu typisch ausgeprägte schwäbische Kleinstadt, mit einem seit Jahrhunderten tradierten, einheitlichen Stadtbild und mithin hohem touristischem Potential, eine museale Kleinstadt inmitten einer musealen schwäbischen Landschaft. Doch weder auf den Stadtkern, noch auf die nähere Umgebung der Moschee mit Fabrikgelände einschließlich Schornstein, Ein- und Mehrfamilienhäusern und Blockbauten trifft diese Beschreibung in irgendeiner Weise zu. Ein seriöses Stadtmarketing für Bobingen könnte zwar auf die Nähe zum Oberzentrum Augsburg hinweisen und auf die ruhigen Wohnverhältnisse und naturnahen Erholungsmöglichkeiten im ländlichen Raum, aber eben nicht mit einem in besonderer Weise ausgebildeten schwäbischen Stadtbild werben. So zeigt sich eine für den auswärtigen Besucher augenfällige Diskrepanz zwischen der allzu stilisierenden Beschreibung durch die Bobinger Stadträte und der Wirklichkeit, wie sie sich optisch präsentiert. Die Stadträte konstruierten ein Stadtbild, das Beobachter von außen – einschließlich der Augsburger und Münchner Richter bei den jeweiligen Ortsbesichtigungen – so nicht vorfanden. Ob es sich hierbei um eine Art kollektiven Selbstbetrug handelt, was die Einschätzung des Bobinger Stadtbildes durch die Bobinger Akteure betrifft, einen verzeihlichen Ausfluss eines Lokalpatriotismus, oder um ein bewusst, strategisch gewähltes „Raumbild"[55]

54 Zitiert nach: SAZ, 29.10.1992: „Jetzt heißt die Frage nur: Wie hoch?"; vgl. auch Protokoll der Stadtratssitzung vom 27.10.1992.

55 Zur strategischen Verwendung von Raumbildern in Konflikten vergleiche REUBER 1999.

im Kampf gegen das Minarett, sei dahingestellt. Die Wahrheit liegt vermutlich irgendwo dazwischen.

Motive und Motivationen für die Ablehnung des Minaretts

Tatsächlich hatten – und das ist eine gut begründbare These – städtebauliche Motive für die Ablehnung des Minaretts allenfalls eine marginale Rolle gespielt. Die Ablehnung des Minaretts erfolgte stattdessen überwiegend aus *ethnisch-kulturellen* und *islambezogenen* Motiven, wobei es bei den einzelnen Akteuren und Akteursgruppen innerhalb dieses Motivspektrums durchaus *gewisse Unterschiede* gab bezüglich der Motive, die bei ihnen im Vordergrund standen. Zu einem geringeren Anteil spielten – zumindest phasenweise – auch *strategische* Erwägungen, also eigennutzenorientierte Überlegungen, bei den einzelnen Akteursgruppen eine Rolle.

Bevor die Motive im einzelnen dargelegt werden, sollen kurz die Quellen benannt werden, auf die sich die obige These stützt:

- Zentrale Akteure auf Seiten von Stadtrat und –verwaltung blieben keineswegs konsequent, was die Strategie betrifft, die Ablehnung ausschließlich städtebaulich zu begründen. Es lassen sich genügend öffentlich zugängliche Äußerungen der Akteure heranziehen, in denen ethnisch-kulturelle und islambezogene Motive deutlich werden. Hierbei ist allerdings die Quellenlage für „einfache“ Stadtratsmitglieder schlechter als für die Stadtspitze, da erstere selten von der Presse befragt wurden.
- Eine ganze Reihe von Akteuren verhielt sich in den Interviews, die im Rahmen der Recherchen für diese Fallstudie durchgeführt wurden, sehr viel offener, als dies noch wenige Jahre zuvor zu erwarten gewesen wäre. Mit einer zwar nicht absoluten, aber m.E. doch relativ großen Offenheit wurden sowohl die eigenen Motive als auch die subjektiv vermuteten Motive anderer Akteure in den Interviews dargelegt.
- Auch die Einsicht von Akten zum Bobinger Konflikt hat den Befund, dass es sich hierbei in erster Linie um einen ethnisch-kulturellen und islambezogenen Konflikt handelt, bestätigt.

Motive: Die Stadtspitze bis 1996

Relativ komplex stellt sich die vermutete Motivlage in Bezug auf einen zentralen Akteur, den langjährigen ersten Bürgermeister Bobingens dar. Dieser hatte Ende der achtziger Jahre der Muslim-Gemeinde das Moschee-Gebäude vermittelt und sporadische Kontakte zu den Muslimen gepflegt. Er war, wie die Frankfurter Rundschau schrieb, „gewiß kein Fremdenfeind“.[56] Es mag sein, dass er eine Zeit lang sogar in seiner Haltung zu dem Bauvorhaben schwankte – möglicherweise

56 FR, 7.2.1996 (Autor: Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper?“

im Herbst 1992, nach der Intervention der Bezirksregierung von Schwaben gegen die ablehnende Haltung der Stadt. Allerdings hat er danach praktisch alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel genutzt, das Minarett zu verhindern.

Aufschlussreich ist ein Fernsehinterview mit dem damaligen Bürgermeister, in dem er an einer Stelle in eigentümlicher Weise, in einem vielleicht nur vorbewussten Sprach-Spiel, den *Baurechtsdiskurs* – wo es um das „*Einfügen*" (in die nähere Umgebung) gemäß § 34 BauGB ging – mit dem *kulturbezogenen* Diskurs vermischte:

„(...) 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?"[57]

Offensichtlich hatte der erste Bürgermeister ein *Weltbild* internalisiert, in welchem sich die Kultur des Islam und das christlich-abendländische Europa dichotomisch einander gegenüberstehen und Konflikte zwischen beiden quasi vorprogrammiert sind. Die „Frankfurter Rundschau" zitierte ihn mit dem Satz:

„Es ist nun mal so [...,] daß sich hier zwei Kulturkreise berühren, die a bissele wie Feuer und Wasser sind".[58]

Die Tatsache, dass ab Beginn der neunziger Jahre zunehmend repräsentative Moscheebauten errichtet wurden, erklärte der erste Bürgermeister mit dem *missionarischen Charakter des aggressiven, totalitären Islams* (etwa des Islams in der Ausformung des damaligen iranischen Staates, siehe Zitat unten) – und nicht etwa aus dem banalen Umstand, dass sich die einstigen Gastarbeiter und ihre Kinder allmählich in Deutschland etablierten und sich dementsprechend von Provisorien verabschieden wollten. Ein Auszug aus dem oben bereits zitierten Fernsehinterview von 1993:

Interviewer: Zur Zeit werden an vielen Orten Moscheen gebaut. Worauf führen Sie das zurück?
Bürgermeister: Ja – sicherlich ist es kein Zufall. Weil der Zeitfaktor dafür spricht, dass das eine gewünschte Entwicklung ist; eine Entwicklung, die also sicherlich vom Iran so gewollt ist. Warum auch nicht? Es steht jedem frei, seinen Glauben auszubreiten,

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

58 FR, 7.2.1996 (Autor; Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper?" – Der Satz erinnert an HUNTINGTONS *„clash of cicvilisations"* und ist in erster Näherung mit ihm kompatibel. Huntingtons grundlegender Zeitschriftenaufsatz zu dem Thema erschien im Sommer 1993 in den USA; 1996 erfolgte die breit diskutierte Buchausgabe „Kampf der Kulturen" in deutscher Sprache. Somit kann Huntington für die erste Phase des Bobinger Minarett-Konflikts 1992/93 noch keine Rolle gespielt haben. Bereits damals äußerte sich Bobingens Bürgermeister aber in einem Sinne, der Assoziationen im Hinblick auf einen „Kampf der Kulturen" weckt. Dabei darf man nicht übersehen, dass entsprechende Versatzstücke eines „Feindbildes Islam" in Medien und Publikationen in der Bundesrepublik durchaus präsent waren, und angesichts der realen Menschenrechtsverletzungen in islamischen Ländern ist die Entwicklung entsprechender Ressentiments zunächst durchaus *verstehbar* – ohne dass man sie teilen muss.

wo immer er es mag. Die Christen haben es ja schließlich auch getan über viele Jahrhunderte.
Interviewer: Also Sie meinen (?), es ist eine Missionsoffensive?
Bürgermeister: Oh ja..., an Zufall kann I nit glauben.[59]

In eine ähnliche Richtung weisen auch Äußerungen des Bürgermeisters, die Ende 1992 in der Lokalpresse wiedergegeben wurden:

„‚Darüber hinaus', deutete jetzt H* G* an, ‚geht es ja nicht allein um unser kleines Bobingen.['] So sei bereits ein weiterer Bauantrag in einer nordschwäbischen Stadt von einer Muslimgemeinde eingereicht worden. ‚Ein weiteres Verfahren', wußte der Bürgermeister, ‚kündigt sich im Landkreis Augsburg an.' Außerdem versuche in Bobingen eine weitere Muslimgruppe, einen zweiten Betraum ‚baurechtlich durchzubekommen.'"[60]

Zugespitzt formuliert, erscheint Bobingen als der Ort, von dem aus der Missions-Offensive des Islams in Deutschland möglicherweise Einhalt geboten werden kann: Sofern nämlich die Gerichte mit entsprechenden Grundsatzurteilen den Bau der Moscheen stoppen.

In dem letzten Zitat wird auch ein weiteres Motiv angedeutet, das – so die hier vertretene These – für den Bürgermeister zumindest 1992 bis etwa 94 bedeutsam war. Neben der DİTİB-zugehörigen *Muslim-Gemeinde Bobingen e.V.* existiert in Bobingen ein weiterer islamischer Verein: ein Ableger von *Milli Görüş*, die wegen ihrer Nähe zum parteipolitischen türkischen Islamismus umstritten ist.

„Bürgermeister H* G* (SPD) gab zu bedenken, daß sich in Bobingen inzwischen eine zweite Muslim-Gemeinde um den Bau einer Moschee bemühe. Wenn man jetzt ein Minarett genehmige, werde die andere Gruppe das gleiche Recht für sich fordern."[61]

Der Bürgermeister, von seiner Ausbildung her Jurist, dachte hier offensichtlich in juristischen Kategorien. Die Genehmigung des einen Minaretts schaffe einen Präzedenzfall für die Zukunft und werde Bobingen möglicherweise zwei Minarette bescheren, davon eines von einer als islamistisch eingestuften Gruppierung. Die Furcht vor einem Bau durch die Milli-Görüş-Gemeinde wurde, wie unter anderem der Fernsehbericht von Ulrich SCHAUEN (1993) nahe legt, dadurch vergrößert, dass der Imam der *Muslim-Gemeinde* (DİTİB) in einem Gespräch mit dem Bürgermeister die Milli-Görüş-Gruppierung mit dem *schiitischen iranischen Staatsislam* in Verbindung brachte. Zumindest zeitweise scheint für den damaligen Bürgermeister die Furcht vor einem zweiten, „islamistischen" Minarett ein zentrales Motiv und auch intern genanntes Argument gegen das Minarett der Muslim-Gemeinde

59 Zitiert nach SCHAUEN 1993, Transkription von T.S – In diesem Sinne äußerte sich der Fraktionsvorsitzende der *CSU* noch 1997 im Bobinger Stadtrat: „Es entstehe der Eindruck, daß hier gezielt der Bau von Moscheen (..) flächendeckend in unserer Gegend voran getrieben werde" (zitiert nach dem Sitzungsprotokoll des Bobinger Stadtrats vom 29.4.1997, Blatt 12).

60 SAZ ‚18.12.1992: „Stocknarrisch wegen der ‚Tagesthemen'".

gewesen zu sein – auch wenn der örtliche Milli-Görüş-Verein keine ernsthaften Anstrengungen in Richtung Minarett unternommen hatte.

Motive und Motivationen: Die Stadtratsfraktionen

Die letzten Abschnitte könnten den Eindruck erwecken, dass alleinig der erste Bürgermeister zentraler Konfliktgegner der Muslime gewesen war. Dann würde man aber übersehen, dass im Bobinger Stadtrat eine breite Ablehnung gegen das Minarett herrschte. Es wäre eine Verkennung der damaligen Kräfteverhältnisse in der Bobinger Kommunalpolitik, wenn man davon ausginge, dass diese allgemeine Ablehnung vom ersten Bürgermeister gesteuert worden wäre. Die Ablehnung war parteiübergreifend und umfasste *beide* großen Parteien: Auf Seiten der SPD kam sie insbesondere von solchen Stadträten, die man etwas plakativ einem „Betriebsratsflügel" aus dem Chemiewerk zuordnen kann, der mit den auch innerhalb der Sozialdemokratie vorhandenen Bekenntnissen zu mehr Multikulturalität wenig anzufangen wusste; auf Seiten der CSU waren insbesondere traditionell orientierte Katholiken gegen das Minarett. Auch die kleinere Fraktion der Freien Wähler zog mit, zeitweilig auch der damalige Vertreter der Bündnisgrünen.

Was den Stadtrat betrifft, kann man begründet annehmen, dass ein *diffuses Gemenge von Vorbehalten* gegenüber dem Minarett herrschte, wobei diese Vorbehalte sich in den Schwerpunkten von Fraktion zu Fraktion, aber auch von Person zu Person unterschieden. Nicht immer dürfte die ablehnende Haltung in einer solchen Weise argumentativ reflektiert gewesen sein, wie es für den ersten Bürgermeister zutraf.

Ein Bobinger Parteifunktionär antwortete auf die Frage, welche Gründe damals für die Ablehnung eine Rolle gespielt haben, wie folgt:

„Warum man das damals nicht wollte? Also, ich glaube, dass man es eigentlich..., man *wollte* es nicht. Ich würde mal sagen, das ist der Hauptgrund gewesen. Und darunter gibt's dann sicherlich die verschiedensten Argumente, die ich jetzt so mal versuche zu rekapitulieren. Da war zum Beispiel das eine Argument, Bobingen würde sich zu einem Zentrum entwickeln, also es würden (..) zusätzlich Muslime nach Bobingen angezogen werden. Man hat doch eh' schon so viele. Man hat die türkischen Schulklassen, Grundschule, Hauptschule. (..) Dann man hat sich zu Gute gehalten, glaub' ich durchaus, auch damals der Bürgermeister (..), dass man immer in einem relativ guten Einvernehmen mit den Muslimen am Ort ausgekommen ist. (...) Und was ich seltsamerweise nie so verstanden hab', warum man dann nicht mit denen sich einigen konnte, warum das dann so in diesem Gerichtsverfahren hat enden müssen, also so dieser Formalismus (...) Aber, wobei mir klar ist, es gibt manchmal halt eine Entwicklung, wo das dann einfach hinläuft. Und das liegt möglicherweise daran: Man wollte es nicht. Ohne jetzt.... vielleicht es ganz genau aussprechen zu können [warum]" (Interview, Februar 2000).

61 Augsburger Allgemeine, 15.7.1994: „Muslime dürfen Minarett bauen".
62 Interview Bobingen, Februar 2000.

Dieses Interview stützt neben weiteren die oben formulierte These, dass ein diffuses Gemenge unterschiedlicher Motive für die Ablehnung des Minaretts verantwortlich war. Auch ein weiteres interviewtes Stadtratsmitglied sprach davon, dass „sicherlich ein breites Spektrum" an Motiven für die Ablehnung in seiner Fraktion geherrscht habe:[62]

- Eindeutig wurde das Minarett als *Symbol* einer fremden Religion und Kultur wahrgenommen, das für Teile des Stadtrats zugleich einen *territorialen Machtanspruch* ausdrückte (vgl. dazu ausführlich Kap. 9.4).
- Im Stadtrat und in der deutschen Bevölkerung wurde zudem befürchtet, dass die mit einem Minarett versehene Moschee einen *überörtlichen Charakter* annehmen würde. Zuzüge von Türken nach Bobingen, also auch eine Veränderung der vertrauten Charakters der Kleinstadt durch eine *zunehmende türkisch-islamische Präsenz*, wären die Folge (vgl. obiges Zitat). Eine Äußerung des Bürgermeisters, dass in Bobingen „ein Mekka für die Türken aus ganz Deutschland"[63] entstehen könne, zeugt zum einen von der Unsicherheit im Umgang mit dem (damals in der öffentlichen Wahrnehmung recht neuen) Phänomen des Islams in Deutschland. Zum anderen drückt sich in dieser Äußerung – sofern sie ernst gemeint war – ein gewisser Realitätsverlust aus, was die potentielle Bedeutung eines Bobinger Minaretts betrifft.
- Schließlich zeigt sich in der Ablehnung des Minaretts offenbar auch die Angst vor einem Verlust an *Identität*, die für einen Teil der Bevölkerung auch durch die Identifikation mit der als vertraut erlebten Umgebung, der „*Heimat*", vermittelt wird.[64] Dahinter steckt die Angst nicht nur speziell vor *Überfremdung*, sondern bereits allgemein vor *Veränderung*. Ein Mitglied des Stadtrats formulierte im Interview auf die Frage nach den anfänglichen Gründen für die Ablehnung des Minaretts:

  „Ach mit dem Anfang; ob das [mit dem Muezzin-Ruf, T.S.] schon am Anfang die Bedenken waren?! Gott, das ist so: Wahrscheinlich war's eine Vielzahl, unbestimmte Angst vor Veränderung, vor, vor... Also ob das [der Muezzin-Ruf, T.S.] jetzt damals schon letztendlich der ausschlaggebende Grund war, das möchte ich jetzt nimmer hundertprozentig sagen. Und zwar, ich würde eher vermuten, dass das allgemein..., das heißt, das ist neu auf uns zugekommen: Was hat das für Folgen, für uns, für einen kleinen Ort, (...) Ich hab' zum Beispiel immer gesagt: Wenn ich in Augsburg wäre, (..) und ich wär' Stadtrat in Augsburg, dann wär' das für mich Null Problem. Es ist so: So eine kleine Ortschaft oder so eine kleine Stadt wie Bobingen, die schon einen Ausländeranteil von zwanzig Prozent hat, (...) aus meiner Sicht sollte man nichts tun, um die Anzahl der Ausländer zu erhöhen."[65]

63 Zitiert nach: taz, 15.9.1995 (Autor: Thorsten Schmitz): „Turmbau in Schwaben".

64 Von entsprechenden, nicht schriftlich dokumentierten Äußerungen aus der Bobinger Bevölkerung berichtete mir im Interview ein Gesprächspartner.

65 Interview Bobingen, Februar 2000.

66 So der damalige CSU-Fraktionsvorsitzende, zitiert nach: Protokoll der Stadtratssitzung vom 25.2.1997, Blatt 19.

- Wie in dem vorangegangenen Zitat bereits deutlich wurde, wurde mit dem Minarett ein möglicher *öffentlicher Gebetsruf* assoziiert. Vor Ort herrschte die Vorstellung, dass mit dem Minarett der Muezzin-Ruf praktisch zwangsläufig früher oder später folge. Dieser sei in Bobingen „dem Bürger gegenüber nicht vertretbar und nicht vermittelbar."[66] In der Spätphase des Konflikts rückte die Verhinderung des öffentlichen Gebetsrufs sogar in das Zentrum des Handelns auf Seiten des Stadtrats.
- Gerade auch bei Stadtratsmitgliedern lassen sich *weitere islambezogene* Motive vermuten. Darauf deuten bereits einige Äußerungen im Zusammenhang mit dem Minarett-Konflikt hin, in denen der islamische Ritus eindeutig gegenüber dem christlichen abqualifiziert wurde: So sprach der zweite Bürgermeister (CSU) in Bezug auf den islamischen Gebetsruf regelmäßig von „Emissionen", die man „in den Griff" bekommen müsse.[67] Gleichzeitig wehrte er sich aber vehement, als andere Stadtratsmitglieder analog das kirchliche Glockenläuten als Emissionen bezeichneten: „Das Geläut der Kirchenglocken" stelle „keine Emissionen dar, sondern sind Ausdruck unserer Religion."[68]
  Dem Verfasser sind zudem einige, jedoch nicht öffentlich geäußerte Zitate einzelner Stadtratsmitglieder bekannt, in denen unter anderem zum Ausdruck kommt, dass man das Minarett ablehne, weil es Mittel zum Zweck sei, die Vorgaben des Korans voranzutreiben.
- Die Ablehnung des Minaretts wurde verstärkt durch die – allerdings nicht nur selbstverschuldete – *Unkenntnis über islamische Organisationsstrukturen* in Deutschland. In diese Unkenntnis hinein wurden bestimmte Dinge hineinprojiziert (etwa: Die örtlichen Moschee-Vereine seien „ferngesteuert"), die der eigenen, abwertenden Sicht des Islams entsprachen. So formulierte 1997 der zweite Bürgermeister (CSU) im Stadtrat (zitiert nach dem Sitzungsprotokoll):

  „Die Ausführungen des Bürgermeisters können nur unterstrichen werden. Aus dem Sachvortrag der Verwaltung werde doch klargestellt, daß der hiesige Verein von Köln aus ferngesteuert sei. Für ihn stelle sich die Frage, wie solch ein Verein überhaupt in das Vereinsregister eingetragen werden konnte."[69]

- Immer wieder zeigte sich, dass sich auch *andere ethnisch-kulturelle Konfliktpunkte* zwischen Deutschen und Türken, die überhaupt nichts mit islambezogenen Fragestellungen zu tun hatten, im Minarettstreit auswirkten. Insbesondere wurde von Deutschen, einschließlich einiger Schlüsselakteure im Minarettkonflikt, das Agieren des Fußballvereins *Türk SV Bobingen* kritisch beäugt: sowohl die Tatsache überhaupt, dass sich aus der türkischen *community* heraus ein eigener Fußballverein gegründet hatte, als auch die spätere Gründung einer eigenen Jugendabteilung.

67 Zitiert nach: Protokoll der Stadtratssitzung vom 25.2.1997, Blatt 19; vgl. auch Protokoll der Stadtratssitzung vom 29.4.1997, Blatt 13.

68 Zitiert nach: Protokoll der Stadtratssitzung vom 29.4.1997, Blatt 13.

69 A.a.O. – In der Tat sind einige islamische Verbände nach allgemeiner Einschätzung zentralistisch geführt. Die DİTİB-zugehörigen Vereine werden in Fragen des Moscheebaus jedoch nicht zentralistisch vom Bundesvorstand aus geleitet.

Dies wurde im Sinne einer Absage der Türken an die Integration in die städtische Gesellschaft wahrgenommen. Die Gründung des ethnischen Sportvereins mit eigener Jugendabteilung sowie der Wunsch nach einem Minarett wurden offenbar als Ausdruck ein und derselben Ursache interpretiert, nämlich einer von türkischer Seite zunehmend gewünschten Abschottung in einem gesellschaftlichen Getto.
Es mag sein, dass hier von deutscher Seite weniger die altruistische Sorge um die gesellschaftliche Integration der Türken gepflegt wurde, als dass man schlichtweg die zunehmende Repräsentanz der bisher unterrepräsentierten ethnisch-kulturellen Minderheit als bedrohlich, als Konkurrenz zur eigenen Kultur erlebte. Auf jeden Fall wirkte sich die Gründung des Türk SV und seiner Jugendabteilung atmosphärisch auf deutscher Seite auch im Minarettkonflikt aus und gehörte damit zum Kontext dieses Konflikts.

Wie deutlich wurde, wurde das Minarett aus vornehmlich ethnisch-kulturellen und islambezogenen Motiven von einer großen Koalition Bobinger Kommunalpolitiker abgelehnt. Die zum Teil recht „kreative" Handlungsinitiative, etwa bei der Einbeziehung des Moscheegrundstücks in das Bebauungsplanverfahren, lag aber weitgehend bei der Stadtspitze, also dem ersten Bürgermeister, und der von ihm geführten Stadtverwaltung. In diesem Sinne war über lange Strecken der Bobinger Konflikt ein sogenannter *sekundärer Konflikt* (nach MACK und SNYDER), in dem die Stadtverwaltung *stellvertretend* für eine maßgebliche Konfliktpartei, nämlich den Stadtrat agierte.[70]

Ergänzend sei erwähnt, dass sich ab 1996 ein neuer Vertreter von *Bündnis 90/Die Grünen* im Bobinger Stadtrat, im Gegensatz zu seinem Vorgänger, mehrfach zugunsten der Muslime in Sachen Minarett engagierte und sich damit nicht ohne weiteres in die lokale politische Kultur in Bobingen einordnen ließ. So luden die Bobinger Bündnisgrünen Ende 1996 zu einer Informationsfahrt zur Lauinger Moschee ein, an der auch Mitglieder des Bobinger Moscheevereins teilnahmen. Mit dieser Fahrt wurde ein Versuch unternommen, die starren Fronten im Minarett-Konflikt aufzubrechen und die einsetzende Normalität repräsentativer Moscheebauten in Deutschland, auch im ländlichen Raum, zu dokumentieren. Die Positionierung der Bündnisgrünen im Konflikt hing also völlig von der jeweiligen Person ab, die die Partei im Stadtrat vertrat.

3.3 Die Medien und ihre Berichterstattung

Bei der Analyse der Medienberichterstattung muss zwischen der Lokalpresse auf der einen, sowie der regionalen und überregionalen Presse auf der anderen Seite unterschieden werden. Beide haben unterschiedliche Adressatenkreise und verursachen damit unterschiedliche Rückkoppelungen im Konfliktgeschehen.

70 Vgl. GLASL 1992, S. 105f., in Bezug auf MACK/SNYDER 1957.

Die Lokalpresse

Für die Lokalpresse gilt, dass sie immer auch ein Teil des Systems „Stadt" ist – also jenes Systems, das durch einen Konflikt die Aufmerksamkeit der überregionalen Medien erhält und von diesen beschrieben wird. Die Lokalpresse muss auf lange Sicht mit den lokalen Akteuren zusammenarbeiten und entsprechende Rücksichten üben; generell muss man davon ausgehen, dass sich dies auch in der Berichterstattung auswirkt.

Abgesehen von der wöchentlichen Bobinger „Stadtzeitung" ist die Lokalberichterstattung in Bobingen das Monopol der „Schwabmünchner Allgemeinen Zeitung", einem Ableger der „Augsburger Allgemeinen", von der sie auch die regionale und überregionale Berichterstattung übernimmt. Vor allem im Lokalteil der „Schwabmünchner", aber auch in der Gesamtausgabe der „Augsburger Allgemeinen" wurde der Bobinger Konflikt häufig aufgegriffen. Zwischen Lokalteil und Gesamtausgabe zeigten sich prägnante Unterschiede in der Berichterstattung, die sich weitgehend aus der unterschiedlichen *Distanz* zum lokalen Geschehen erklären lassen. Ohne Rücksicht auf Abhängigkeiten von den lokalen Akteuren konnte in der Gesamtausgabe das Bobinger Geschehen kommentiert werden – wobei das Vorgehen der Stadtspitze und der Stadtratsfraktionen dabei in der Regel alles andere als in einem günstigen Licht erschien.[71]

Einen uneinheitlichen Eindruck hinterlässt hingegen die Berichterstattung der Lokalausgabe: Eine örtliche Mitarbeiterin der Schwabmünchner Allgemeinen hat gelegentlich versucht, eigene Akzente in ihrer Berichterstattung zu setzen. Dazu gehören Berichte über ein Gespräch mit dem katholischen Dechanten (Titel: „Am Minarett wird der Glaube nicht scheitern")[72] oder über einen Besuch bei der Muslim-Gemeinde, wobei der Bericht auch die damaligen ausländerfeindlichen Anschläge in der Bundesrepublik reflektierte.[73] Diesen Artikeln mit recht hoher Reflexivität stehen andere gegenüber, in denen weitgehend ungebrochen die Argumentation der Stadtratsmehrheit und -verwaltung transportiert wurde. So wurde beispielsweise über die mündliche Verhandlung vor dem Verwaltungsgerichtshof in München zwar relativ ausführlich berichtet, aber nur aus „zweiter Hand", nämlich auf der Grundlage eines Gespräches mit dem Bobinger Bürgermeister – was sich in der Auswahl und Akzentuierung der „Fakten" deutlich niederschlägt.[74]

Zur Jahreswende 1992/93 machte die Lokalpresse die Berichterstattung der überregionalen Medien einschließlich des Fernsehens zum Gegenstand mehrerer Artikel. Doch statt auf sachliche *Argumente*, auf die alternativen *Sichtweisen* „von außen" auf die Bobinger Ereignisse einzugehen, beschränkten sich die

71 Vgl. zum Beispiel die beiden Kommentare von Michael Schreiner in der Augsburger Allgemeinen: „Das richtige Ortsbild", 15.7.1994, und „Minarett, kein Minarett", 23.8.1995.

72 SAZ, 3.12.1992.

73 SAZ, 31.12.1993: „Erst als die Häuser zu brennen begannen..."

74 SAZ, 26.2.1996: „Minarett: Stadt und Muslime argumentieren". – So wurden in dem Artikel Inhalte des religionswissenschaftlichen Fachgutachtens verzerrt wiedergegeben, zuungunsten der Muslime.

Artikel im wesentlichen darauf, tatsächliche oder vermeintliche Recherche-Fehler (etwa die Verwechslung der Bobinger Kirchbauten) aufzugreifen und süffisant zu kommentieren.[75] Auch hier wurden irreführende Darstellungen und spezifische Interpretationen der Stadtspitze ungefiltert wiedergegeben.[76] Die Chance für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der eigenen Position aufgrund des kritischen Blicks von außen wurde weitgehend vertan.

Die überregionale Berichterstattung: Qualitätszeitungen

Redakteuren und Mitarbeitern überregionaler Medien bot sich der Bobinger Minarettstreit als Gelegenheit für einen „engagiert" auftretenden Journalismus. Als beliebtes Motiv entwickelte sich der Vergleich der beiden Schwabenstädte Lauingen und Bobingen, in denen die Bauabsichten der Muslime so unterschiedlich in den städtischen Öffentlichkeiten aufgenommen wurden. Speziell die Bürgermeister beider Städte mit ihren unterschiedlichen Motiven und Charakteren wurden gegenübergestellt. Einer ganzen Reihe von Journalisten überregionaler Qualitätszeitungen muss man dabei zugestehen, dass sie durchaus mit Empathie über beide Fälle berichteten, in der Lage waren, „Zwischentöne" wenigstens anzudeuten und allzu platte Kontrastierungen zu vermeiden. Mit dem Motiv „In Lauingen die Guten, in Bobingen die Bösen" (so der Bobinger Bürgermeister gegenüber der Presse) wurde ein Stück weit gespielt, es zugleich aber auch hinterfragt und damit dekonstruiert.[77]

Die überregionalen Medien, die mit Ausnahme der Springer-Presse Sympathie für das Anliegen der Muslime zeigten, wurden selbst zu Akteuren im Konflikt. So sahen sich die Bobinger plötzlich mit einem Image von Bobingen als tendenziell ausländerfeindlichem, „hinterwäldlerischen bayerischem Dorf"[78] konfrontiert, was seitens der örtlichen Akteure entsprechende Reaktionen auslöste (etwa einen Brief des Bürgermeisters an den Intendanten des Bayerischen Fernsehens). Die *Wirkung*, die die Berichterstattung der sogenannten Qualitätszeitungen im Ort selbst

75 SAZ, 22.12.1992: „Beim Thema Minarettbau viel Einmischung von außen"; vgl. auch: SAZ, 22.1.1993: „Jetzt liegt Bobingen sogar unter dem Meeresspiegel".

76 Ein Beispiel: Bobingens Bürgermeister kritisierte, einem Artikel zufolge, an einem Bericht der *Tagesthemen*, dass die Zielrichtung der Sendung – „sie wandte sich allein gegen die Stadt" – „nachweislich falsch" sei: Schließlich sei nicht die Stadt, sondern das Landratsamt Augsburg Baugenehmigungsbehörde (SAZ, 18.12.1992: „Stocknarrisch wegen der ‚Tagesthemen'"). Die Argumentation des Bürgermeisters stimmt allerdings nur in einem sehr formalen Sinne. Das Landratsamt Augsburg begründete seine Ablehnung des Bauantrags ja im wesentlichen mit dem fehlenden, nach damaliger Rechtslage aber für eine Genehmigung zwingend erforderlichen Einvernehmen der Stadt. Dass auch der Landrat selbst keine Sympathien für das Minarett zeigte, bleibt davon unberührt.

77 Vgl. zum Beispiel: FR, 7.2.1996 (Autor: Peter Fahrenholz): „Schmuckstück oder Fremdkörper?". Als Beispiel für eine Regionalzeitung: Schwäbische Zeitung, 3.2.1996 (Autor: Michael Lehner): „Wie sich in Bayern an einem Minarett die Geister scheiden"; ferner auch: taz, 15.9.1995 (Autor: Thorsten Schmitz): „Turmbau in Schwaben". Aus dem letztgenannten Artikel stammt auch das Zitat des Bobinger Bürgermeisters.

hervorrief, kann man indes als gering bezeichnen. Die Medienberichterstattung wurde eher als ein Angriff von außen wahrgenommen, welcher Wagenburgmentalität, Konformitätsdruck und das „Schließen der eigenen Reihen“ tendenziell eher erhöhte. Inhaltlich setzte man sich in den politischen Kreisen offensichtlich nicht mit den Argumenten von außen auseinander – sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen, gelesen wurden. Offenbar fehlte es in Bobingen an einer ausgeprägten „Intelligenzija“ im Sinne einer gesellschaftlich aktiven, über einige wenige Vereinzelte hinausgehende Gruppierung, die sich reflexiv mit den städtischen Problemfeldern und Konfliktpotentialen auseinandersetzen wollte und konnte. Die Bobinger Minarettkrise ist somit auch eine Krise der *lokalen politischen und gesellschaftlichen Kultur*[79] der Kleinstadt. Erst einige Monate nach der Kommunalwahl 1996 war eine Neubewertung des eigenen Standpunkts vor Ort möglich, in welche auch Argumentationslinien aus den überörtlichen Diskussionen Eingang fanden. – In jedem Fall gelang es den lokalen und überregionalen Medien von Beginn an, zumindest in der Summe der Beiträge, den Bobinger Konflikt transparenter nach außen zu machen.

Gelegentlich fällt auf, dass auch seriös recherchierenden, im allgemeinen gut informierten Journalisten Fehler unterlaufen, die offensichtlich aus der Komplexität der Materie herrühren. So schrieb Peter Richter in der *Süddeutschen Zeitung*: „Zwar sind islamische Gebetstürme traditionell mindestens 25 Meter hoch, um – wie es der Koran vorschreibt – sicherzustellen, daß auf sie als erste das Morgenlicht fällt (...)“[80] Hier wird, aufgrund wessen Angaben auch immer, in Sachen Minaretthöhe irrtümlicherweise Bezug auf die Autorität des Korans genommen – jedoch werden Minarette im Koran gar nicht erwähnt. Das Zitat wurde nun keineswegs aufgenommen, um selbstgerecht auf den Fehler eines Journalisten aufmerksam zu machen. Diese können sich angesichts der Komplexität der Materie, inmitten der Schnittmenge von städtebaulich-baurechtlichen, religionswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Aspekten nur allzu leicht in Artikel (und wohl auch in wissenschaftliche Arbeiten einschließlich der hier vorliegenden) einschleichen.

Überregionale Berichterstattung: Die Springer-Presse

Aus dem Rahmen des bisher zu den überregionalen Printmedien Gesagten fällt die Springer-Presse, namentlich „Bild“ und „Die Welt“. Dabei bediente „Bild“ in seinen Artikeln einige der Klischees, die man gemeinhin mit Boulevardjournalismus verbindet, etwa die Manipulation von Fakten, um damit Stimmungen zu erzeugen:

So wurden in einer „Bild“-Ausgabe zwei Abbildungen gegenübergestellt: rechts der Turm der Bobinger Wallfahrtskirche, der kaum die umstehenden Bäume überragt, links die Abbildung einer gänzlich anderen Moschee (des Islamischen Zentrums München), deren Minarett,

78 Vgl. SAZ, 22.1.1993: „Jetzt liegt Bobingen sogar unter dem Meeresspiegel“.
79 Vgl. ANHUT 2000.
80 SZ, 18.11.1997 (Autor: Peter Richter): „Bobinger Moslems bekommen ihr Minarett“.

bedingt durch die Perspektive der Abbildung, sich fast bedrohlich gen Himmel erhebt. In der Bilderklärung wurde diese Moschee unzutreffenderweise als die Bobinger ausgegeben („Konflikt um diese 2 Türme. Links die geplante Moschee [...]“) und suggeriert, dass die Moschee die kleine Wallfahrtskirche auch optisch dominierte. Zum Schluss fragte *Bild* besorgt: „Was würde Köln sagen, wenn eine Moschee den Dom überragen würde?“[81]

Im Text vermittelt das Boulevard-Blatt ein völlig unzutreffendes ‚Bild‘ über den Bobinger Konflikt. In einer Ausgabe von *Bild München* war zu lesen:

Die Muslim-Gemeinde „will ihre Moschee an der Max-Fischer-Straße mit einem Minarett ausstatten, auf daß der Muezzin die Gläubigen von dort oben zum Gebet aufrufe [!]. Dagegen haben die Bobinger im Prinzip auch nichts einzuwenden [!]. Jenes Minarett soll aber laut Bauplan 26 Meter hoch werden. Und genau das trieb die Bobinger Gemeindeväter auf die Palme (....)“[82]

Intelligenter näherte sich Dankwart Guratzsch in der „Welt“ dem Thema und setzte den Bobinger Fall in Beziehung etwa zu Frankfurt am Main, wo die Stadtväter darauf achten, „daß die Kathedralen des Kommerzes in weitem, achtungsvollen Abstand vor dem ehrwürdigen Kaiserdom verharren“[83] – was darauf schließen lässt, dass Guratzsch die topographischen Verhältnisse *Bobingens* nicht kannte, denn in der Tat bedeutete das geplante Minarett keine optische Konkurrenz für die Bobinger Kirchtürme. Alle noch so intelligenten Reflexionen über die Beziehungen zwischen Städtebau und (personaler oder kollektiver) Identitätsstiftung laufen so, zumindest was den Aufhänger des Bobinger Minaretts betrifft, ins Leere.

3.4 Die Kirchen

Vgl. hierzu die Ausführungen in der Konfliktbiographie in Kap. 9.1.3.

3.5 Bayerische Staatsregierung

Die Bayerische Staatsregierung, von der Obersten Bayerischen Baubehörde bis hin zur Staatskanzlei, hat den Bobinger Minarettstreit zumindest phasenweise aufmerksam verfolgt; schließlich galt doch Bobingen allgemein als potentieller Bezugsfall für ganz Bayern. Die Staatsregierung hat dabei offensichtlich lange Zeit die Verhinderungsstrategie der Stadt Bobingen unterstützt.

Nach der zweiten juristischen Niederlage für die Stadt und den Freistaat hat die Staatsregierung allerdings ihre Haltung modifiziert. Sie wollte nun vermeiden, dass im Berufungsverfahren zum Urteil des Augsburger Verwaltungsgerichts

81 Bild, 13.11.1992: „Streit: Minarett höher als Kirche“ – Vgl. auch: Bild München, 29.10.1992 (Autor: Karsten Riechers): „Moschee höher als Pfarrkirche“. – Es sei erwähnt, dass Bild 1996 über die *Lauinger* Moschee recht freundlich berichtete; vgl. Bild München, 1.3.1996 (Autor: Maxi Merkel): „Der Stolz der CSU-Hochburg Lauingen – Eine Moschee“.

82 Bild München, 29.10.1992.

83 Die Welt, 17.11.1992: „Die Götter der Zukunft“.

ein höchstrichterliches Urteil gefällt wird, welches für die Genehmigung von Moscheebauten dann tatsächlich für ganz Bayern Bezugsfallwirkung gehabt hätte (und von dem man annehmen musste, dass es zugunsten der Muslime ausgefallen wäre). Somit drängte auch die Bayerische Staatsregierung 1997 auf ein *Verhandlungsergebnis*, um zu einer Konfliktbefriedung zu kommen, die den Minarettstreit in seinen unmittelbaren rechtlichen Auswirkungen *lokal* begrenzen sollte.[84]

4 Andenken und Machtsymbol: Die unterschiedliche Wahrnehmung eines Minaretts durch die Akteursgruppen

In der Wahrnehmung zumindest eines Teils der deutschen Bevölkerung wurde das geplante Minarett offensichtlich symbolisch aufgeladen, was man bereits an dem Umstand erkennen kann, dass befürchtet wurde, bereits ein schlanker Minarettturm würde die eigene Heimat verfremden. Das Minarett wurde damit zu einem Symbol – nicht nur im Sinne eines unverfänglichen, letztlich beliebig austauschbaren *Zeichens*, sondern zu einem Symbol, das auch tiefere, emotionale Seelenbereiche anspricht. Psychische Projektionen auf deutscher Seite in Bezug auf das Minarett gingen offenbar mit einem Streit um Bedeutungen einher: Von Teilen der deutschen Bevölkerung und des Stadtrats wurde dabei *den Muslimen unterstellt*, für sie sei das Minarett ein besonderes Symbol, nämlich ein *Macht*symbol,[85] etwa in dem Sinne, dass das Minarett quasi die Eroberung eines fremden Territoriums oder zumindest den Machtanspruch auf dieses Territorium repräsentiere.

Offenbar wurden solche Spekulationen auf deutscher Seite zusätzlich durch einen irrtümlichen Übersetzungsfehler eines jungen Muslims genährt. Ein Vertreter des Moscheevereins äußerte in einer Besprechung mit Vertretern der Stadt auf türkisch, dass das Minarett auch als *hatıra*, *Andenken,* gedacht sei: ein Andenken an die türkische Heimat, aber auch ein Andenken in dem Sinne, dass es die nachkommenden (türkischstämmigen) Generationen in Bobingen an die erste Generation der Migranten zurückerinnern solle. Ein junger Türke der zweiten Generation übersetzte *hatıra* in diesem Gespräch irrtümlicherweise mit *Denkmal*,[86] was ihm zufolge sofort entsprechende Irritationen auf Seiten der städtischen Vertreter ausgelöst habe. Man kann annehmen, dass *Denkmal* hier seitens der städtischen Vertreter im Sinne eines *Machtsymbols* aufgefasst wurde. Anhand dieser Episode des Bobinger Konflikts wird noch einmal deutlich, dass in interkulturellen Konflikten mit Verstehens- und Verständigungsproblemen zu rechnen ist, die den Konflikt anheizen können. Dabei ist als Extremfall denkbar, dass sich interkulturelle Konflikte vollständig auf solche Verständigungsprobleme zurückführen lassen, also der Widerspruch zwischen den Konfliktparteien letztlich nur ein scheinbarer ist (vgl. dazu auch Kap. 6.4.3).

84 Vgl. u.a.: Protokoll der Sitzung des Bobinger Stadtrats vom 25.2.1997, Blatt 18.
85 In diesem Sinne äußerte sich zum Beispiel ein Interviewpartner, Bobingen, Juli 1999.
86 Interview Bobingen, Juli 1999.

Offensichtlich wurde – zumindest von Teilen des Bobinger Stadtrats und zumindest zeitweise – dem Minarett geradezu eine *symbolische Macht* zugeschrieben, eine solche auf das geplante Bauwerk projiziert. Ein Mitglied des Bobinger Stadtrats drückte sich im Interview folgendermaßen aus:

„Und im Endeffekt, jetzt ist es so, jetzt kommt so eine neue Moschee (..), das heißt die Moschee, das war ja kein Problem, dem haben wir eigentlich alle zugestimmt; da war überhaupt kein Problem. Und dann kommt das Minarett. Und jetzt, das ist auch ein Symbol. (..) und jetzt haben wir gedacht: Frage: Wird dann das..., dieses Gleichgewicht oder das – naa, Gleichgewicht ist der falsche Ausdruck – dieses Miteinander: Wird das überhaupt dadurch stark beeinträchtigt? Oder wird das überhaupt dadurch beeinträchtigt? Oder wird's nicht beeinträchtigt? Ja, und das (..) war für mich die Frage, zu dem Zeitpunkt also. Es war eigentlich zunächst mal diese Angst, dass also das Zusammenleben zwischen Türken und Deutschen dadurch stark..., ja, nicht ‚gestört,' das kann ich nicht sagen, aber auf jeden Fall: verschoben wird, oder geändert wird. Und das war zunächst vielleicht [zu Beginn der Auseinandersetzungen, T.S.] der Grund [für die ablehnende Haltung gegenüber dem Minarett, T.S]" (Interview Bobingen, Februar 2000).

Der symbolhafte Charakter, den das Minarett offensichtlich für Teile der Bevölkerung und des Stadtrats einnahm, kam insbesondere auch in der Diskussion um die *Höhe* des Minaretts zum Ausdruck: Auf keinen Fall konnte vom Stadtrat akzeptiert werden, dass der Turm der ‚fremden' Religion höher sei als der der nahegelegenen katholischen Wallfahrtskirche. Hier wurde sogar die *nominelle Meterzahl* (23 versus 25 Meter) symbolhaft beladen: Denn *optisch* würde die im Gelände merklich höher gelegene Wallfahrtskirche stets die Moschee mit einem nominell gleich hohen Turm überragen. Traditionelle Christen konnte auch nicht besänftigen, dass die katholische *Pfarr*kirche im Stadtkern mit einem 50 Meter hohen Turm unangefochten die Nummer Eins geblieben wäre, was die Höhen Bobinger Sakralbauten betrifft.

Inwiefern hatte nun das Minarett umgekehrt für die Muslim-Gemeinde einen symbolischen Charakter? Um diese Frage adäquat beantworten zu können, hätte es einer sehr viel größeren Zahl an Interviews mit Muslimen vor Ort bedurft, als der Verfasser führen konnte. Auch sonstige Quellen wie Presseartikel geben hierzu wenig her. Recht häufig betonten zwar Vertreter der Muslime, dass das Minarett nur „als Symbol" erbaut werden solle. Damit wollte man allerdings vor allen betonen, dass das Minarett *keine direkte Funktion* hat, dass von ihm also kein Gebetsruf erschallt. Wenn die Muslime sich zum Sinn eines Minaretts öffentlich äußerten, dann argumentierten sie, dass das Minarett zu einer Moschee einfach dazugehöre, wie der Kirchturm zu einer Kirche. Zudem verweise ein Minarett als ein Zeichen die Muslime auf die Lage der Gebetsstätte. Man kann vermuten, dass auch für viele Bobinger Muslime ein Minarett eine ähnliche emotionale und symbolische Bedeutung hat, wie für viele praktizierende Christen ein Kirchturm. Symbolhaft wurde das Minarett auch mit Konnotationen von Heimat und Vertrautheit belegt. Zudem kann man annehmen, dass ein Minarett für einen Teil der Bobinger Muslime (als Angehörige einer bisher wenig beachteten Minderheit) auch ein Zeichen einer

längst überfälligen *Anerkennung* und *Repräsentanz* im öffentlichen Raum ist – ohne dass man ihnen unterstellen muss, dass sie damit den öffentlichen Raum *dominieren*, also „erobern" wollten. Es ist natürlich *denkbar*, dass für eine kleine Minderheit von Muslimen entsprechende Phantasien eine Rolle spielten; Belege dafür fanden sich nicht, doch der Autor kann dies angesichts der begrenzten Zahl geführter Interviews nicht völlig ausschließen.

Eine den Symbolcharakter dekonstruierende Sicht des Minaretts entwickelte im Interview ausgerechnet ein jüngerer Vertreter des Muslim-Vereins. Sie soll abschließend zu diesem Abschnitt wiedergegeben werden:

„Wenn ich etwas nicht weiß, dann hab' ich davor Angst, macht es mir Angst. Es ist auch dieses Kennenlernen, dieses Miteinander nicht so gut. Es arbeiten hier bei Hoechst viele türkische Leute. Zehn Prozent vielleicht, sagen wir so pauschal, sind Ausländer, Türken hauptsächlich (...) Aber dieses Kennenlernen von Religion, gegenseitiges Kennenlernen [zwischen Deutschen und Türken, T.S.], das ist nicht so [gut] (...) [Das Minarett, T.S.] wird von denen als fremder Gegenstand (...), als etwas Fremdes angesehen. Und davor haben die Angst. Wobei ich sagen müsste: Ein Minarett besteht aus Beton und Stahl. Und 20 Meter, 25 Meter hoch, oder zehn Meter hoch, sollte eigentlich keine Rolle spielen, sollte man vor dem eigentlich keine Angst haben (....) Das Minarett ist Stahl und Beton. Den kannst du heute errichten, morgen wieder abreißen. – Das Wichtigste ist, was die Menschen innerlich haben, im Kopf haben. (....) Wenn ich aber (..) nichts Schlechtes will, und die haben Angst..." (Interview, Juli 1999).

In diesem Streit um die Bedeutung eines Minaretts zeigte sich einmal mehr: Interkulturelle Konflikte eskalieren nicht zuletzt dann, wenn „man sein Wissen über die Fremden überschätzt", eine fremde Kultur deutet (hier: Minarett = Machtsymbol), ohne zu überprüfen, ob diese Deutung auch *im konkreten Fall* zutrifft (vgl. NAGEL 1997, S. 3).

5 Resümee

Der Bobinger Minarett-Streit zeigt mehrere Merkmale eines *kalten* Konflikts: Der Stadtrat verweigerte lange Zeit das Gespräch mit den Muslimen. Bis in die Endphase hinein wurde der Kontakt lediglich stellvertretend über die Verwaltungsspitze oder die Anwälte hergestellt, ohne dass es zu *face-to-face*-Kontakten kam.

Baurechtliche Argumente wurden von Seiten der Stadt instrumentalisiert, um einen ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Konflikt zu kaschieren. Teils wurde der ethnisch-kulturelle Konflikt tatsächlich auf einen Normkonflikt *verlagert* (Priorität bestimmter städtebaulicher/baurechtlicher Aspekte oder des Verfassungsrechts auf Religionsfreiheit), teils wurde der ursprüngliche und eigentliche Konflikt mittels des Normkonflikts *verdeckt*. Das Vorhaben des Moscheevereins scheiterte zunächst an der damals herrschenden lokalen politischen Kultur, in die sich über den Stadtrat und die Verwaltung hinaus letztlich auch die Kirchen und der Lokaljournalismus weitgehend einordneten. In dem gerichtlichen Vergleich wurde schließlich der Konflikt *geregelt* – aber nur bedingt gelöst.

Für die Muslime ging es in dem Konflikt auch um eine bauliche Repräsentanz in der Stadt und eine Anerkennung durch die städtische Gesellschaft (Identitäts- und Anerkennungskonflikt). Teile des Stadtrats und der Mehrheitsbevölkerung sahen hingegen bereits durch das Minarett – als baulichem Symbol einer bisher marginalisierten Bevölkerungsgruppe – ihre eigene Identität bzw. ihre (in der Regel überlegene) gesellschaftliche Position bedroht (Identitätskonflikt mit Zügen eines Rangordnungskonflikts). Zudem wurde von deutscher Seite befürchtet, dass das Minarett mittelbar zu einer weiteren Zunahme türkisch-islamischer Präsenz vor Ort führen werde.

Das Agieren des Bobinger Stadtrats wird insofern *verstehbar*, als Anfang der neunziger Jahre in der Tat die Errichtung repräsentativer Moscheebauten noch etwas äußerst Ungewöhnliches in der Bundesrepublik darstellte – selbst in Großstädten gab es damals kaum Erfahrungen hierzu. Als der Lauinger Stadtrat dem Bau der sichtbaren Moschee im Frühjahr 1993 zustimmte und von diesem Zeitpunkt das – auch überregional ausstrahlende – Positivbeispiel Lauingen greifbar wurde, war der Bobinger Konflikt schon lange entfacht und in überregionalen Medien behandelt. Es sollte aber eine ganze Wahlperiode des Stadtrates vergehen, ehe die lokale Bobinger Politik bereit war, Erfahrungen aus Lauingen und anderen Städten zu übernehmen.

Der mehrfach angedeutete Vergleich zwischen Lauingen und Bobingen legt den Schluss nahe, dass weniger sozialstrukturelle Faktoren für das Gelingen eines Moscheebauprozesses verantwortlich sind, sondern vielmehr die *Konstellation, Einstellung und Motivlage* (mit entsprechendem biographischem Hintergrund) *der jeweils relevanten Akteure.* Die Unterschiede in der lokalen politischen Kultur (vgl. ANHUT 2000) entschieden in den beiden Beispielstädten die unterschiedlichen Konfliktverläufe und -ergebnisse.

Die Fallstudie Bobingen zeigt auch, dass auf deutscher Seite ein hohes Maß an Unsicherheit bezüglich der Religion des Islam und Unkenntnis über die in Deutschland existierenden islamischen Organisationsstrukturen herrschte. Wissenslücken wurden mit Mutmaßungen gefüllt. Dieser Umstand hat in hohem Maße den Bobinger Konflikt verschärft. Erschwerend zu dieser allgemeinen Unkenntnis über den Islam kam der Umstand hinzu, dass von Seiten des Stadtrats kaum persönliche Kontakte zu den Muslimen des Vereins bestanden. So zog denn ein Bobinger Kommunalpolitiker folgende Bilanz des Konflikts:

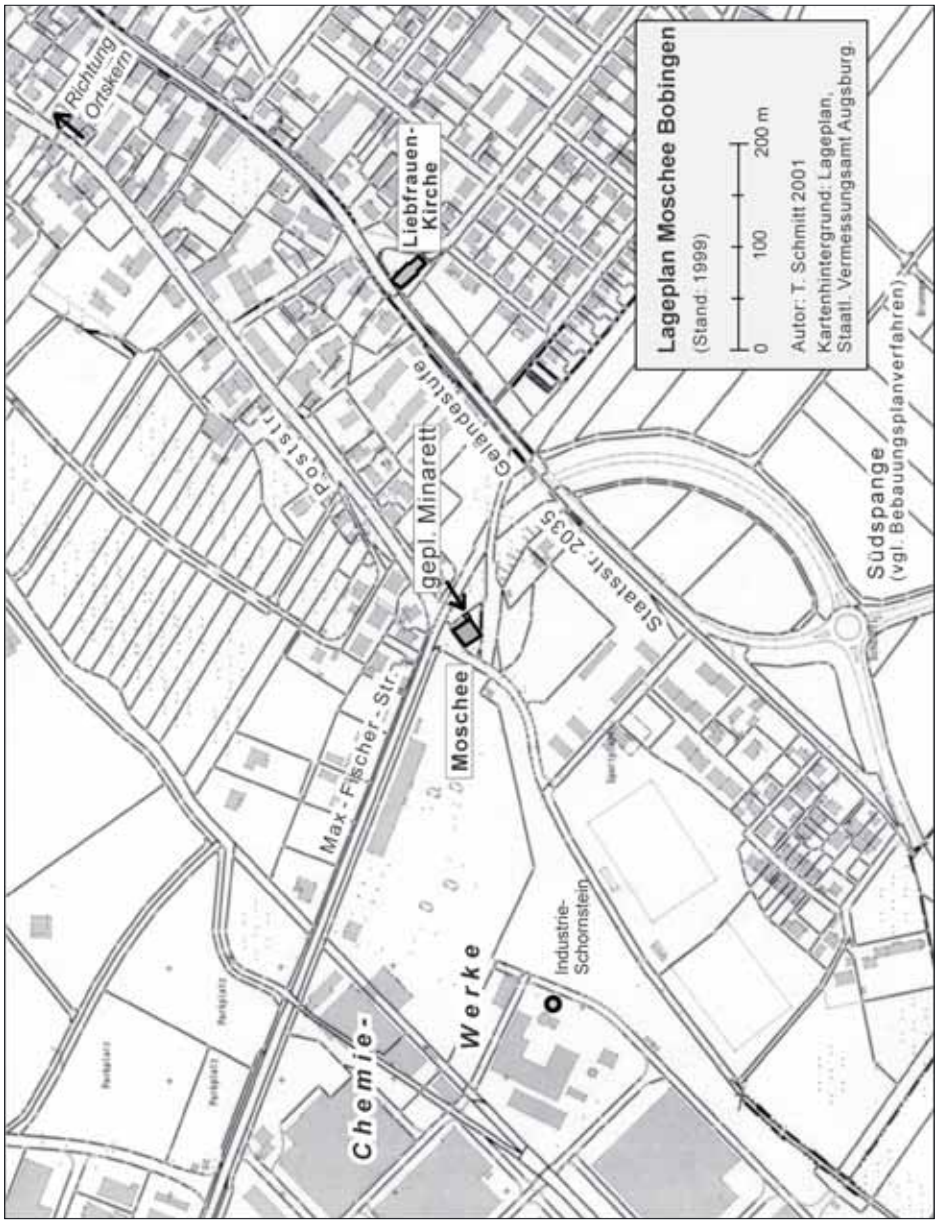
„Im Endeffekt, Frage, wäre jetzt, was ich mir schon ein paar Mal gedacht habe: Wie hätte man das anpacken müssen, (..) damit es (..) die Probleme gar nicht gegeben hätte? Und da muss ich sagen: Im Endeffekt, man hätte das anpacken müssen, man hätte mehr miteinander reden müssen, man hätte mehr voneinander wissen müssen. – Wobei die Türken hier am Ort galten für uns eigentlich immer als glaubwürdig. (...) Also die galten bei uns als glaubwürdig. Aber es ist so: Was für uns ganz suspekt war, waren die in Köln. Weil wir natürlich auch nichts gewusst haben.“[87]

87 Interview Bobingen, Februar 2000. – „Die in Köln“ bezieht sich auf die Verbandszentrale des Dachverbandes DİTİB.

Was die mangelnde Informiertheit auf deutscher Seite angeht, haben aber nicht nur die deutsche Seite, sondern auch die muslimischen Organisationen und Dachverbände eine Bringschuld. Zugleich zeigt das obige Zitat des Bobinger Kommunalpolitikers, wie wichtig direkte Kontakte zum Abbau von Vorurteilen und zur, eventuell nachträglichen Bearbeitung interkultureller Konflikte sind, zumindest soweit die Parteien (wieder) in der Lage sind, frühere Fehlwahrnehmungen zu revidieren.

Noch offen bleibt die Beantwortung der Frage nach der *Funktionalität oder Dysfunktionalität* des Bobinger Konflikts: Durch den Vergleich vom November 1997 wurde der Konflikt lediglich formal geregelt, ohne dass sich diese Regelung zunächst materiell, in Form eines gebauten Minaretts, manifestiert hätte. Auf Seiten der muslimischen Bevölkerung Bobingens hinterließ der Konflikt seelische Verletzungen; Teile der deutschen Bevölkerung erscheinen bis heute durch die Pläne, eine repräsentative Moschee zu errichten, irritiert. Zumindest bei Teilen des Bobinger Stadtrats könnte in der Retrospektive der Konflikt zu einer Änderung der ursprünglichen Haltung gegenüber dem Anliegen der Muslime geführt haben. Im Jahr 2001 gab es einige Anzeichen, dass sich aus dem einst distanzierten Bobinger Nebeneinander mit der Zeit ein Miteinander der Bevölkerungsgruppen entwickeln könnte (vgl. Kap. 9.2).

Abb. 9-1: Blick auf die Bobinger Moschee. Links im Hintergrund der Schornstein der Chemie-Werke.



Karte 9-1: Lageplan Moschee Bobingen

Abb. 9-2: Bildfolge: Rundblick von der Bobinger Moschee zur Wallfahrtskirche

Die Wallfahrtskirche Unserer Lieben Frau liegt gegenüber dem Moscheegebäude am Rand der Wertachtalsenke deutlich erhöht. Das untere Foto zeigt die Kirche von der rückwärtigen Seite.

10 Lünen – Konflikt um einen Moscheebau

Einleitung

Szenenwechsel. Wieder Ruhrgebiet statt Schwaben, eine große Mittelstadt statt der schwäbischen Kleinstädte. Konfliktgegenstand in Lünen war die Errichtung einer Moschee am südlichen Rand der Kernstadt. Und zum ersten Mal in den hier untersuchten Fallbeispielen treten Nachbarn und Anwohner als die zentralen Konfliktgegner des Moscheevereins auf, während diese in Bobingen und Gladbeck in den örtlichen Institutionen und Parteien zu suchen waren. Auch in der Austragungsform unterscheidet sich der Lüner Konflikt erheblich von den bisher geschilderten Fällen. In Lünen trug sich ein sogenannter heißer Konflikt zu, in dem die Emotionen in Bezug auf das Bauvorhaben sehr viel unmittelbarer als in Bobingen oder auch in Gladbeck öffentlich zum Ausdruck kamen. Der Lüner Konflikt ist der jüngste der hier behandelten Konfliktfälle. Er setzte 1997 ein und erlebte ein Jahr später seine Hauptphase – also in dem Jahr, in dem die Gladbecker Moschee gerade eingeweiht wurde, die Lauinger Moschee bereits zwei Jahre stand und der Bobinger Konflikt zumindest formal geregelt war. Die heftigen Duisburger Auseinandersetzungen um den öffentlichen Gebetsruf lagen damals gerade ein Jahr zurück und waren im Ruhrgebiet bei der interessierten Öffentlichkeit noch in frischer Erinnerung.

Die Stadt Lünen

Lünen an der Lippe liegt am nordöstlichen Rand des Ruhrgebiets am Übergang zum Münsterland, unmittelbar nördlich von Dortmund. Mit rund 91.000 Einwohnern ist Lünen eine große Mittelstadt. Neben dem Bergbau stellte die verarbeitende Industrie eine Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung Lünens. Beide Wirtschaftsbereiche bildeten auch die ökonomische Basis für den Zuzug von Arbeitsmigranten aus der Türkei. Ende 1998 hatte Lünen einen Ausländeranteil von zwölf Prozent; bei einem im Bundesvergleich weit überdurchschnittlichen Anteil an Türken innerhalb der ausländischen Bevölkerung.[1] Hierbei hat vor allem die Anwerbepolitik des Bergbaus eine wesentliche Rolle gespielt.

Innerhalb Lünens konzentriert sich bis heute ein großer Teil der türkischstämmigen Bevölkerung in mehreren Belegungssiedlungen des Bergbaus und der Industrie. Der im folgenden dargestellte Konflikt um die Errichtung einer Moschee manifestierte sich allerdings gerade nicht in einem Gebiet mit hohem Ausländeranteil, sondern in einem Gebiet am Südrand der Kernstadt mit einem relativ geringem Anteil an ausländischer Wohnbevölkerung (Karte 10-1).

[1] Ende 1998 wohnten in Lünen 7.960 Einwohner türkischer Nationalität; das entsprach 8,7% an der Gesamtbevölkerung und 71,2% Anteil an der ausländischen Bevölkerung (nach Angaben der Stadt Lünen).

1 Die Konfliktbiographie

1.1 Die Vorgeschichte des Konflikts

Um 1980 wurde der „Islamische Arbeitnehmerverein in Lünen und Umgebung", der sich im Laufe der achtziger Jahre dem Dachverband DİTİB anschloss, von türkischen Einwohnern der Stadt gegründet. 1981 bezog der Verein sein erstes Vereinshaus im Stadtteil Nord-Lünen, das aber infolge steigender Mitgliederzahlen schon nach wenigen Jahren zu klein erschien.[2] Der Verein suchte deshalb geeignetere Räumlichkeiten und kaufte schließlich Ende der achtziger Jahre ein Grundstück im Lüner Stadtzentrum. Dieses war mit einem 2,5-geschossigen Wohnhaus aus der Jahrhundertwende bebaut und befand sich unweit des Bahnhofes, entlang einer der Verbindungsstraßen zum nahegelegenen historischen Stadtkern. Als die Stadtverwaltung von dem Grundstückskauf erfuhr, befürchtete man, dass damit andere städtische Entwicklungsmöglichkeiten für das Quartier – zwischen City und Bahnhof gelegen – wegfielen. Vor allem aber vermuteten die involvierten Mitarbeiter der Stadtverwaltung, dass an hohen islamischen Feiertagen die Innenstadt zugeparkt werden könnte. Deshalb entschied sich die Stadtverwaltung, das gemeindliche Vorkaufsrecht bei diesem Gebäude auszuüben – was nach einer alten Ortssatzung möglich, im übrigen jedoch seit Jahren nicht mehr praktiziert worden war. Da der Islamische Verein bereits einige finanzielle Aufwendungen für das neue Grundstück getätigt hatte, sah die Verwaltung eine Verpflichtung, dem Verein bei der Suche nach einem Ersatzgrundstück behilflich zu sein. Schließlich konnte sie ihm ein Gebäude vermitteln, das früher von einer Molkerei und später einem Auslieferungslager der Firma Edeka genutzt wurde und nun zum Verkauf anstand. Der Islamische Verein erwarb 1988 das Grundstück und richtete in den bestehenden, einst gewerblich genutzten Räumen ein Islamisches Kulturzentrum ein, mit Gebetsräumen für Männer und Frauen, einem Raum für die Koranschule und einem Vorstandsraum.

1.2 Die Frühphase des Konflikts (1996/97)

Der Islamische Arbeitnehmerverein hatte seit 1988 in seinem neuen Vereinszentrum einige Instandsetzungs- und Renovierungsarbeiten vorgenommen. Dennoch befand sich damals das eingeschossige, immerhin rund 900m² große Lagergebäude aus den dreißiger Jahren in keinem guten Zustand mehr. Von Seiten des Vereinsvorstands wurde das Gebäude als nicht mehr angemessen für eine Gebetsstätte und einen sozialen Treffpunkt empfunden.[3] Um 1994 unterbreitete der Vorstand den Mitglie-

2 Informationsblatt des Islamischen Arbeitnehmervereins, ca. 1998.
3 So ein Vorstandsmitglied des Vereins im Interview, August 1999.

dern erstmals den Vorschlag, den bestehenden Bau abzureißen und stattdessen eine kleinere Kuppelmoschee mit Minarett zu errichten. Während die Mehrheit der Mitglieder sich zunächst gegen einen Neubau aussprach, wurde 1996 ein solches Vorhaben von einer deutlichen Mehrheit akzeptiert (a.a.O.). Der Verein ließ von dem Architekten Mustafa Erkal, der mit dem Bau der Gladbecker Moschee eine Referenzarbeit abgeliefert hatte, einen Entwurf erarbeiten. Im Frühjahr 1996 stellte der Verein eine Bauvoranfrage bei der Stadt. Das ehemalige Lagergebäude, in dem sich die bisherige Moschee befand, sollte abgerissen und auf demselben Grundstück der Neubau errichtet werden. Mit dieser Bauvoranfrage sollte eine erste Debatte um den Moscheebau einsetzen. Um den nun sich allmählich manifestierenden Konflikt besser verstehen zu können, soll ein Blick sowohl auf die unmittelbare räumliche Umgebung der Moschee als auch auf den Entwurf für den Neubau geworfen werden. Danach wird der chronologische Faden wieder aufgegriffen.

Das Bauprojekt: Nähere Umgebung und Entwurf

Das Grundstück des Islamischen Vereins in der Roonstraße liegt in einem Randbereich der Lüner Kernstadt und rund einen Kilometer vom Stadtzentrum entfernt (Karte 10-1), an einer Seitenstraße der stark befahrenen Viktoriastraße (Bundesstraße 41); von der Einmündung in die Viktoriastraße bis zum Moschee-Grundstück sind es nur etwa 70 Meter. Dreigeschossige Mehrfamilienhäuser mit Mietwohnungen wurden an der betreffenden Einmündung errichtet (Abb. 10-1). Unmittelbar südlich des Moschee-Grundstücks befindet sich ein Gelände der Deutschen Bahn AG; die mehrgleisige Anlage entlang der Bahnstrecke von Oberhausen nach Hamm wird für Güterverkehr und Rangierfahrten genutzt. In der näheren Umgebung um das Grundstück zwischen der Viktoriastraße und den Bahnanlagen befinden sich neben Wohnhäusern auch gewerblich genutzte Räume. Für das Baugebiet existiert kein Bebauungsplan. Die Frage des baulichen Charakters der näheren Umgebung spielte im weiteren Verlauf des Konflikts eine Rolle, da die Bürgerinitiative, die sich später gegen den Moscheebau formierte, diesen vor Gericht mit baurechtlichen Argumenten verhindern wollte.

Der *Entwurf* von Architekt Mustafa Erkal sah einen zweigeschossigen Kuppelbau (Kuppeldurchmesser: 5,9 Meter) mit einem 29 Meter hohen Minarett vor (Abb. 10-1). Dabei orientierten sich die Gebäudehöhen im Entwurf an der baulichen Umgebung. Die Attika der Moschee (Höhe: 7,5 Meter) nahm ungefähr die Traufhöhe der benachbarten Wohnhäuser auf; die Höhe der Kuppel entsprach mit 15 Metern den Firsthöhen der Dächer des umgebenden Wohnhausbestandes. Im Erdgeschoss waren neben dem Gebetsraum für Männer (416 m²) im ursprünglichen Entwurf auch Büro- und Sitzungsräume, eine Bibliothek sowie ein Kinderhort und ein Lebensmittelladen (96 m²) vorgesehen. Im Obergeschoss befanden sich gemäß der Planung ein Gebetsraum für Frauen (124 m²), fünf Schulungsräume, ein großer Konferenzraum (342 m²), eine Teestube für Senioren (166 m²) sowie ein Raum für (männliche) Jugendliche (90m²) mit Billard. Außerdem sollte im Obergeschoss eine Wohnung für den Imam untergebracht werden.[4]

An den Raumgrößen sieht man übrigens, dass *Frauen* offenbar an den Planungen wenig berücksichtigt, geschweige denn beteiligt wurden. Wenn man diejenigen Flächen betrachtet, die den Angehörigen eines Geschlechts vorbehalten sind, ergibt sich folgendes Bild: Dem 124 m² großen Gebetsraum für Frauen stehen insgesamt 672 m² Fläche gegenüber, die für Männer reserviert sind, nämlich der Gebetsraum, die Teestube für (männliche) Senioren und der Raum für (männliche) Jugendliche.

Erste Positionierungen

Die Stadtverwaltung hielt den Bau am vorgesehenen Ort prinzipiell für genehmigungsfähig. Ein Hauptproblem stellte aber die Frage dar, ob der Islamische Verein genügend PKW-Stellplätze vorhalten könne. Nach der damaligen Auffassung der Stadtverwaltung waren hierzu 188 Stellplätze vonnöten. Bisher hatte der Verein Flächen der Deutschen Bahn angemietet und als Parkplatz genutzt; für einen einwandfreien Stellplatznachweis bei einem Neubau war aber gemäß der Auffassung des Baudezernats erforderlich, dass der Moscheeverein entweder entsprechende Flächen aufkaufe oder eine öffentliche Zusicherung (Baulast) für Grundstücke etwa der Bahn erreiche. Der Islamische Verein nahm deshalb Kontakte zur Deutschen Bahn auf, um über den Aufkauf der in Frage kommenden Stellplatzflächen zu verhandeln. Andere Auflagen des Baudezernats waren hingegen relativ einfach erfüllbar.[5]

Anfang 1997 wurde der geplante Neubau breiter in der Öffentlichkeit thematisiert, und einige der später relevanten Akteursgruppen äußerten und positionierten sich erstmals. Innerhalb der SPD, die im Lüner Stadtrat die Mehrheit sowie die Bürgermeisterin stellte, warben mehrere Politiker bei den eigenen Mitgliedern für das Bauvorhaben. Recht ausführlich griff die Lokalpresse eine Presseerklärung der SPD auf, in der über die Bauvoranfrage und ihre damalige Bewertung seitens des Baudezernats berichtet wurde:

„Die Planungen für den Bau einer Moschee an der Roonstraße sind überarbeitet worden und können genehmigt werden. Lediglich über die Anordnung der Parkplätze muß weiter verhandelt werden. Das teilte Baudezernent J* E* dem Vorstand des SPD-Ortsvereins Lünen-Stadt auf seiner Klausurtagung mit.
Die Parkplatzfrage sei noch nicht befriedigend gelöst, berichtete E*. Die 140 notwendigen Pkw-Stellplätze seien zu verstreut auf dem Gelände der Moschee angelegt. Dadurch könne es zu Komplikationen bei der An- und Abfahrt der Moschee-Besucher kommen. (...) Der Ruf des Muezzins ertönt nicht. (...) Der SPD-Vorstand nahm die derzeitigen Pläne – bis auf das Parkplatz-Vorhaben – zustimmend zur Kenntnis.“[6]

4 Daten zur Moschee nach den Entwurfszeichnungen des Architekten sowie Angaben der Stadt Lünen.

5 Ein Problem, das den Entwurf deutlich berührte, stellte die Lage des Minaretts dar. Ursprünglich sollte das Minarett auf der nördlichen Seite des Kuppelbaus errichtet werden; dies hätte aber Abstandsflächenregelungen gemäß der Auffassung der Stadtverwaltung verletzt; deshalb wurde das Minarett in der Planung etwas versetzt.

Nur wenige Tage später äußerte sich hierzu der Lüner CDU-Landtagsabgeordnete Klaus Stallmann. „Einspruch gegen Moschee-Plan“, titelten die Ruhr-Nachrichten:

„Stallmann widerspricht den Aussagen E*s, der erklärt hatte, die Moschee-Pläne seien genehmigungsreif. ‚Auch dies ist nicht zutreffend, da das Grundstück nach wie vor der Deutschen Bahn AG gehört und auch nicht verkauft worden ist‘, so Stallmann weiter. Nach seinen Informationen laufe noch eine Entbehrlichkeits-Prüfung bei der Deutschen Bahn, die sich noch etwa drei Monate hinziehen werde. (...) Der Landtagsabgeordnete geht (..) ‚nach wie vor davon aus, daß eine Genehmigung nach den bisher vorgelegten Unterlagen und der rechtlichen Situation in keiner Weise gegeben ist.‘“[7]

In der Diktion Stallmanns mag eine gewisse Distanz zu dem Moschee-Bau zu erkennen sein. Allerdings stellte Stallmann dem Artikel zufolge das Bauvorhaben oder den Entwurf nicht grundsätzlich in Frage; lediglich die Parkplatzproblematik wurde von ihm thematisiert und als möglicher Grund angeführt, die Genehmigung nicht zu erteilen.

Knapp zwei Monate später, im März 1997, befasste sich erstmals ein Stadtratsausschuss mit dem Bauvorhaben. Im Ausschuss für Stadtentwicklung wurden die Pläne und die Einschätzung des Baudezernats vorgestellt. Mit dem vorgesehenen Zukauf von Flächen von der Bahn AG zur Lösung der Parkplatzfrage schien die Genehmigung für alle Parteien im Stadtrat vertretbar. Auch die CDU hatte zu diesem Zeitpunkt keine Einwände gegen eine Genehmigung durch den Stadtdirektor. Ein gutes Jahr später sollte der CDU-Fraktionschef einräumen, damals „ohne kritische Anmerkung“ zugestimmt zu haben.[8]

In einem Pressebericht über die Ausschuss-Sitzung klang aber bereits manches von dem an, was im folgenden Jahr die öffentliche Diskussion bestimmen sollte. Zum einen wurden darin die Anlieger erwähnt, die „befürchten (..), daß es bei einem so großen Gebetshaus zu einem Parkchaos in und rund um die Roonstraße kommen werde“[9]. Zum anderen wurde deutlich, dass offenbar für viele deutsche Einwohner eine Moschee über die städtebaulichen und verkehrsbezogenen Fragen hinaus eine Art problematischen Mehrwert besaß. Die Tagespresse formulierte:

„Den Politikern fällt es nicht leicht, dem Bau der Moschee zuzustimmen. Ob genügend Parkplätze vorhanden sind und ob die Moschee städtebaulich in dieses Gebiet paßt, sind zwar wichtige Fragen, doch das eigentliche Problem ist ein anderes. Viele Bürger sind verunsichert, haben gar Angst. Dies wird durch die ständige Wiederholung von Vorurteilen geschürt. Verunsicherung und Ängste müssen aber ernst genommen

6 Sonntags-Kurier, 26.1.1997: „Moschee-Pläne reif zur Genehmigung“. Ähnlich die örtliche Tagespresse: Ruhr-Nachrichten (RN), 23.1.1997: „Moschee-Pläne sind genehmigungs-reif“; WAZ/ Westfälische Rundschau (WR), 30.1.1997: „Zu wenig Parkplätze vor Moschee in der City?“

7 RN Lünen, 27.1.1997: „Einspruch gegen Moschee-Plan“.

8 WAZ/WR Lünen, 28.8.98: „Moschee-Bau spaltet Nachbarschaft und die politischen Lager“.

9 RN, 20.3.1997: „Genügend Parkplätze vor geplanter Moschee“.

werden, damit sie abgebaut werden können. ‚Gesellschaftliche Probleme lassen sich nicht mit dem Bauordnungsrecht lösen', brachte es K* M* (CDU) auf den Punkt" (a.a.O.).

Nach dieser Sitzung des Stadtrats-Ausschusses war die Moschee für geraume Zeit kein Thema mehr in der öffentlichen Diskussion. Der Moschee-Verein verhandelte derweil mit der Bahn A.G. über den Kauf der benötigten Parkflächen. Anfang April 1998, also ein gutes Jahr nach der Vorstellung der Pläne im Ratsausschuss, stellte der Moscheeverein nach erfolgreichem Erwerb der Flächen den Bauantrag.

1.3 Die Hauptphase des Konflikts (1998)

Das Jahr 1998 begann für den Moscheeverein zunächst recht vielversprechend. Im Frühjahr gelang der Kauf der benötigten Parkflächen. Anfang April 1998 ging der Bauantrag bei der Stadtverwaltung ein. Zwei Wochen später wurden die Angrenzer und Nachbarn der Moschee von der Stadtverwaltung brieflich über den Bauantrag informiert. Ende April befasste sich der Ausschuss für Stadtentwicklung mit dem Bauvorhaben. Offenbar wurde auch damals noch der Moscheebau von allen Fraktionen zustimmend zur Kenntnis genommen. Die Lokalpresse berichtete zwar ergänzend, dass Anwohner für die Fastenzeiten des Ramadan Parkprobleme befürchteten – andere Argumente wurden jedoch nicht genannt.[10]

Dass sich der Islamische Verein um ein gutes Verhältnis zur deutschen Bevölkerung und einen Dialog mit seinen möglichen Kritikern bemühte, zeigte sich zum Beispiel an einer Informationsveranstaltung zum Moscheebau, zu der er für Anfang Juni einlud. Diese Information in den Räumlichkeiten der bisherigen Moschee fand nur eine relativ geringe Resonanz; neben Vertretern der Stadt und der Parteien waren nur acht „Nachbarn" sowie der katholische Dechant anwesend. Unter den Nachbarn befanden sich auch einige Mitglieder der Bürgerinitiative gegen den Moscheebau, die sich zum damaligen Zeitpunkt zu formieren und zu artikulieren begann. Bereits wenige Tage zuvor meldete die Tagespresse:

„Das Bauprojekt, für das es noch keine Genehmigung gibt, ist umstritten. Anwohner versuchen seit vier Jahren [sic!], den Bau zu verhindern. Sie befürchten zum einen Belästigungen durch großes Verkehrsaufkommen. Zum anderen haben sie Sorge, daß der Muezzin vom Turm ruft und sie dadurch gestört werden. ‚Der Ruf des Muezzins wird als sehr laut, disharmonisch, fremd und damit als sehr störend empfunden', heißt aus den Reihen der Bürger. Sie wollen ihr Nachbarschaftsrecht einklagen."[11]

Auch hier wird wieder die Bedeutung des „Ruf des Muezzins" erkennbar; die Vorstellung, von der Moschee könne der Gebetsruf öffentlich ausgerufen werden, verstärkte auch hier die ablehnende Haltung gegenüber dem Moscheebau.[12] Was

10 RN, 29.4.1998: „Bauantrag liegt jetzt vor: An der Roonstraße wird Moschee gebaut".
11 Lüner Anzeiger, 20.5.1998: „Noch Fragen zur Moschee?"

den Gebetsruf betrifft, so war Lünen zum damaligen Zeitpunkt bereits sensibilisiert: Dabei spielten nicht nur die äußerst heftigen Auseinandersetzungen eine Rolle, wie sie 1996/97 im fünfzig Kilometer entfernten Duisburg und fast zeitgleich, allerdings weitaus moderater, im nahegelegenen Dortmund verliefen. Auch in Lünen selbst gab es in den Jahren 1994/95 eine Diskussion um den Gebetsruf, als im Stadtteil Brambauer ein Moscheeverein den Wunsch äußerte, lautsprecherverstärkt zum Gebet rufen zu können.[13]

Die Bürger-Information: Die Eskalation

Anfang Juni 1998 lud der Stadtdirektor zu einer Bürgerinformation über das geplante Bauvorhaben ein; Vertreter der Stadtverwaltung und des islamischen Vereins sollten die Pläne vorstellen sowie Rede und Antwort stehen. Diese Bürgerinformation markierte eine deutliche Zäsur im Konfliktverlauf und ein eskalatorisches Moment. Erstmals artikulierten Gegner der Moschee öffentlich ihre Konfliktinteressen und ihre Haltung zu dem Bau. Befürworter wie Gegner der Moschee wurden dabei unmittelbar miteinander konfrontiert. Diese physisch-räumliche Nähe brachte aber keine positionale Annäherung, sondern zunächst eine deutliche Artikulation und anschließend eine spürbare Verschärfung der Positionsdifferenzen. Somit hatte diese Bürgerinformation einen ganz anderen Charakter als jene Bürgerversammlung, die im Gladbecker Konflikt der Genehmigung des Moscheebaus vorausging. Doch zunächst zum Ablauf der Informationsveranstaltung in Lünen selbst: Rund 350 Zuhörer, ungefähr zur Hälfte Deutsche und Türken, kamen an dem Frühsommerabend in die Aula der Geschwister-Scholl-Gesamtschule. Deren Rektor hatte die Aufgabe der Moderation übernommen. Auf dem Podium saßen mehrere Vertreter der Stadtverwaltung, des Islamischen Vereins mitsamt dem Architekten sowie der beiden örtlichen Kirchengemeinden. Zwischen den einzelnen Vorträgen gab es Gelegenheit zu Diskussion und Rückfragen. Während der „emotionsgeladenen Veranstaltung" „schlugen die Wogen", der Presse zufolge, mitunter „recht hoch."[14] Der Architekt erläuterte das Bauvorhaben. Ein Anwesender berichtete:

„Und ich erinnere mich noch sehr gut daran, als sozusagen ein Aufschrei der Gegner durch den Raum ging, als die Silhouette der Moschee auf der Zeichnung dargestellt wurde, an die Leinwand geworfen wurde mit einem Tageslichtschreiber, und erkennbar war im Schema, wie groß die Moschee wird im Verhältnis zu der Nachbarschaft, zu den Nachbargebäuden" (Interview Lünen, August 1999).

12 Neben der Fremdheit des Gebetsrufs und abgesehen von islambezogenen Motiven, dürfte viele Bürger wohl die von ihnen vermutete Lautstärke des Gebetsrufs stören: Offensichtlich wird vielfach davon ausgegangen, dass der Gebetsruf, ähnlich wie Kirchenglocken, ganze Stadtteile beschallt. Dort, wo der Gebetsruf in Deutschland öffentlich ausgeübt wird, ist er allerdings erheblich leiser als das kirchliche Glockenläuten.

13 Im Dezember 1995 konnte nach mehrmaligem „Proberufen" hierzu eine Vereinbarung zwischen dem Stadtdirektor und dem betreffenden Moscheeverein in Lünen-Brambauer geschlossen werden, derzufolge der Moscheeverein zum Freitagsgebet (außer am Karfreitag) mit einer

Der Presse zufolge kam es immer wieder zu „heißen Wortgefechten zwischen Anwohnern und türkischen Mitbürgern“[15]. Von den deutschen Besuchern wurden in der emotional aufgeladenen Debatte eine ganze Reihe recht unterschiedlicher Einwände gegen die Moschee vorgebracht, wie die folgende Übersicht, die auf die Presseberichterstattung zurückgreift, zeigt:

- Ein Anwohner erklärte: „Ich fühle mich durch den Bau der Moschee bedrängt. Wir verlieren unsere Nachbarn und der Grundstückspreis sinkt“.[16]
- Eine Teilnehmerin sagte, der Bau sei „zu protzig und passe nicht in das Stadtbild“ (a.a.O.).
- Im Laufe der Veranstaltung geriet immer mehr die „Parkplatzproblematik“ in den Mittelpunkt. Die geplanten Parkplätze würden insbesondere an Gebets- und Feiertagen nicht ausreichen, so mehrere Kritiker.[17]
- Allerdings wurden an jenem Abend auch Positionen seitens verschiedener Kritiker bezogen, die über städtebauliche und ähnliche Fragen deutlich hinausgingen. So wurde offenbar der Stadtverwaltung eine „antideutsche Politik“, die „Zerstörung des deutschen Identitätsbedürfnisses“ und eine Ghetto-Förderung vorgeworfen.[18]

Der Informations-Abend hatte seitens der Initiatoren auch das Ziel verfolgt, neben der reinen Information auch für eine Akzeptanz des Bauvorhabens zu werben: Der Moscheeverein erklärte an dem Abend, dass er nicht öffentlich zum Gebet rufen werde, in der Hoffnung, damit einiger Kritik den Wind aus den Segeln zu nehmen. Die Stadtverwaltung nahm unter anderem zu Fragen der baurechtlichen Zulässigkeit, des Städtebaus und der Verkehrsproblematik Stellung. Die beiden anwesenden Pfarrer warben in einem gewissen Umfang dafür, einen differenzierenden Blick auf den Islam zu werfen und mit den eigenen Ängsten in Bezug auf die Moschee umzugehen.[19] Zunächst erreichte der Informations-Abend aber genau das Gegenteil dessen, was sich die Initiatoren ursprünglich erhofft hatten: Der Konflikt eskalierte erkennbar, und die Gruppe der Moschee-Gegner, die sich gerade formiert hatte, bekam ein Forum und neuen Zulauf.

War somit die Durchführung der Bürger-Information aus Sicht der Stadtpolitik bzw. der Mehrheitsfraktion, im Rückblick, trotzdem sinnvoll? Oder hätte man aus ihrer Sicht besser auf die Information verzichten sollen? Auf diese Frage antwortete mir der Lüner Bundestagsabgeordnete Dieter Wiefelspütz:

„Ja, das kann schon sein, dass der Widerstand sogar durch solch eine Veranstaltung zusätzlich mobilisiert wird, weil man sozusagen auch ein Forum geschaffen hat.

festgesetzten maximalen Lautstärke rufen kann. Die Stadt hatte den Kompromiss auch mit einer Diskussionsveranstaltung im Stadtteil vorbereitet.

14 WAZ/WR Lünen, 11.6.1998: „Moschee stößt auch auf Kritik“.

15 Lüner Anzeiger, 13.6.1998: „Moschee stößt bei Anwohnern auf Kritik“.

16 Zitiert nach: WAZ/WR Lünen, 11.6.1998: „Moschee-Plan: Anwohner sehr skeptisch“.

17 Vgl. u.a. WAZ/WR. 11.6.1998.

18 Vgl. WAZ/WR, 7.7.1998, Leserbrief: „Gift für ein friedliches Miteinander“. – In der eigentlichen Presseberichterstattung wurden solche ethnisch-kulturellen Kritikpunkte ausgeklammert.

19 Interview Lünen, August 1999

Trotzdem bin ich der Auffassung, dass die Stadt die Pflicht hat, die Bürgerschaft aufzuklären über Vorhaben, die wichtige Teile unserer Bürgerschaft besonders interessieren, vielleicht auch von ihnen abgelehnt wird. Also dazu gibt es keine Alternative, denke ich“ (Interview, August 1999).

In dieser Auffassung spiegelt sich im wesentlichen eine *normorientierte* (oder legalistisch-verfahrensorientierte) Haltung wider, und keine zweckrationale, der es um die möglichst reibungslose Verfolgung eines gesteckten Zieles (hier: die Realisierung des Moscheebaus) ginge.

Die Formierung der Interessengemeinschaft

Schon vor der Bürgerinformation hatte sich ein Kreis aus Lüner Bürgern gefunden, der die Errichtung der Moschee zumindest nicht widerspruchslos hinnehmen wollte. Initiatorin dieses Kreises war eine Lüner Bürgerin, die im Juli 1998 erklärte, sie kämpfe schon seit 1993 [sic!] gegen die Moschee. Allerdings hatte sich dieser Kreis erst kurz vor der Bürgerversammlung formiert und bekam in ihrem Gefolge neuen Zulauf. Diese Bürgerinitiative, die sich später „Interessengemeinschaft Lünener Bürger“[20] nennen sollte, setzte sich vor allem aus Personen zusammen, die in der näheren oder weiteren Umgebung der Moschee wohnen. Insofern konnte zumindest ein großer Teil von ihnen eine räumliche Betroffenheit geltend machen, in dem Sinn, dass sie sich zum Beispiel belästigt fühlten durch den Parkverkehr, der durch die Moschee hervorgerufen wird.

Mit dem Konfliktmittel Unterschriftensammlung, die sowohl im angrenzenden Wohnquartier („von Haustür zu Haustür“), als auch in der Lüner Fußgängerzone durchgeführt wurde, brachte diese Bürgerinitiative ihre ablehnende Haltung zum Ausdruck. Die Blätter zur Unterschriftensammlung waren überschrieben mit dem Satz:

„Wir Lüner Bürger wollen ‚keine Moschee‘ in Lünen“.

Den Blättern fehlten jegliche weiteren inhaltlichen Erläuterungen, Einschränkungen oder Zusätze, so dass man davon ausgehen muss, dass die Interessengemeinschaft zum damaligen Zeitpunkt kompromisslos jedweden (repräsentativen) Moscheeneubau in Lünen verhindern wollte. Der Konflikt erschien damit zu diesem Zeitpunkt als ein sogenannter *unteilbarer Konflikt* (vgl. Kap. 6.1.2). In einer späteren Konfliktphase wurde diese Forderung relativiert, als man sich in der Öffentlichkeit mit einer deutlichen *Verkleinerung* der Moschee zufrieden erklärte, was zumindest auf den ersten Blick einem sogenannten teilbaren Konflikt des „Mehr-oder-Weniger“ entspricht. Insgesamt über 800 Unterschriften von „Lüner Bürgern aus dem ganzen Stadtgebiet“[21] wurden Anfang Juli der Stadtverwaltung unter Anwesenheit der Lokalpresse übergeben. „In einem gut einstündigen Gespräch

20 Die Verwendung der eher unüblichen sprachlichen Form „Lünener“ statt des kürzeren „Lüner“ geht offensichtlich auf den späteren Sprecher der Initiative, einen pensionierten Schulleiter, zurück.

21 RN Lünen 7.7.1998: „Redmann: Ruhe bewahren“.

tauschten sich“ Vertreter der Stadt und der Bürgerinitiative aus, „näherten sich aber nicht an“, formulierte die Presse.[22] Die Vertreterin der Interessengemeinschaft äußerte verkehrsbezogene Einwände und vertrat die Auffassung, früher oder später werde vom Minarett der Muezzin-Ruf erschallen. Zudem spielte sie auf einen angeblich politischen Charakter des Moscheevereins an: „Was glauben Sie, da wird Politik gemacht; das ist doch klar.“ Schließlich erfuhr der Toleranzgedanke bei ihr eine Umkehrung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft: „Von uns wird ständig Toleranz gefordert: Nein, die türkische Gemeinde soll tolerant sein und auf den Bau verzichten.“ Die Vertreter der Stadt verwiesen darauf, dass der Bauantrag „ausschließlich sachlich entschieden werde“ und betonten die Bedeutung des Verfassungsrechts auf Religionsfreiheit.[23]

Reaktionen des Islamischen Vereins

Der Islamische Verein erfuhr von der heftigen Reaktionen der Anwohner aus der *Presse* und war dementsprechend überrascht. Aus seiner Sicht hatte man sich bisher um ein gutes Verhältnis zu den Nachbarn bemüht: durch „Tage der offenen Tür“ oder zum Beispiel durch die Abstellung von Parkordnern während der stark frequentierten Gebete im Ramadan. Mitglieder des Moscheevereins spielten kurze Zeit lang mit dem Gedanken, eine *eigene* Unterschriftensammlung *pro* Moschee zu starten, wovon man, auch nach Empfehlung von Seiten der Stadtverwaltung, wieder Abstand nahm.[24] Statt zu diesem polarisierenden Konfliktmittel entschloss sich der Islamische Verein auf Anregung der Verwaltung und der örtlichen SPD, der interessierten Öffentlichkeit und den Anwohnern eine gemeinsame Besichtigungsfahrt zur Gladbecker Moschee anzubieten. Der Verein und die ihn unterstützenden Konfliktparteien setzten also auf Information und Aufklärung. Die Gladbecker Moschee bot sich aus drei Gründen für eine solche Besichtigungsfahrt an. Erstens wegen ihrer räumlichen Nähe, zweitens wegen der allgemeinen Akzeptanz, mit der man der damals gerade erst eröffneten Moschee in der Gladbecker städtischen Öffentlichkeit begegnete. Drittens wurden beide Moscheen von demselben Architekten entworfen, wobei sich jedoch die beiden Entwürfe im Stil merklich unterscheiden.

An der Besichtigungsfahrt nahmen 25 Personen teil, darunter, laut Zeitungsbericht, immerhin 16 „Nachbarn“. Die Presse zog eine recht positive Bilanz: „Besichtigung zerstreute Vorbehalte gegen Moschee“, titelte die WAZ:

„Nach der Besichtigung standen Vertreter der Gladbecker Moschee den Besuchern Rede und Antwort. ‚Wir waren froh zu erfahren, daß beide Moscheen dem DITIB angehören‘, sagte eine Nachbarin. Dieser Verband wird von der türkischen Regierung koordiniert und gilt als relativ weltoffen. Auch sei das Gebäude nicht so auffallend bunt gewesen wie befürchtet, sondern dezent grau und an die Umgebung angepaßt. Ihr

22 WAZ/WR Lünen, 7.7.1998: „800 Unterschriften gegen die geplante Moschee überreicht“.
23 WAZ/WR Lünen, 7.7.1998: „Gespräch über Moschee drehte sich im Kreis“.
24 Interview mit einem Vertreter des Moscheevereins, August 1999.

Mann lobte die offene Atmosphäre bei der Informationstour: Auf der Hinfahrt herrschte distanziertes Schweigen. Später wurde diskutiert und auch unbequeme Fragen gestellt."[25]

Einige Tage nach der Übergabe der Unterschriften der Interessengemeinschaft versuchte der Islamische Verein, noch einmal über eine Presseerklärung für seine Position zu werben. Er betonte darin, dass eine Moschee am vorgesehenen Standort bereits seit langem existiere; also nur ein Gebäude, eine „Ruine", durch einen Neubau ersetzt werde. Das Minarett werde „nur symbolisch erbaut", und nicht, um von dort zum Gebet zu rufen. Auch bekräftigte der Verein seinen Willen zum Dialog mit der deutschen/nicht-muslimischen Bevölkerung. In der Tagespresse wurde die Presseerklärung diesmal aufgegriffen und berücksichtigt.[26]

Die (Neu-)Positionierung der CDU

In den zurückliegenden Sitzungen des Stadtrats und seiner Ausschüsse hatte die CDU, bei allen Bedenken im Detail, keine grundsätzliche Kritik am geplanten Neubau der Moschee geübt. Dies änderte sich im Juni 1998, unter dem Eindruck der damals laufenden Unterschriftensammlung der Bürgerinitiative und der Proteste während der Bürgerinformation.

„Lüner CDU-Fraktion gegen geplanten Moschee-Neubau", titelte Ende Juni ein lokales Wochenblatt. Die von den Anwohnern nach außen hin problematisierte Verkehrs- und Parksituation wurde in dem dazugehörigen Artikel als „nicht hinnehmbar" bezeichnet, dieser Aspekt aber eher am Rande thematisiert. Stattdessen wurde insbesondere auf die angebliche „Gefahr einer Ghettobildung" im Umfeld der Moschee eingegangen:

„Die Dominanz dieses Moschee-Neubaus in diesem Quartier ist aus Sicht der CDU für die weitere Stadtentwicklung und die Integration türkischer Mitbürger nicht dienlich. Die Erfahrungen aus anderen Städten haben eindeutig gezeigt, daß im Umfeld eines Moscheegebäudes eine Konzentration türkischer Mitbürger stattfindet und somit die Gefahr einer Ghetto-Bildung gegeben ist."[27]

In dem Resolutions-Entwurf der CDU-Fraktion für die Stadtratssitzung, die sich im August mit dem Bauvorhaben befassen sollte, hieß es:

„Der Rat der Stadt Lünen hat Verständnis für die große Zahl Lüner Bürgerinnen und Bürger, die mit Sorge auf den geplanten Bau der Moschee in der Roonstraße mit

25 WAZ/WR Lünen, 22.6.1998: „Besichtigung zerstreute Vorbehalte gegen Moschee".

26 Presseerklärung des Islamischen Vereins vom 10.7.1998; vgl. RN Lünen, 11.7.1998: „Minarett wird nur symbolisch erbaut", und „Islamischer Verein setzt auf Dialog"; sowie WAZ Lünen, 11.7.1998: „Islamischer Verein spricht sich für eine friedliche Lösung aus".

27 Sonntags-Kurier, 28.6.1998. - Die Passage findet sich weitgehend wörtlich auch im Resolutions-Entwurf vom 14.8.1998 der CDU-Fraktion zur maßgeblichen Stadtratssitzung. Unklar bleibt, aus welchen Städten die CDU die „Erfahrungen" der Ghetto-Bildung im Umfeld von Moscheegebäuden

ihrem ca. 30 m hohen Minarett sehen. Der Rat ist davon überzeugt, daß weitaus mehr Menschen als die, die ihren Protest schriftlich fixiert haben, den geplanten Bau entschieden ablehnen."[28]

In dem Resolutions-Entwurf werden die Mitglieder des Moschee-Vereins aufgefordert, „von ihrem Bauvorhaben in der geplanten Größe, Art und Nutzung im Hinblick auf ein friedliches Nachbarschaftsverhältnis (...) Abstand zu nehmen" und auf das Minarett und die Koranschule zu verzichten. Die CDU übernahm im Prinzip die Argumentationsfigur der Bürgerinitiative, wenn sie nun an die Toleranz seitens des Islamischen Vereins, also die Angehörigen der Minderheitsgesellschaft, appellierte und den Verein aufforderte, sein Vorhaben „von Standort, Art und Größe überdenken (...), um den inneren Frieden, den es in Lünen noch gibt, nicht zu gefährden" (a.a.O.).

Die weitere Entwicklung bis Anfang August 1998

Spätestens durch die Festlegung der CDU war Ende Juni der Moscheeneubau zum kontrovers in der Öffentlichkeit diskutierten Politikum geworden. So kritisierte ein Lüner SPD-Politiker Anfang Juli die CDU-Position in einer Stellungnahme als „beschämend": Der Beschluss passe in die Gesamtpolitik der CDU, die von vermeintlicher Integration rede, aber durch ihr Handeln genau das Gegenteil bewirke. Erfahrungen in anderen Städten hätten vielmehr gezeigt, daß „ein solcher Moschee-Neubau zu einem dauerhaften Dialog zwischen deutschen und ausländischen Mitbürgern führen kann". Auch sei der Beschluss der CDU sachlich unbegründet, da sich für die verkehrs- und Parksituation vernünftige Lösungen finden ließen und wegen der „peripheren Lage" eine Ghetto-Bildung kaum wahrscheinlich sei.[29]

Eine ganze Reihe von *Leserbriefen,* pro wie kontra Moschee, wurde in diesen Wochen bis zur Ratssitzung und darüber hinaus in der Lokalpresse veröffentlicht. Einige der öffentlichen Befürworter der Moschee, so SPD-Politiker und Leserbriefschreiber, erhielten wegen ihrer Positionierung zahlreiche Schmähbriefe und vereinzelt sogar Morddrohungen. Politikerinnen der Grünen sahen sich später angesichts von Gewaltandrohungen sogar genötigt, Polizeischutz anzufordern.[30] Dies macht deutlich, welch hohe, stellenweise in irrationale Bereiche abdriftende Emotionalisierung sich in ethnisch-kulturellen Konflikten und speziell auch in religionsbezogenen, moscheebezogenen Konflikten ereignen kann.

bezogen haben will. Eine Klärung hierzu konnte in einem Interview mit einem Vertreter der CDU nicht erzielt werden, so dass man annehmen kann, dass es sich hierbei weniger um eine *Erfahrung*, als vielmehr um eine *Vermutung* oder *Unterstellung* handelt.

28 Resolutionsentwurf der CDU-Fraktion; vgl. auch WAZ Lünen, 18.8.1998: „CDU: Rat soll Resolution gegen große Moschee verabschieden".

29 Stellungnahme eines lokalen SPD-Politikers, zitiert nach: WAZ/WR Lünen, 2.7.1998: „Moschee: ‚CDU-Beschluß beschämend'".

30 WAZ/WR Lünen, 18.7.1998: „Moschee-Streit gipfelt jetzt in Drohungen"; RN Lünen, 4.9.1998: „Polizeischutz mußte angefordert werden".

Die *Stadtverwaltung* ging auch nach dem Einsetzen der Proteste weiter von der Genehmigungsfähigkeit des Neubaus aus. Nach dem Aufkommen der Proteste wurde das Genehmigungsverfahren mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, zumal die Gegner schon im Juli die Absicht äußerten, Klage gegen eine Genehmigung zu erheben.[31] Deshalb wurde seitens des Stadtplanungsamtes eine Nutzungskartierung der Bauplatzumgebung vorgenommen, um die eigene Auffassung belegen zu können, dass dessen Umgebung den Charakter eines Mischgebiets und nicht den eines reinen Wohngebiets habe, und die Moschee deshalb baurechtlich prinzipiell zulässig sei.

Im August 1998 steuerte der Konflikt erkennbar auf einen eskalatorischen Höhepunkt zu, wobei die Zunahme der Dynamik im wesentlichen durch zwei sich abzeichnende Ereignisse bedingt wurde. Zum einen war nach der Auffassung der Verwaltungsspitze der Bau genehmigungsfähig, und diese Genehmigung stand, wie auf einem Pressegespräch mitgeteilt wurde „unmittelbar bevor".[32] Zum anderen sollte sich nach dem Willen beider großen Ratsfraktionen der Stadtrat in seiner Sitzung Ende August mit dem Thema befassen. Zwar war auch der *CDU-Führung* „klar, daß eine Genehmigung [der Moschee] nach geltendem Recht wohl erteilt werden müsse" – unabhängig von irgendwelchen Ratsbeschlüssen.[33] Mit einer Diskussion wollte man aber, so die CDU, den Islamischen Verein zum Überdenken seiner Pläne bringen.

Auch die *SPD-Spitze* wollte bei diesem „wichtigen Thema"[34] eine Diskussion im Rat. Sie forderte die Verwaltung öffentlich auf, mit der bereits öffentlich angekündigten[35] Erteilung der Baugenehmigung die Ratssitzung abzuwarten und nicht bereits zuvor die Genehmigung zu erteilen – aus „Gründen des Stils und des Respekts" vor dem Stadtparlament als „Forum der Lüner Bürgerschaft", auch wenn eine solche Debatte wehtue und schmerzhaft sei.[36] Gleichzeitig verdeutlichte der SPD-Vorstand seine Position im Konflikt:

- Das Grundgesetz verbürge die Religionsfreiheit auch für „nichtchristliche Kirchen".
- Die SPD wende sich gegen jede Art von politischem wie religiösem Fundamentalismus, aber auch gegen unzulässige Verallgemeinerungen wie „Islam gleich Fundamentalismus". Dies sei die „Diffamierung einer großen Weltreligion". Zudem gebe es bei dem örtlichen Islamischen Verein keine Ansätze von Fundamentalismus.
- Es sei klug vom Islamischen Verein, dass er auf den öffentlichen Muezzin-Ruf verzichtet habe. Ohnehin habe man den Eindruck, dass dieser bereit sei, sich zu öffnen und auf die Nachbarn zuzugehen.

31 WAZ/WR Lünen, 7.7.1998: „Moschee-Anrainer drohen bereits mit Klagen".
32 RN, 11.8.1998: „Moschee-Bau steht kurz vor Genehmigung".
33 So der Fraktionsvorsitzende der Lüner CDU, wiedergegeben in: RN Lünen, 12.8.1998: „Genehmigung nicht vor Ratssitzung".
34 WAZ/WR Lünen, 14.8.1998: „Respekt in Moschee-Debatte wahren".
35 WAZ/WR Lünen, 11.8.1998: „Stadtverwaltung wird den Bau der Moschee genehmigen müssen".
36 So D. Wiefelspütz, zitiert nach: RN Lünen, 14.8.1998: „SPD will Debatte im Rat".

- Der Antrag auf Genehmigung sei, unberührt von der Ratsdiskussion, „ausschließlich nach Recht und Gesetz“ zu behandeln, wobei man den Eindruck habe, dass die Verwaltung dies „mit Sorgfalt und Kompetenz“[37] tue. Die verkehrsbezogenen und nachbarschaftlichen Probleme müssten berücksichtigt werden.

Der „Bürger-Ausschuss“

Innerhalb der drei Wochen vor der Stadtratssitzung überschlugen sich die Ereignisse. Die Stadtverwaltung hatte die Konfliktparteien Bürgerinitiative und Islamischer Verein zuvor darüber informiert, dass in der Sitzung des Ratsausschusses für Bürgerangelegenheiten das „Bürger-Begehren“, das in der Unterschriftensammlung zum Ausdruck kam, behandelt werden sollte. Insbesondere die Anwohnerinitiative wusste diese Ausschusssitzung am 12. August als Forum zu nutzen, wie auch aus der Berichterstattung der Lokalpresse hervorgeht: „Rund 70 Anwohner verfolgten die Sitzung von der Zuschauer-Tribüne, an der ein Transparent ihrer Haltung Ausdruck gab: ‚Lünener Bürger gegen islamisches Zentrum‘“.[38] Den beiden Konfliktparteien wurde zu Beginn der Sitzung Gelegenheit gegeben, ihre jeweilige Sicht vorzutragen. Für die muslimische Seite sprach der Vorsitzende des Ausländerbeirats, für die Moschee-Gegner der Sprecher der Interessengemeinschaft, ein pensionierter Schulleiter. Was auf den ersten Blick nach einem fairen Verfahren aussah – beide zentralen Konfliktparteien bekamen Rederecht – sollte im konkreten Fall die Bürgerinitiative begünstigen, deren Sprecher als ehemaliger Schulleiter sein Anliegen rhetorisch sehr viel gewandter vertreten konnte als der Vertreter des Moscheevereins, der als Arbeiter und Angehöriger der ersten Migrantengeneration nach Deutschland kam. Auch an diesem Punkt zeigte sich, dass sich mangelnde Sprachkenntnisse der Vertreter von Migrantenorganisationen nachteilig auswirken können, wenn es darum geht, eigene Positionen in der Gesamtgesellschaft zu vertreten. Hier sind Migrantenorganisationen immer noch strukturell benachteiligt.

Der Sprecher der Initiative erklärte, dass die Initiative den Bau nicht grundsätzlich ablehne, sondern dessen „Größe“[39] – in Abkehr von der ursprünglichen Haltung der Bürgerinitiative, die zunächst jedwede Moschee überhaupt abgelehnt hatte. Die Tagespresse fasste seinen Redebeitrag zusammen:

„‚Wir sind nicht gegen eine Moschee als solche, sondern gegen eine zentrale Einrichtung mit Koran-Schulungsräumen, Kinderhort und Werkstatt.‘ Ein ‚Wallfahrtsort‘ dieser Art gehöre nicht in ein Wohngebiet. Er fordere eine ‚Neuplanung in angemessener Größe‘.“[40]

37 WAZ/WR Lünen, 14.8.1998: „‚Respekt in Moschee-Debatte wahren‘“.
38 WAZ/WR Lünen, 13.8.1998: „Rat diskutiert Moschee-Bau Ende August“.
39 Vgl. auch WAZ/WR, 14.8.1998.
40 WAZ/WR, 13.8.1998.

Vor der Ratssitzung

Nach der Sitzung des Bürgerausschusses stellten sowohl die CDU als auch die SPD ihre Resolutions-Entwürfe für die bevorstehende Stadtratssitzung vor – mit den bereits bekannten Argumenten. Die Grünen erklärten am 20.8. ihre Zustimmung zum Moscheebau.[41] Wenige Tage vor der Stadtratssitzung überraschte der Islamische Verein mit einer Pressemitteilung die Lüner Öffentlichkeit. Die Moschee werde nur in einer abgespeckten Form errichtet:

„Die Beratung des wirklich dringenden Raumbedarfs ergab, daß auf die komplette 1. Etage verzichtet werden kann, in der u.a. Schulungsräume vorgesehen waren. (...) Die Höhe des Minaretts werden wir auf 25 m statt 30 m begrenzen. Wir sind froh, daß wir dadurch auf Bedenken Rücksicht nehmen können, die von manchen Lüner Bürger geäußert worden sind, auch wenn für die Entscheidung vor allem andere Gründe eine Rolle gespielt haben. (...) Es wird bei uns auch keine Koranschule (..) geben, sondern nur (..) Religionsunterricht am Wochenende durch unseren an einer theologischen Hochschule in der Türkei ausgebildeten Religionslehrer.“[42]

Dieser Presseerklärung gingen Gespräche des Islamischen Vereins mit der Stadtverwaltung voraus, in denen die Stadt eine gewisse Reduzierung des Bauprojekts zu erreichen suchte.[43] Für den Vereinsvorstand haben bei der Zustimmung zu einer Verkleinerung neben dem Motiv, den Nachbarn entgegenzukommen und den Konflikt zu entschärfen, auch finanzielle Gesichtspunkte eine Rolle gespielt. Die Stadtverwaltung verfolgte mit dem Verhandlungen im unmittelbaren Vorfeld der Ratssitzung ebenfalls das Ziel, den Konflikt zu managen und die Akzeptanz für das Vorhaben zu erhöhen. Und tatsächlich schien diese Strategie zunächst aufzugehen: „Moschee-Bau: Streit scheint nun beigelegt“ titelte tags darauf die Lokalpresse. Der Autor des Artikels griff nun selbst in das Geschehen ein, indem er dem Sprecher der Bürgerinitiative die Presseerklärung vorlegte und ihn dazu befragte:

„Überaus positiv reagierte auch H* V*, Sprecher der Interessengemeinschaft (...) Als unsere Redaktion ihm gestern den Inhalt der Pressemitteilung übermittelt hatte, äußerte sich H* V* spontan so: ‚Das ist wirklich eine gute Nachricht. Wenn das alles umgesetzt wird, wäre unser Protest vom Tisch.‘“[44]

Doch der Sprecher der Initiative hatte sich hier voreilig festgelegt, denn im Umfeld der Ratssitzung wurde deutlich, dass diese Reduzierung den übrigen Initiativenmitgliedern nicht weit genug ging. Die emotionale Zuspitzung vor der Ratssitzung wurde nicht zuletzt in den Leserbriefen deutlich, die in den Tagen zuvor, pro wie kontra Moschee, in der Lokalpresse veröffentlicht wurden.[45]

41 WAZ/WR, 21.8.1998: „Grüne: Wunsch nach Moschee ist verständlich“.

42 Pressemitteilung des Islamischen Arbeitnehmer Verein in Lünen e.V. vom 25.8.1998.

43 Protokoll der Stadtratssitzung vom 27.8.1998.

44 WAZ/WR Lünen, 26.8.1998 (Thorsten Garber): „Moschee-Bau: Streit scheint nun beigelegt“; vgl. auch RN Lünen, 26.8.1998: „Moslems verzichten auf 300 qm Raum“.

Die Ratssitzung Ende August

Die Sitzung des Stadtrats Ende August stellte einen absehbaren Höhepunkt in der Konfliktdynamik dar, auf den seit Wochen die relevanten Akteure ihre Handlungen hin fokussierten – obwohl nach der, auch von der CDU akzeptierten Rechtsauffassung dem Stadtrat überhaupt keine Entscheidungskompetenz in Sachen Baugenehmigung zufiel. Wie Konflikte um Moscheen Teile der Bevölkerung einer Stadt emotionalisieren können, zeigte sich auch an dem ungewöhnlich hohen Zuschauerinteresse an dieser Sitzung:

„Angespannt war die Atmosphäre schon vor Beginn der Sitzung: Vor dem Rathaus war die Polizei aufgefahren, im Rathaus drängten weit über 100 Zuschauer zum Saal. 70 von ihnen wurden mit einer Platzkarte auf die Bühne gelassen, die anderen verfolgten – auf Stühlen im Vorraum – über die Außenanlage den Verlauf. ‚So einen Andrang hat es bisher noch bei keiner Ratssitzung gegeben', sagte Stadtsprecher R* U*. (...) Während der hitzigen Diskussion der Ratsvertreter wurden von der Tribüne immer wieder Zwischenrufe von aufgebrachten Anwohnern laut, die Bürgermeisterin Christina Dörr-Schmidt mehrmals zur Ruhe ermahnte. Nach rund 90minütigem Wortgefecht – vor allem zwischen M* S* (SPD) und Vertretern der CDU-Fraktion – wurde schließlich abgestimmt."[46]

Der Resolutions-Entwurf der CDU wurde mit der Mehrheit aus SPD und Grünen abgelehnt; stattdessen wurde der Resolutions-Entwurf der SPD mit Unterstützung der Grünen angenommen. Eine überraschende Wende brachte die Ratssitzung dann aber doch:

„Nach der Ratssitzung kam es zumindest zu einer Annäherung zwischen den direkt Betroffenen: H* V* von der Interessengemeinschaft der Gegner und E* C* vom islamischen Verein vereinbarten per Handschlag, sich in der nächsten Woche zu treffen, um über die Baupläne zu sprechen" (a.a.O).

Die Deeskalationsstrategie des Moschee-Vereins zeigte hiermit einen gewissen Erfolg, der die Gegner auch unter einen moralischen Zugzwang setzte; diese konnten sich dem Verhandlungsangebot nicht ohne weiteres entziehen. Andererseits zeigt die (formale) Bereitschaft zum Gespräch, dass bei allen Gegensätzen der menschliche Graben zwischen den *Vertretern* der beiden hauptsächlichen Konfliktparteien nicht so vertieft war, dass ein Gespräch unmöglich erschien. Ob dies für die Gesamtheit der von ihnen repräsentierten Gruppen ebenfalls galt, muss an dieser Stelle offen bleiben.

45 Vgl. z.B. die fremdenfeindliche Stellungnahme des Vorsitzenden der CDU Lünen-Süd, zitiert nach Kap. 10.2.6.

46 WAZ/WR Lünen, 28.8.1998 (Autor: Thorsten Garber): „Ratsmehrheit stimmte für den Moschee-Bau – Proteste und Applaus".

Verhandlungen ohne Mediator...

Wie in der Ratssitzung bereits vom Stadtdirektor angekündigt, wurde wenige Tage später die Baugenehmigung erteilt. Die Interessengemeinschaft der Gegner war übereingekommen, Widerspruch gegen die Genehmigung einzulegen. Die Bürgerinitiative hatte sich juristisch beraten lassen und musste davon ausgehen, dass sie auf dem Klageweg kaum die Moschee als solche verhindern, sondern vermutlich lediglich eine Größenreduzierung erreichen könne.

Anfang September kam es zu den vereinbarten Treffen zwischen den Vertretern von Bürgerinitiative und Islamischem Verein; mit mehrköpfigen Delegationen saßen sich hier die Hauptkonfliktgegner zum ersten Mal gegenüber. Während des ersten Treffens stellte der Architekt die geänderten Baupläne vor, aber die Reduzierung ging den Gegnern offenbar nicht weit genug. Sie verlangten, so ein Teilnehmer, den Bau einer Moschee ohne Kuppel und Minarett; ihre Größenvorschläge hätten möglicherweise sogar eine Verschlechterung für den Islamischen Verein im Vergleich zum Status quo bedeutet. Bei diesen Treffen ging es, einem Teilnehmer zufolge, nicht immer nur mit „Samthandschuhen (...), sondern auch mit härteren Bandagen“[47] zu. Bezeichnend und im Sinne einer konstruktiven Konfliktbearbeitung zu bedauern ist, dass keine dritte Partei, also ein Moderator oder Mediator zugegen war. Dies hätte möglicherweise, wenn auch nicht zwingend, den Konflikt in konstruktivere Bahnen gelenkt.[48] Die Gespräche und direkten Kontakte brachten jedoch keine fruchtbaren Ergebnisse. Es scheint so, als hätte der direkte Kontakt durch den unmittelbaren Austausch von „Feindseligkeiten“ auf der verbalen wie nonverbalen Ebene die bestehenden Ressentiments eher noch vertieft.[49] Und pikanterweise sollte im September eine Mitgliederversammlung des Moscheevereins den bereits veröffentlichten Reduzierungsplänen des eigenen Vorstands zunächst die Zustimmung verweigern. Schließlich reichten die klagebefugten Mitglieder der Initiative, also unmittelbare Angrenzer an das Moschee-Grundstück, eine Klage vor dem Verwaltungsgericht Gelsenkirchen gegen die Baugenehmigung ein. Damit wurden die Gespräche abgebrochen.

47 Interview Anwohnerinitiative, August 1999.

48 Der Ausländerbeauftragte der Stadt, der zu einem Gesprächstermin erschien, wurde dabei von den Anwohnern verbal attackiert und nicht als eine vermittelnde Partei akzeptiert – wohl deshalb, weil die Gegner ihn als Verbündeten des Islamischen Vereins wahrnahmen.

49 Wie in Kapitel 6.2. erwähnt, empfiehlt GALTUNG für eine konstruktive Konfliktbearbeitung, Konfliktparteien bei weit eskalierten Konflikten nicht zu früh an einen gemeinsamen Tisch zu bringen, sondern erst getrennt mit den Parteien Gespräche zu führen und so zwischen beiden zu vermitteln. Nur nach guter Vorbereitung, praktisch gegen Ende eines Vermittlungsprozesses, mache bei eskalierten Konflikten eine solche direkte Konfrontation mit dem Gegner einen Sinn (GALTUNG 1998b, S. 194).

...und Verhandlungen mit einem Richter

Formal standen sich vor dem Verwaltungsgericht nicht Anwohnerinitiative und Moscheeverein, sondern Angrenzer und die Stadt Lünen als zentrale Parteien gegenüber.

Die Anwälte der *Interessengemeinschaft* bzw. der Anwohner argumentierten dabei ausschließlich *baurechtlich* oder städtebaulich gegen die Baugenehmigung: Die nähere Umgebung der Moschee entspreche einem (allgemeinen) Wohngebiet. Dort seien zwar Anlagen für kirchliche, kulturelle und soziale Zwecke prinzipiell zulässig. Allerdings könnten entsprechende Anlagen aufgrund ihrer besonderen Größe oder ihres Nutzungsrahmens im Einzelfall unzulässig sein. Dies sei bei der geplanten Moschee der Fall, die typischerweise aufgrund ihrer zentralen Funktion in ein Kerngebiet gehöre. Der *ethnisch-kulturelle Aspekt* des Konflikts, der als eine wesentliche Konfliktursache angesehen werden kann, kam in dieser Argumentation praktisch nicht vor. Die Bedeutung des Grundrechts auf Religionsfreiheit wurde zumindest formal in der Argumentation sogar betont.

Die *Stadt* versuchte, die baurechtlichen Einwände zu entkräften: Die nähere Umgebung des Moschee-Grundstücks entspreche infolge der dort vorhandenen gewerblichen Nutzungen einem Mischgebiet. In einem Mischgebiet seien, ebenso wie in einem allgemeinen Wohngebiet, gemäß BauNVO Anlagen für kirchliche, kulturelle und soziale Zwecke, also auch die beantragte Moschee, zulässig. Das Maß der baulichen Nutzung füge sich in den umgebenden Bestand ein. So nehme die Attika der Moschee in etwa die Traufhöhe der benachbarten Wohnhäuser auf, und die Höhe der Kuppel entspreche der Firsthöhe der Dächer in der Umgebung. Das Minarett als religiöses Symbol sei ein schlankes bauliches Element, von dem aus keine Beeinträchtigung der Umgebung ausgehe. Zudem nutze der Islamische Verein das Grundstück schon bereits seit zehn Jahren in einer solchen Weise, wie es auch nach dem Neubau vorgesehen sei. Durch das Grundrecht auf Eigentum gemäß Artikel 14 GG habe er also eine geschützte baurechtliche Position, das Projekt habe keine unzumutbaren Auswirkungen auf die Nachbarn. Zudem habe die Moschee – anders als die Gegner oft argumentierten – keine überregionale Bedeutung.

Die mündliche Verhandlung fand im Dezember 1998 im Ratssaal der Stadt Lünen statt, der zum Gerichtssaal umfunktioniert wurde; ihr ging am Vormittag eine Ortsbesichtigung durch das Gericht am Bauplatz voraus. Damit wurde der Konflikt durch eine überörtliche Instanz, nämlich das Verwaltungsgericht Gelsenkirchen, aber im Ort selbst geregelt Der Islamische Verein war im Verfahren der Anwohner gegen die Stadt Lünen nur Beigeladener. Der Vereinsvorstand hatte sich selbst kaum auf das Verfahren vorbereitet[50] – offenbar hatte er von verschiedenen Vertretern der Stadtverwaltung widersprüchliche Signale darüber erhalten, was seine eigene mögliche Rolle in dem Verwaltungsgerichtsverfahren betraf. Zwar hatte der Lüner Moscheeverein Vorstandsvertreter und einen Juristen des Dachverbandes DİTİB bestellt. Diese reisten allerdings bereits nach der Ortsbesichtigung und vor der

50 So ein Vertreter des Vereins selbstkritisch im Interview (August 1999).

mündlichen Verhandlung wieder ab – was man aus Sicht der örtlichen Muslime als eine sträfliche Ignoranz oder Fehleinschätzung von Seiten des Dachverbandes werten kann. In der Verhandlung sah sich der in juristischen Prozessen unerfahrene Vereinsvorstand schließlich unter einem unerwartet hohen Druck. Nachdem der Richter den Vorstand zum Verein, seinen Aktivitäten und Mitgliederzahlen befragt hatte, skizzierte er schließlich einen Vergleichsvorschlag, der bestimmte Nutzungsbeschränkungen für die Moschee beinhaltete: Unter anderem sollte nur eine begrenzte Zahl von Personen die Moschee gleichzeitig nutzen können. Der Richter gab den Parteien Gelegenheit, gemeinsam in einer halbstündigen Verhandlungspause den Vergleichsvorschlag zu erörtern und gegebenenfalls zu modifizieren. Schließlich einigten sich die Parteien unter dem Druck des Gerichts auf einen Vergleich auf der Grundlage des Vorschlags. Dabei wurde unter anderem festgelegt, dass nicht mehr als 320 Personen – was der damaligen nominellen Mitgliederzahl des Vereins entsprach – gleichzeitig die Moschee nutzen dürfen, mit Ausnahme der beiden hohen islamischen Feiertage Zuckerfest und Opferfest.

Gegenüber der Presse erklärten anschließend Vertreter des Islamischen Vereins wie der Bürgerinitiative, mit dem „Kompromiß (..) leben“ zu können.[51] Die Baugenehmigung wurde um die Regelungen des Vergleichs nachträglich ergänzt.

Der Vergleich, der wesentlich auf den Vorsitzenden Richter zurückging, wird in Kap. 10.2.5 diskutiert.

1.4 Die Situation nach der Regelung des Konflikts

Im Juni 1999 wurde feierlich der Grundstein für die Moschee gelegt, in Gegenwart städtischer Prominenz. Die Tagespresse berichtete:

„Mehr als hundert Türken und Deutsche feierten gestern die Grundsteinlegung (....) Lüner Politiker und hochrangige Vertreter des türkischen Konsulats warben am Mikrofon für Toleranz und Verständigung. Der evangelische Pfarrer U* K* erntete Applaus, weil er religiösen Feindseligkeiten eine klare Absage erteilte. 800 Unterschriften hatten Anwohner im vergangenen Jahr gegen den Moschee-Bau gesammelt. Von ihnen erschien lediglich ein 76jähriger Rentner, der die Zeremonie mit einer Videokamera filmte.“[52]

Der evangelische Pfarrer sagte in seiner Ansprache, so „selbstverständlich wie der christliche Glaube und die Stadtkirche in dieser Stadt sind, möge auch die Moschee hierher gehören und auch einmal so alt werden wie St. Georg“.[53]

51 RN Lünen, 17.12.1998: „Parteien finden Kompromiß“.

52 WAZ/WR Lünen, 25.6.1999: „Grundstein gelegt: Für neue Moschee fehlen 4 Mio. DM“.

53 RN Lünen, 25.6.1999: „Appelle für mehr Verständnis“. – Die evangelische Kirche St. Georg in der Lüner Innenstadt stammt aus dem Spätmittelalter.

Das Verhältnis zwischen Bürgerinitiative und Moscheeverein hatte sich bis Ende 1999 nur teilweise entspannt. Die Interessengemeinschaft der Moschee-Gegner traf sich auch noch während der Bauphase; anlässlich der Grundsteinlegung hatte sie gegenüber der Presse erklärt, sie werde den Bau „mit Argusaugen beobachten".[54]

2 Die Akteure im Konflikt

Auch in dieser Fallstudie sollen die wichtigen Akteursgruppen gesondert im Hinblick auf ihre vermutlichen Motive, diskursiven Positionen und Handlungsstrategien betrachtet werden.

2.1 Der Islamische Verein

Ein Hauptmotiv für den Islamischen Verein, einen Moscheeneubau zu errichten, war in der Tatsache begründet, dass man das bisherige Gebäude – einen stark renovierungsbedürftigen Gewerbebau aus den dreißiger Jahren, eine „Ruine", wie es Vereinsvertreter bezeichneten – durch ein angemessenes Gemeindezentrum ersetzen wollte. Damit entspricht das Vorgehen des Lüner Moscheevereins zugleich der gesamtgesellschaftlichen Tendenz einer Etablierung muslimischer Migrantenorganisationen. Wie übereinstimmend meine Gesprächspartner, mit Ausnahme der erklärten Gegner des Neubaus, feststellten, hat sich der Islamische Verein von Anfang an um ein konstruktives Verhältnis zur Stadt, zur Gesamtbevölkerung wie zu seinen Nachbarn bemüht. Bereits bevor die Frage des Neubaus akut wurde, führte der Verein „Tage der offenen Tür" in der Moschee durch. Die durchaus vorhandenen Parkprobleme etwa im Ramadan versuchte man mit einem eigenen Ordnungsdienst aufzufangen, man bat die Anwohner im Vorfeld des Fastenmonats schriftlich um Verständnis und gab dabei stets auch eine Telefonnummer für etwaige Beschwerden an.[55]

In seinen Presseerklärungen signalisierte der Verein immer wieder, dass ihm an einem guten Verhältnis zu den Nachbarn und zur deutschen Lüner Bevölkerung gelegen sei. Der Vereinsvorstand suchte auch die Zusammenarbeit mit der Verwaltung und war zu mehreren Zugeständnissen bereit, um zu einer Deeskalation beizutragen. Dazu zählen der frühzeitige Verzicht auf den öffentlichen Muezzin-Ruf und auf dem Höhepunkt des Konflikts die Reduzierung der Minaretthöhe wie des gesamten Bauvolumens. In weiten Teilen zeigte der Verein also eine *verständigungsorientierte* Handlungsweise.

Aus Sicht des Moscheevereins könnte man nun fragen, ob sich dieser verständigungsorientierte Kurs auch aus einer eigennutzenorientierten Sicht gelohnt

54 Siehe WAZ/WR, 25.6.1999.

55 So die Darstellung des Vertreters des Moscheevereins im Interview, August 1999.

habe – die Proteste der Anwohner wurden damit nicht verhindert. Andererseits ermöglichte erst ein solches Vorgehen, dass sich die Mehrheitsfraktion und die Stadtspitze praktisch uneingeschränkt hinter das Anliegen des Moscheevereins stellen konnten. Zudem vermag ein solcher Kurs eine Grundlage darzustellen für ein in Zukunft unproblematischeres Verhältnis zur Gesamtbevölkerung und auch zu den Anwohnern, für ein gemeinsames Leben nach dem Konflikt.

Wie auch im Bobinger Konflikt, stellten *Sprachbarrieren* – konkret: die unzureichenden deutschen Sprachkenntnisse der Vorstandsmitglieder der ersten Einwanderergeneration – ein gewisses Handicap für den Moscheeverein dar. Dies wurde zum Beispiel bei der Sitzung des Ratsausschusses für Bürgerangelegenheiten deutlich, als ein Vertreter des Vereins das Anliegen des Moscheeneubaus gegenüber der städtischen Öffentlichkeit darstellen sollte.

Ein Kritikpunkt, der sicherlich auf sehr viele Moscheevereine in Deutschland zutrifft, soll hier nicht unerwähnt bleiben, zumal er sich hier in einem gewissen Maße auch negativ für den Verein im Lüner Moscheekonflikt ausgewirkt hat: Häufig finden sich in den Buchhandlungen von Moscheen – auch in solchen, die als liberal oder gesellschaftsoffen gelten –, deutschsprachige (und erst recht türkischsprachige oder arabische) Bücher und Broschüren, die sowohl in ihren theologischen als auch in ihren gesellschaftspolitischen Aussagen höchst fragwürdig erscheinen. Statt einen dialogorientierten Geist zu pflegen, wird einem „harten" Islam das Wort geredet und zum Beispiel scharfe Gegensätze zwischen „islamischer" und „westlicher" Welt konstruiert. Es scheint so, als würden recht unreflektiert solche Schriften angeboten, statt auf die (leider nur wenigen) liberalen islamischen Alternativen zurückzugreifen, wie zum Beispiel die Quartalszeitschrift *Moslemische Revue*.[56] Im Falle Lünens passierte es, dass Gegnern des Neubaus bei einem Besuch in der Moschee solche „harten" islamischen Schriften angeboten wurden[57] – mit der Folge, dass sie sich nach der Lektüre in ihrer negativen Haltung gegenüber dem Moscheeverein nur bestätigt sahen.

Insofern erscheinen kritische Rückfragen an das Selbstverständnis des Lüner Islamischen Vereins keineswegs als gänzlich unbegründet von der Hand zu weisen.

2.2 Mehrheitsfraktion (SPD) und Stadtverwaltung

In einer Volkspartei wie der SPD gab es – fast ist man versucht zu sagen, „selbstverständlich" – auch eine ganze Reihe von kritischen Stimmen, Bedenken und Ängsten gegenüber dem Bau einer repräsentativen Moschee. Trotzdem setzte sich in der Lüner SPD mit der Zeit eine breite politische Unterstützung für den Moschee-

56 Man kann nun die tieferen Gründe hierfür suchen. Einer der Gründe könnte damit zusammenhängen, dass ausgerechnet die Theologen der Moscheevereine oftmals nur ungenügend die deutsche Sprache beherrschen. Sie bleiben in der Regel nur wenige Jahre in der Bundesrepublik, um dann in die Türkei zurückzukehren. Es fehlt also eine Institutionalisierung islamischer Theologie in Deutschland und vor allem an deutschen Hochschulen, an denen sich – hoffentlich – vergleichbar zu den christlichen Theologien auch kritischere und liberalere theologische Ansätze entfalten könnten.

57 Interview Lünen, August 1999.

bau durch. Die Positionen, welche die SPD-Spitze und auch die Stadtverwaltung nach außen vertraten, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Die Genehmigung der Moschee ist nach Recht und Gesetz zu bescheiden, also nach baurechtlichen Gesichtspunkten. Dabei ist das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit zu berücksichtigen. Die Bedenken der Gegner in Bezug auf nachbarschaftliche Fragen und Verkehrs- und Parkprobleme sollten ernst genommen und sorgfältig geprüft werden.[58]
- Den Lüner Muslimen fällt das Verfassungsrecht auf Religionsfreiheit zu. „Es ist naheliegend und verständlich, wenn in Lünen heimisch gewordene Muslime den Wunsch haben", die bisher provisorischen Gebetsräume „durch würdige Gotteshäuser zu ersetzen." Ebenso wie die christlichen Kirchen und Gemeindehäuser können Moscheen „Kultur-, Bildungs- und spirituelle Zentren" darstellen.[59]
- Moscheebauten gehören, ebenso wie die christlichen Kirchen, nicht in Gewerbegebiete oder an die Peripherie, sondern „mitten in die Wohnbezirke hinein".[60] Der Standort sei deshalb prinzipiell in Ordnung, auch wenn man, wie in Gesprächen angedeutet wurde, unter Umständen hätte bessere finden können.
- Die SPD wende sich, so wurde mehrfach betont, „gegen jede Art von politisch oder religiös motiviertem Fundamentalismus"[61] – also von jedweder Seite. Allerdings habe man nicht den Eindruck, dass es beim Islamischen Verein, der sehr kooperationsbereit sei, Anzeichen von Fundamentalismus gebe.[62] – Bezeichnend für die Unsicherheit im Umgang mit einem örtlichen türkisch-islamischen Verein ist allerdings, dass sich ein Vertreter der SPD in dieser Frage ausdrücklich beim Bundesamt für Verfassungsschutz (mit „negativem" Ergebnis) rückversicherte.[63]

In Lünen lässt sich insgesamt eine *informelle, lockere Koalition verschiedener Akteure und Akteursgruppen* erkennen, die den Moschee-Bau unterstützten: Dazu gehörten der SPD-Vorstand, die ehrenamtliche und die hauptamtliche Stadtspitze, verschiedene Mitarbeiter der Stadtverwaltung wie der Ausländerbeauftragte der Stadt, sowie Ratsvertreter der Grünen und teilweise kirchliche Mitarbeiter. Angesichts der Mehrheitsverhältnisse im Stadtrat war es für den Konfliktverlauf bedeutsam, dass insbesondere die örtliche SPD-Führung sich eindeutig für den Bau aussprach und sich auch gegen vereinzelte innerparteiliche Bedenken durchsetzen konnte.

Man kann davon ausgehen, dass eine hohe Übereinstimmung zwischen den oben wiedergegebenen, öffentlich vertretenen Positionen und den tatsächlichen Motiven der Schlüsselakteure bei SPD, Grünen und Verwaltung gegeben war.

58 So z.B. in WAZ/WR Lünen, 14.8.1998: „Respekt in Moschee-Debatte bewahren".
59 Resolutions-Entwurf der SPD-Fraktion vom 14.8.1998.
60 Interview D. Wiefelspütz, August 1999.
61 Resolutions-Entwurf der SPD-Fraktion.
62 RN Lünen, 14.8.1998: „SPD will Debatte im Rat".
63 Interview, August 1999.

Die *Mitarbeiter des Baudezernats* behandelten den Moscheebau, wie ein Beobachter beschrieb, als ein ganz „normales Projekt".[64] Bereits zu einem früheren Zeitpunkt hatte das Baudezernat durchgesetzt, dass in der Baugenehmigung der Verzicht des Vereins auf einen öffentlichen Gebetsruf festgeschrieben wurde. Auch dadurch sollte das Konfliktpotential verringert werden.

Hätten die entscheidenden Akteure der Stadtverwaltung oder der Mehrheitsfraktion SPD die Moschee abgelehnt, hätten sie zwar deren Bau kaum endgültig verhindern, aber deutlich verzögern können, etwa durch die Einleitung eines Bebauungsplanverfahrens, wie in Gladbeck oder in Bobingen. Die Lüner Verwaltung suchte hingegen aktiv den Kontakt zum Islamischen Verein, beide Akteursgruppen arbeiteten auf mehreren Ebenen miteinander zusammen, wobei der Ausländerbeauftragte der Stadt eine Art Scharnierfunktion innehatte und dem Verein beispielsweise bei der Abfassung der Pressemitteilungen half. Gleichzeitig bemühten sich mehrere Schlüsselakteure auf der Befürworterseite, den Dialog zu Kritikern oder ablehnenden Bürgern zu halten und den Gesprächsfaden mit ihnen nicht abreißen zu lassen. Die SPD war dabei in der nicht ganz einfachen Situation, dass einige der führenden Mitglieder der Bürgerinitiative ehemalige Sozialdemokraten waren.

Den *Kritikern* ging die Stadtverwaltung insofern entgegen, als sie im Vorfeld der Stadtratssitzung beim Vorstand des Islamischen Vereins für eine Verkleinerung des Projekts warb und diese schließlich durchsetzen konnte (u.a. wurde das Minarett in der Höhe reduziert und auf den Kinderhort verzichtet). Hier mögen zum einen taktische oder konfliktstrategische Motive eine Rolle gespielt haben; zum anderen übernahm man möglicherweise auch das Argument des Sprechers der Bürgerinitiative, dass ein eigener Kinderhort der Integration der türkischen Kinder in die Gesellschaft unter Umständen wenig dienlich sei.

Angesichts der bevorstehenden Bundestagswahl im September 1998 rechnete man durchaus damit, dass sich die Haltung der SPD „pro Moschee" in einem gewissen Umfang negativ auf ihr Wahlergebnis im Lüner Stadtgebiet auswirken könnte. So gab es auch Meinungen innerhalb der SPD, die dazu rieten, die Baugenehmigung erst nach der Bundestagswahl zu erteilen. Der SPD-Politiker Dieter Wiefelspütz formulierte im Interview zu solchen wahltaktischen Überlegungen:

„Ich glaube allerdings, dass es auf mittlere und längere Sicht falsch ist, an der falschen Stelle Kompromisse zu machen. Es gibt Situationen, da muss man stehen. Denn wenn man dann in Sachen von Grundrechten anfängt, Dinge zu verwässern... – ich glaube nicht, dass (...) auf längere Sicht man sich dadurch Respekt erwirbt" (Interview, August 1999).

64 Telefonisches Gespräch, Mai 1999. Es sei daran erinnert, dass auch in Bobingen des Öfteren von Seiten der Stadt die Rede war, dass es sich bei dem Minarett um ein „ganz normales" Baugenehmigungsverfahren handle. Diese verschleiernde Beschreibung durch die Bobinger Akteure ist aber anders zu werten als die Einschätzung zur Bearbeitung des Bauprojekts durch die Lüner Stadtverwaltung.

Alles in allem waren die Proteste der erklärten Moschee-Gegner und die Vorbehalte in der weiteren Bevölkerung nicht stark genug, um ernsthaft die Position der SPD zu gefährden und die Partei zu einem Kurswechsel zu zwingen. Ein solches Urteil lässt sich aber eindeutig erst im Rückblick fällen, *ex post*, und möglicherweise haben manche Funktionäre in der SPD mit deutlich größeren Schwierigkeiten gerechnet. Zwar erreichte die Anwohnerinitiative gegen den Moscheebau eine *Spaltung* der Lüner Politik (durch die Neupositionierung der CDU), aber im Kräfteverhältnis überwogen die Kräfte, die sich für den Bau aussprachen. Zudem kann man nicht ohne weiteres davon ausgehen, dass in der Lüner Gesamtbevölkerung die Zahl derer, die den Bau ablehnten, die Zahl der Befürworter oder der indifferenten Personen tatsächlich überwog.

Aus Sicht des Vorstands der Lüner SPD war die Unterstützung des Moschee-Baus „alles in allem (...) eines unserer politisch überzeugendsten Dinge, die wir gemacht haben." Im Gespräch wurde von Wiefelspütz angemerkt, dass man „vielleicht noch intensiver im Vorfeld mit der politischen Konkurrenz [hätte] sprechen" sollen, „um sie auf dem Kurs der Mitte zu halten."[65]

Bevor am Ende des Kapitels die Darstellung auf die hauptsächlichen Konfliktgegner des Islamischen Vereins fokussiert, auf die CDU und die Anwohnerinitiative, sollen im folgenden in kürzerer Form weitere Akteursgruppen behandelt werden, die man zum Teil als halbparteiliche Gruppen im Konflikt ansprechen kann.

2.3 Die örtlichen Kirchen

Die örtlichen Kirchengemeinden nahmen in dem Konflikt eine Haltung ein, die sich zwischen Zurückhaltung einerseits und Unterstützung des Anliegens des Islamischen Vereins andererseits bewegte. Zwei Pfarrer beider großen Konfessionen nahmen an der Bürgerinformation der Stadtverwaltung auf dem Podium teil. Anlässlich der Grundsteinlegung der Moschee 1999 sprach der örtliche evangelische Pfarrer (der zugleich Islambeauftragter seines Kirchenkreises ist) eine Grußrede. Auf dem Höhepunkt des Konflikts im Sommer 1998 hielten sich beide Kirchen allerdings zurück; das heißt, es gab keine Stellungnahmen oder Äußerungen, die den Konflikt betrafen – weder inhaltlicher Art (also zum Konfliktgegenstand), noch prozessualer Art, also zur Frage des angemessenen Umgangs miteinander.

Die christlichen Kirchen sind, wie sich auch im Fall Lünens zeigte, in Debatten mit Bezug zum Thema Islam sehr unterschiedlichen Erwartungen ausgesetzt. Im Falle Lünens hat man von Seiten des Islamischen Vereins, aber auch der Stadtspitze und der Mehrheitsfraktion eine gewisse unterstützende oder moderierende Rolle der Kirchen in dem innerstädtischen Diskussionsprozess erhofft. Entgegengesetzte Erwartungen hegten die Moschee-Gegner, die teilweise praktizierende Gemeindemitglieder sind und sich Unterstützung von ihrer Kirche versprachen.

65 Interview D. Wiefelspütz, August 1999.

2.4 Die lokalen Medien

In erster Näherung kann man feststellen, dass die Lüner Tagespresse ausgewogen und sachlich über den Konflikt um den Moscheebau berichtete. Alle Seiten, Befürworter und Gegner, kamen zu Wort: die Parteien im Lüner Stadtrat, der Moscheeverein und die Bürgerinitiative gegen den Bau. Gelegentlich machte sich in manchen Details eine Unvertrautheit mit der interkulturellen Thematik bemerkbar, wenn etwa in einem Artikel die Muslime des Moscheevereins als „Islamisten" bezeichnet wurden.[66]

Doch zumindest in den ersten Phasen des Konflikts tauchten jene positiven Signale, die der Moscheeverein über seine Presseerklärungen an die Nachbarschaft und die Bevölkerung senden wollte, in der Berichterstattung der Presse kaum auf; diese Aspekte fielen einseitig zugunsten der „Sachinformationen" und „Fakten" unter den Tisch.[67] Dies mag aus Sicht der Redaktionen und aufgrund der Notwendigkeit, gegebenenfalls zu kürzen, zunächst verständlich sein. Im Hinblick auf eine anzustrebende Verständigung zwischen den Bevölkerungsgruppen ist dies trotzdem zu bedauern.

Auffällig ist, dass zwar recht häufig Mitglieder der Bürgerinitiative und Anwohner zitiert wurden, ebenso Vertreter der Stadtverwaltung oder der politischen Parteien (pro oder kontra Moschee). Hingegen wurden Vertreter des Islamischen Vereins kaum zitiert; möglicherweise machte sich hier eine interethnische Kontakt-Barriere bemerkbar. Es scheint im übrigen, dass auf Seiten der Lüner Presse im Laufe des Konflikts und des Moscheebau-Prozesses die Kompetenz im Umgang mit dem interkulturellen Thema gewachsen ist.

2.5 Das Gericht als Akteur

Der Lüner Konflikt wurde mit einem gerichtlichen Vergleich formal geregelt. Auch den Vorsitzenden Richter im Verfahren muss man damit als einen Akteur im Konflikt betrachten und nicht etwa als gleichsam objektiven Vollstrecker festgesetzter Rechtsnormen. Der Richter wurde vor allem darin als eigenständig Handelnder sichtbar, dass er aktiv auf eine Vergleichslösung zwischen den Klägern und dem Islamischen Verein als Beigeladenen hinarbeitete, beide durchaus auch zu einem Vergleich drängte. Inhaltlich entspricht der Vergleich, mit nur wenigen Modifikationen, seinem ursprünglichen Vorschlag. Er ließ sich dabei offensichtlich von der Idee leiten, dass keine Partei als eindeutiger Gewinner oder Verlierer aus dem Vergleich hervorgehen sollte. Den Nachbarn versuchte der Richter entgegen zu

66 So in WAZ/WR, 11.7.1998: „Islamischer Verein spricht sich für eine friedliche Lösung aus".

67 Zum Beispiel bezüglich der Presseerklärung „Islamischer Verein legt Wert auf gute Nachbarschaft!" vom 28.2.1998.

kommen, indem er mögliche Belästigungen durch das Moscheeleben quantitativ begrenzte.

Der Vergleich begrenzte unter anderem die Zahl der gleichzeitigen Nutzer der Moschee (mit Ausnahme der islamischen Feiertage Zucker- und Opferfest) auf 320 Personen und orientierte sich dabei an der nominellen Mitgliederzahl des Vereins. Im „Normalbetrieb" wird der Verein mit dieser Begrenzung auch keine Schwierigkeiten bekommen. Problematisch kann es allerdings im Ramadan werden, und es stellt sich die Frage, ob der Verein vor dem Hintergrund dieses Vergleichs überhaupt zu einem öffentlichen Fest einladen kann, bei dem auch zum Beispiel die deutsche Bevölkerung angesprochen wäre. Die Orientierung an der nominellen Mitgliederzahl verkennt im übrigen, dass die sozial-religiöse Gemeinde, die *cemaat*, keineswegs mit der Menge der eingetragenen und zahlenden Mitglieder identisch ist. Letztlich sind es fast immer Familienmitgliedschaften; man kann also davon ausgehen, dass von einer Familie lediglich der Vater offizielles Mitglied ist und damit aber auch seine Frau und die Kinder zur *cemaat*, zur Moschee-Gemeinde dazugehören. Darüber hinaus können auch Personen, die die Moschee regelmäßig besuchen, ohne zahlendes Mitglied zu sein oder über eine entsprechende familiäre Anbindung zu verfügen, zur *cemaat* dazugerechnet werden. Natürlich ist auch für den Moschee-Verein die Anzahl der offiziellen und damit zahlenden Mitglieder eine nicht unwichtige Größe. In Bezug auf das religiöse und soziale Vereinsleben ist allerdings die *cemaat* der relevante Begriff und deshalb die Orientierung am vereinsrechtlichen Mitgliedsbegriff kaum nachvollziehbar. Der Moscheeverein, der – aufgrund eigener Fahrlässigkeit – keinen eigenen Rechtsbeistand zur Verhandlung hinzugezogen hatte, wurde damit zu einem Vergleich gedrängt, der sich an einem zu eng gefassten Begriff von Zugehörigkeit zur Moschee-Gemeinde orientiert. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob ein Richter ernsthaft einen ähnlichen Vergleich erwogen hätte, wenn es sich beim Konfliktgegenstand nicht um eine Moschee, sondern zum Beispiel um ein katholisches oder evangelisches Gemeindezentrum gehandelt hätte. Damit erscheint der Vergleich als möglicher Ausdruck einer mehr oder minder offenen Diskriminierung des Moscheevereins.

Ob sich der Vergleich bewährt – in dem Sinne, dass er eine Grundlage für eine friedliche Koexistenz von Anwohnern und Moschee bietet und zugleich den Muslimen die Möglichkeit für ein zufriedenstellendes Gemeindeleben gibt –, oder ob der Vergleich auf lange Sicht vom Verein und der Lüner Öffentlichkeit als eine Fehlkonstruktion bewertet wird, weil zu restriktiv für den Islamischen Verein gefasst, wird sich erst mit der Zeit herausstellen.

Im folgenden werden die beiden hauptsächlichen Konfliktgegner des Moschee-Projekts, die Lüner CDU sowie die Anwohnerinitiative behandelt. Dem schließt sich eine systematische Übersicht über die vermutlichen Motive und die Argumentationen gegen den Moscheebau an.

2.6 Die örtliche CDU

Ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Moscheebauprojekt hat die Lüner CDU erst festgelegt und öffentlich gemacht, *nachdem* die Bürgerinitiative mit der Unterschriftensammlung begonnen hatte und in der Bürgerinformation der Stadtverwaltung deutlich wurde, dass Teile der Lüner Bevölkerung dem Neubau reserviert gegenüberstanden. Zuvor hatte die CDU dem Bau „ohne kritische Anmerkung" zugestimmt.[68]

Die *öffentlich genannten Argumente* der CDU stimmten zum Teil mit denen der Bürgerinitiative überein (vgl. in der Konfliktbiographie den entsprechenden Abschnitt in Kap. 10.1.3 sowie die systematische Übersicht in Kap. 10.3). Wenn man nach den *Motiven* für die ablehnende Haltung der CDU fragt, die natürlich nicht notwendigerweise mit den öffentlich genannten Argumenten übereinstimmen müssen, so gilt es zu bedenken, dass auch die CDU Lünen kein monolithischer Block ist. Die maßgeblichen Entscheidungsträger innerhalb der CDU können also durchaus unterschiedliche Motive für die ablehnende Haltung gehabt haben. Tatsächlich lassen sich hier offenbar durchaus unterschiedliche Grundeinstellungen ausmachen.

So sagte mir gegenüber ein CDU-Vertreter, als christdemokratische Partei könne die Lüner CDU nichts dagegen haben, wenn jemand ein Gotteshaus errichte. Es müssten aber solche Gotteshäuser gebaut werden, die in die Landschaft passten.[69] Vor Ort ergänzte der Gesprächspartner aus der städtischen CDU:

„Ich war also auch dann hier zu der Grundsteinlegung. Es ist ja nicht so, dass wir jetzt gegen die Leute sind (...). Wir müssen nachher auch nach dem Bau hier [mit den Muslimen] zusammenleben – das ist ganz klar. Nur, passt dieses Gebäude als erstes nicht hin und hat natürlich auch dementsprechenden Widerspruch hervorgerufen. (..) Als nächstes ist es ja so: Wir Christen nehmen ein Gotteshaus zum Beten, und sonstiges, und dann ist ja Schluss. Aber hier ist es ja auch gleichzeitig Versammlungsstätte. Sie müssen ja rechnen, was man alles plant, also Schulzentrum und (..) was nicht alles. Das ist natürlich eine ganz andere Glaubensrichtung. Und dass die Leute hier vor so etwas Angst haben und sagen, was kommt da alles auf uns zu, man muss ja auch die Nachbarn verstehen, ist eigentlich auch verständlich" (Interview, August 1999).

Völlig anders als der obige Auszug aus dem Interview, der neben dem Verständnis für die Nachbarn auch für das Anliegen der Muslime ein gewisses Maß an Verständnis implizit enthält, wirkt eine Stellungnahme, die der Vorsitzende des CDU-Ortsvereins Lünen-Süd wenige Tage vor der Stadtratssitzung abgab (siehe unten). In dieser erkennbar fremdenfeindlichen und stellenweise zynischen Stellungnahme wird eine grundsätzliche Ablehnung gegenüber einem Moscheebau in Lünen ausgedrückt.

68 So rückblickend der CDU-Fraktionsvorsitzende im Lüner Stadtrat, zitiert in: WAZ/WR, 28.8.98: „Moschee-Bau spaltet Nachbarschaft und die politischen Lager'".

69 Telefonisches Gespräch mit einem Vertreter der CDU Lünen, August 1999.

Man kann vermuten, dass ein ganzes Bündel unterschiedlicher Motive und Faktoren zur ablehnenden Haltung der CDU beigetragen hatte:

- Möglicherweise hat vielen Funktionsträgern, sozusagen bei genauerem Hinsehen, der vorgelegte Entwurf des Architekten in Anlehnung an eine historische Istanbuler Moschee nicht zugesagt. Ebenso hat man die Einwände der unmittelbaren Anwohner ernst genommen. Vielleicht teilten auch viele Funktionsträger, ohne nähere Kenntnis der meist guten Erfahrungen anderer Städte zu haben, in einem Vorurteil die Auffassung, dass ein größerer Moscheebau mit seinen Zusatzeinrichtungen einer Integration muslimischer Mitbürger nicht dienlich sei.
- Keineswegs übersehen darf man die Tatsache, dass der Konflikt um den Moscheebau seine Zuspitzung ausgerechnet im Vorfeld der Bundestagswahlen 1998 erfuhr. Rund drei Monate vor der Wahl legte sich die CDU auf ihre ablehnende Haltung fest. Möglicherweise erhoffte man angesichts der Proteste aus der Bevölkerung, damit das eigene Wahlergebnis im Lüner Stadtgebiet – wenn man will: auf Kosten der Muslime – verbessern zu können. Wahlstrategische Absichten, also die Erwartung, mit einem populistischen Kurs Wählerstimmen binden zu können, erscheinen als ein denkbares, auch von örtlichen Beobachtern außerhalb der CDU genanntes Motiv.
- In gewisser Weise gehört es natürlich zum Habitus von Oppositionsparteien (in westlichen Demokratien), bei solchen Fragen gegen die Mehrheitspartei zu stimmen, die die Bevölkerung polarisieren. In diesem Fall will die Opposition als Alternative wahrgenommen werden und möglichst die Meinungsführerschaft gewinnen. Dies geschieht auch bei solchen Themen, in denen es durchaus denkbar wäre, dass die Opposition prinzipiell von ihren politischen Grundüberzeugungen her die Haltung der Mehrheitspartei einnehmen könnte. Wer welche Meinung vertritt, ist dann weniger eine Frage der Überzeugungen als der momentanen Rollenverteilung. Es erscheint plausibel, dass dieser Mechanismus des Oppositionsgebahrens auch im Falle der CDU Lünen in der Moschee-Auseinandersetzung gegriffen hat.
- Nicht auszuschließen ist selbstverständlich der Gedanke, dass bei Funktionären der CDU selbst fremdenfeindliche Motive und islambezogene Ressentiments vorhanden waren und diese sich in der ablehnenden Haltung ausdrückten. Darauf deutet auch die unten wiedergegebene Stellungnahme hin.

Was die *Handlungsebene* betrifft, so beschränkte sich die CDU weitgehend auf den Bereich der Pressearbeit und das Einbringen ihres Resolutionsentwurfs in den Lüner Stadtrat. Mit der Bürgerinitiative fand keine engere Zusammenarbeit statt.

Von einer großen demokratischen Partei hätte man erwarten können, dass sie mit einem potentiellen Konfliktgegner (hier: dem Moscheeverein), der zudem eine ganze Bevölkerungsgruppe repräsentiert, ein Gespräch führt, bevor sie sich öffentlich gegen dessen Interessen ausspricht – man also versucht, eine gewisse *dialogische Kultur* zu wahren, und sich darüber hinaus bemüht, das Anliegen des Konfliktgegners zu verstehen und bei der eigenen politischen Festlegung angemessen zu berücksichtigen. Ein solches Gespräch fand allerdings nicht statt.

Kontakte zwischen dem Moscheeverein und der CDU kamen erst zu einem sehr späten Zeitpunkt zustande, als die CDU längst ihre ablehnende Haltung öffentlich erklärt hatte. Eine Ausnahme innerhalb der Lüner CDU stellte die *Frauenunion* dar, die dem Moscheeverein einen Besuch abstattete.

2.7 Moschee-Gegner/Bürgerinitiative

Die Bürgerinitiative gegen den Moscheebau, die „Interessengemeinschaft Lünener Bürger", setzte sich vor allem aus Personen zusammen, die in der näheren und weiteren *räumlichen Umgebung* der Moschee wohnten. Die Interessengemeinschaft gab sich gewisse Strukturen, indem sie zum Beispiel einen Sprecher bestimmte und sich regelmäßig traf; andererseits verzichtete sie auf eine weitergehende

Stellungnahme des Vorsitzenden der CDU Lünen-Süd

„Bedauerlich ist, daß sich in diesem Land niemand gegen eine Moschee aussprechen kann, ohne gleich als Ausländerfeind abgestempelt zu werden.[1] Frau R* von den Grünen sollte vielleicht besser die Kurden in der Türkei unterstützen, die hätten es nötig.
Die Wahrheit ist: dieses Bauwerk und andere seiner Art werden von den meisten Menschen dieser Stadt nicht gewünscht. Das ist mehrheitlich so, und für mich ist es überhaupt nicht einleuchtend, daß man sich hinter Stellplatzproblemen u.a. verschanzen muß, um unseren Lebensbereich so zu erhalten, wie ihn die Bürger dieser Stadt wünschen.
Natürlich wird auch diese Moschee dazu beitragen, daß Türken ebenso wie in den steuergeldgeförderten Deutsch-Türkischen Kulturvereinen und in ihren sogenannten Teestuben unter sich sind, um einen Staat im Staate zu bilden.
Das ist keinesfalls im Sinne der vielgepriesenen Integration, wie sie von einigen wenigen türkischen Mitbürgern durchaus bewältigt wurde und Anerkennung findet. Ich weise daraufhin, daß wir mit der Ansiedlung türkischer ‚Gemeinden' in unserem Bereich eine Kultur zu uns holen, die als radikale zu bezeichnen ist und aus einem Land stammt, welches sich im Kriegszustand befindet. Zwangsläufig werden diese Konflikte in unseren Lebensraum getragen. Ein Vorgeschmack waren die Demonstrationen der Kurden, die unsere Polizisten ausbaden mußten. Auch daran kann hier niemand ernsthaft Interesse haben.
Ich fordere alle Verantwortlichen auf, endlich die Wünsche der Bürger zu befragen, denn kaum ein Thema hat die Bürger dieser Stadt so aufgewühlt wie dieses. Und für Rat und Verwaltung kann es nur darum gehen, den Bürgerwillen umzusetzen, und nicht eigene oder parteiliche Interessen zu berücksichtigen. Solche Meinungsforschung ist heute in allen Bereichen üblich.
Somit halte ich es für relativ einfach, im Rahmen der kommenden Bundestagswahl gleichzeitig eine Bürgerbefragung durchzuführen. Damit wird es ein für allemal ein repräsentatives Meinungsbild zum Moscheebau in dieser Stadt geben, welches auch Entscheidungsgrundlage für den Auftrag zum Moscheebau sein muß" (abgedruckt als Leserbrief in RN Lünen, 27.8.1999).

Institutionalisierung etwa in Form eines eingetragenen Vereins. Das ursprüngliche Motto, unter dem die Bürgerinitiative antrat, lautete „Keine Moschee in Lünen". Später beschränkte man sich darauf, vor allem die „Größe" des geplanten Baus zu kritisieren, also zumindest nach außen nicht grundsätzlich den Bau einer Moschee abzulehnen. „Größe" bezog sich dabei allerdings nicht nur auf das Bauvolumen, sondern auch auf die Anzahl der Einrichtungen und Angebote (Teestube, Kurse, Religionsunterricht, Laden, Kinderhort etc.), die im „Islamischen Zentrum" versammelt sein sollten. Dieser Kurswechsel der Bürgerinitiative, demzufolge wenigstens offiziell ein Moscheebau nicht grundsätzlich abgelehnt wurde, mag mit einer realistischeren Einschätzung der Durchsetzbarkeit der eigenen Forderungen auf der politisch-juristischen Ebene zusammengehangen haben, sowie dem Bedürfnis, politisch nicht völlig isoliert, etwa als „Ausländerfeinde", dazustehen.

In einem gewissen Sinne zählen die Mitglieder der Bürgerinitiative, soweit der Autor einen Einblick gewinnen konnte, zur „Mitte der Gesellschaft".[70] Beispielsweise wurde ein ehemaliger Schulleiter zum Sprecher der Interessengemeinschaft gewählt; ein weiteres Mitglied der Kerngruppe war pensionierter Rechtsrat bei der Stadtverwaltung. In Anspielung auf das politische Schlagwort von der „Neuen Mitte" könnte man – etwas salopp, aber nicht abwertend gemeint – viele Mitglieder der Bürgerinitiative nun einer *„Alten Mitte"* zuordnen, wobei sich diese Bezeichnung zunächst einmal tatsächlich auch auf das Lebensalter der Mitglieder bezieht.

Zumindest einige der Kern-Mitglieder der Initiative standen politisch früher den *Sozialdemokraten* nahe und waren mitunter auch Parteimitglied der SPD – also derjenigen der großen Parteien, die dem Moschee-Bauprojekt in Lünen positiv gegenüberstand. Hier wird noch einmal deutlich, wie moscheebezogene Konflikte quer durch die formalen politischen Lager verlaufen und sich nicht an klassische politische Orientierungsschemata halten. Im Falle der Anwohnerinitiative zeigte sich dabei auch eine andere Art von Sozialdemokratie als bei denjenigen Parteiflügeln, die sich – vor der vorläufigen Diskreditierung des sicher missverständlichen Begriffs der multikulturellen Gesellschaft – aufgeschlossen an Multikulturalismus-Debatten beteiligt hatten.

Strategisch einigte sich die Bürgerinitiative während des Konfliktverlaufs, hauptsächlich gegen die Größe (im oben dargelegten doppelten Sinn) zu argumentieren. Was die *Motive* für die Ablehnung des Moscheebaus betrifft, so waren allerdings neben *nachbarschaftlichen* Eigeninteressen sowohl *islambezogene*, als auch *ethnisch-kulturelle* Motive relevant – so die These, die im folgenden belegt werden soll. Zunächst zu den nachbarschaftlichen Eigeninteressen:

Ein Teil der Initiativen-Mitglieder wohnte in unmittelbarer Nachbarschaft zur Moschee. Und in der Tat wurden auf der diskursiven Ebene der Argumentationen gegen die Moschee eine ganze Reihe nachbarschaftlicher Argumente genannt (vgl. die Übersicht in Kap. 10.3). Tatsächlich dürften solche Gründe *eine* wesentliche

70 Vgl. HEITMEYER 1994a, der allerdings seinen „Blick auf die ‚Mitte' der Gesellschaft" auf die zentralen gesellschaftlichen Institutionen bezog; sowie in der hier vorliegenden Arbeit Kap. 6.4.4.

Rolle für Moscheegegner gespielt haben, sich gegen den Bau zu engagieren oder sich erst einmal mit dem Thema „Moschee“ auseinander zu setzen. Nach meiner Einschätzung waren diese nachbarschaftlichen Argumente keineswegs nur vorgeschoben, um zum Beispiel ethnisch-kulturelle oder islambezogene Motive zu verdecken. Für die These, dass raumbezogene Eigeninteressen nicht unrelevant waren, spricht auch der Umstand, dass sich einige der Initiativen-Mitglieder früher bereits gegen die geplante Erweiterung eines Gebrauchtwagenhandels in ihrer Nachbarschaft eingesetzt hatten und auch hier ein Gerichtsverfahren angestrengt worden war.[71]

Inwieweit entsprechende raumbezogene Befürchtungen von Initiativen-Mitgliedern in Bezug auf die Moschee auch *rational* nachvollziehbar sind – insbesondere, wenn sie nicht in der *unmittelbaren* Nachbarschaft der Moschee wohnen, sei dahingestellt. Vermutlich werden auch die unmittelbaren Anwohner durch den Neubau kaum schlechter gestellt, da er zunächst einmal nur die bestehende Moschee ersetzt und durch den Zukauf von Parkflächen die Parksituation eher verbessert wurde. Die geäußerte Befürchtung, eine repräsentative Moschee könnte sich zum Anziehungspunkt für Muslime weit über Lünen hinaus entwickeln (zu einem „Wallfahrtsort“), erscheint wenig realistisch. Sie überschätzt die Anziehungskraft repräsentativer Moscheebauten auf muslimische Gläubige und spricht zudem dem Lüner Bauvorhaben einen singulären Charakter zu, den es angesichts einer ganzen Reihe weiterer Moscheeneubauten auf der regionalen Ebene des Ruhrgebiets nicht hat.

In zahlreichen Äußerungen von Moschee-Gegnern, insbesondere den Mitgliedern der Interessengemeinschaft, wird allerdings deutlich, dass die Ablehnung der Moschee nicht nur aus solchen nachbarschaftlichen, städtebaulichen oder raumbezogenen Motiven herrührt.[72] Vielmehr handelt es sich eindeutig *ebenso* um einen islambezogenen und einen ethnisch-kulturellen Konflikt. Mehrere Moschee-Gegner machten deutlich, dass sie der *islamischen Religion* misstrauisch bis ablehnend gegenüberstehen – und sich offenbar hieraus ein Großteil der Ablehnung des Moscheebaus nährt. Der Islam wird dabei weitgehend auf die, zweifellos in ihm vorhandenen fundamentalistischen Strömungen reduziert.

Dass das *Thema Islam* bei Mitgliedern der Interessengemeinschaft eine Rolle spielt, zeigt sich auch an den nicht unbeträchtlichen Materialsammlungen, über die einige Mitglieder der Bürgerinitiative verfügen. Presseberichte, Zeitungsartikel und auch Mitschnitte von Fernsehsendungen, die sich mit dem Islam allgemein, der islamischen Welt oder dem Islam in Deutschland befassen, werden seit Jahren aufbewahrt und gesammelt. Die betreffenden Mitglieder sind dabei überzeugt, sich recht umfassend über den Islam in Deutschland informiert zu haben. Zu den bevorzugten Medien gehören u.a. die Wochenmagazine „Focus“ und „Spiegel“.[73] Veröffentlichungen von Bassam TIBI werden rezipiert, ebenso die anderer

71 Interview Lünen, August 1999.

72 Vergleiche hierzu auch das folgende Kapitel, in dem entsprechende Argumente detaillierter aufgeführt werden.

Intellektueller mit einer eher islamkritischen Sicht und nicht zuletzt Verfassungsschutzberichte.[74] In der Tat kann man den Moschee-Gegnern nicht abstreiten, sich über „den" Islam informiert zu haben, aber sie taten es, wie bereits an der Wahl der Medien und Quellen deutlich wird, sehr selektiv. Hier fand eine permanente Dissonanzreduktion statt, die diejenigen Informationen ausblendete und nicht zur Kenntnis nahm, die nicht in das eigene Konzept passen. Entsprechende Dissonanzreduktionen oder selektive Wahrnehmungen sind dabei Phänomene, wie sie generell sowohl gegenüber aktuellen Konfliktparteien auftauchen können, als auch in der Wahrnehmung des Fremden oder des Anderen.[75] Auch die zur Verfügung stehenden Medien wurden von den Lüner Moschee-Gegnern tendenziell selektiv wahrgenommen und rezipiert. So blieb der Fundamentalismus-Vorwurf gegenüber dem Islamischen Verein an der Roonstraße im Raum, obwohl dessen Dachverband DİTİB mit keinem Wort (negativ) in den Verfassungsschutzberichten erwähnt wurde und wird. Unhinterfragt wurde zudem aus zweifelhaften Publikationen der sogenannten „Christlichen Mitte" zitiert, die man ohne Einschränkung dem – wenn auch nicht militanten – christlichen Fundamentalismus zuordnen kann.[76]

Man kann dabei vermuten, dass die *räumliche Nähe* zu der (bereits seit Jahren bestehenden) Moschee eine gewisse Anzahl von Bewohnern des Stadtviertels *sensibilisierte*, sich verstärkt mit dem Thema Islam zu beschäftigen, also einen situativen Anregungsanlass bot. Zugespitzt formuliert, wurde ab einem bestimmten Zeitpunkt nur noch versucht, belastendes Material gegen den Islam im allgemeinen und den örtlichen Moscheeverein im besonderen zu sammeln. Um mit den Begriffen des Galtung'schen Konfliktdreiecks zu sprechen: Die entsprechenden *Einstellungen* bezüglich des Islams waren zumindest bei einem Teil der Mitglieder schon vor dem Auftauchen des *Widerspruchs* (neue Moschee vs. keine neue Moschee) vorhanden Es fand dann eine permanente Wechselwirkung, eine positive Rückkoppelung zwischen den negativen *Einstellungen und Wahrnehmungen* gegenüber dem Islam und der Auffassung statt, dass der (alte und erst recht der geplante) Moscheebau im *Widerspruch* zu den eigenen Interessen stünde.

Theoretisch nicht auszuschließen ist, dass ein Teil der Anwohner überwiegend aus raumbezogenen Eigeninteressen gegen den Moscheebau eingestellt war, und islambezogene sowie ethnisch-kulturelle Argumentationen (bewusst oder unbewusst) strategisch als Hilfsmittel verwendet wurden, um eine Solidarisierung in der deutschen Bevölkerung zu erreichen.[77] Vielleicht trifft dies für einen Teil der

73 Nun musste sich aber gerade das einstige deutsche Vorzeige-Magazin „Spiegel" in der Vergangenheit eine häufig unseriöse Islam-Berichterstattung vorwerfen lassen, die in diesem Bereich offensichtlich eher diffuse Stimmungen bediente, statt differenziert darzustellen.

74 Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich werte sowohl die Publikationen von Bassam TIBI als auch die Verfassungsschutzberichte als legitime Quellen, um sich beispielsweise über den politischen Islam zu informieren. Allerdings ist es fast schon unausweichlich, dass das eigene Islam-Bild sehr einseitig bleibt, wenn man sich auf solche Informationsquellen beschränkt.

75 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 6.1.4.

76 Zur „Christlichen Mitte" vgl. den Exkurs nach Kapitel 6.5.2.

77 Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 6.4.2, mit Bezug auf WOLF-ALMANASREH 1998, S. 113.

Initiativenmitglieder sogar zu. Insgesamt wird allerdings hier im Hinblick auf die Quellen die Auffassung vertreten, dass bei den Mitgliedern der Bürgerinitiative ein breites Bündel recht unterschiedlicher Motive für die ablehnende Haltung vorhanden war, in einer Mischung aus nachbarschaftlich-raumbezogenen Eigeninteressen, islambezogenen und ethnisch-kulturellen Motiven. Dabei konnten die „Mischungsanteile" von Person zu Person, vielleicht auch mit der zeitlichen Entwicklung variieren: Was für den einen ursprüngliches Motiv, mag für den anderen lediglich ein zusätzliches oder gar ein strategisches Argument gewesen sein – und umgekehrt. Welche psychologischen Mechanismen wie Rationalisierungen und Projektionen jeweils eine Rolle spielten, muss an dieser Stelle weitgehend offen bleiben.

Was die *Handlungsebene* betrifft, startete die Interessengemeinschaft mit einer Unterschriftensammlung – einem politischen Instrument, das in Deutschland vor allem durch die sozialen und ökologischen Bewegungen der siebziger und achtziger Jahre populär geworden war. Später nutzte die Interessengemeinschaft öffentliche Foren wie die Sitzungen des Rates und des Ausschusses für Bürgerangelegenheiten, um die eigene Auffassung zu verbreiten. Eine wichtige Handlungsressource, sozusagen eine Verhandlungsmasse für die Interessengemeinschaft, stellte ihre Möglichkeit dar, gegen die Baugenehmigung zu klagen. Dies war ihr deshalb eröffnet, weil direkte Anwohner der Moschee – und nur diese waren klageberechtigt – bereit waren, stellvertretend für die Initiative den Klageweg zu beschreiten. Vor Einreichung der Klage wurde eine gemeinsame Finanzierung der auftretenden Kosten vereinbart, wozu sich rund dreißig Personen bereit erklärten. Dabei stellten auch Personen Geldbeträge zur Verfügung, die nicht in der unmittelbaren oder weiteren Umgebung der Moschee wohnten oder dort Grundbesitz hatten. Auch diesen Umstand kann man als ein Indiz dafür werten, dass neben den nachbarschaftlichen Problemen die Auseinandersetzungen um die Moschee einen islambezogenen und ethnisch-kulturellen Mehrwert besaßen.

Die Interessengemeinschaft ließ sich nach Erteilung der Baugenehmigung auch auf Gespräche („Verhandlungen") mit dem Islamischen Verein ein. Über den wenig fruchtbaren Charakter der Gespräche, befördert durch die Tatsache, dass die Verhandlungspartner keinen „unparteiischen Dritten", einen Moderator oder Mediator bestellten, wurde bereits in der Konfliktbiographie berichtet. Anscheinend verlangten die Initiativen-Mitglieder sehr weitgehende Zugeständnisse im Hinblick auf Architektur, Volumen und räumliche Ausstattung der Moschee, hatten aber gemäß der Rechtsauffassung der (an diesen Gesprächen nicht beteiligten) Stadtverwaltung kaum Chancen, solche Forderungen auf dem Klageweg durchzusetzen – und damit in den Verhandlungen nur ein eher geringes Drohpotential. Inwiefern die einzelnen Mitglieder an einem verständigungsorientiertem Vorgehen und einer solchen Lösung tatsächlich interessiert waren, lässt sich für den außenstehenden Beobachter, auch in der Retrospektive, kaum abschätzen.

Andererseits darf man nicht verkennen, dass sich die Interessengemeinschaft zunehmend bemühte, den Konflikt in geregelten Bahnen zu halten oder dorthin zu lenken. Man zeigte zwar Flagge, verweigerte sich aber nicht völlig dem Gespräch mit dem Islamischen Verein oder mit exponierten Befürworten des Baus,

etwa aus der Politik. Anders als etwa die Duisburger Initiative gegen den öffentlichen Gebetsruf hielt man sich ab einem gewissen Zeitpunkt mit islamkritischen Äußerungen in der Öffentlichkeit bewusst zurück.

3 Systematische Übersicht: Argumente und Motive gegen den Moscheebau in Lünen

Die folgende Übersicht versucht, einen systematischen Überblick über diejenigen Argumente zu geben, die gegen den Moscheebau in Lünen häufiger vorgebracht wurden. Die Übersicht bezieht sich zunächst auf die diskursive Ebene, also die der Argumente, Begründungen, Positionen, Meinungen etc. Inwiefern diese Argumente lediglich strategisch zu verstehen sind und sie diskursiv vorgeschoben wurden, oder ob sie authentische Gründe (Motive) für die Ablehnung der Moschee darstellten, muss dabei zunächst offen bleiben. Die herangezogenen Zitate stammen aus Zeitungsartikeln, Stellungnahmen, Leserbriefen sowie aus Gesprächen und Interviews. Es soll ausdrücklich betont werden, dass nur ein Teil der Zitate aus dem Umfeld der Bürgerinitiative stammt. Zitate aus Interviews erfolgen in der Regel anonym. Gelegentlich werden im Text oder in den Fußnoten die Argumente in Bezug auf ihren Gehalt kommentiert.

I) Nachbarschaftlich-städtebauliche Argumente

- *Nachbarschaftliche Eigeninteressen:*
  Zu Verkehrs- und Parkplatzfragen sowie befürchteten Lärmbelästigungen gab es zahlreiche Äußerungen. Auf sie wurde bereits in der Konfliktbiographie eingegangen – ebenso zur Befürchtung, die Grundstücke in der Umgebung der Moschee könnten an Wert verlieren.
- *Architektonische und städtebauliche Argumente:*
  Die Moschee füge sich nicht in die Umgebung (Wohnbebauung, Gleisanlagen, Gewerbe) ein. Der Baukörper sei zu groß. Der Architekturstil sei nicht zeitgemäß.[78]
  Ein Zitat aus einem Interview:

  „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, indem 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.“[79]

[78] In der Tat orientiert sich der Bau in seiner äußeren Form und Gestaltung explizit an einer historischen Istanbuler Moschee, während die vom selben Architekten entworfene Moschee in Gladbeck klassische Formelemente der Moschee-Architektur (Kuppeln, Minarett, Bogenfenster) mit modernen Formen verknüpft.

[79] Interview Lünen, August 1999. Es sei angemerkt, dass in der näheren Umgebung der Moschee auch mehrgeschossige Mehrfamilienhäuser stehen.

- *Argument/Motiv: Öffentlicher Gebetsruf störe Anwohner*
  Es gab die Befürchtung/das Argument, der islamische Gebetsruf könne vom Minarett der Moschee erfolgen. Hier wurden also ebenfalls nachbarschaftliche Eigeninteressen betroffen. Der potentielle islamische Gebetsruf (auf den der Moscheeverein frühzeitig verzichtet hatte)[80] wurde zum einen als „Ruhestörung" gesehen, zum anderen als „verfremdendes" Element im Stadtviertel. Die Lokalpresse fasste wie folgt zusammen:

  „Der Ruf des Muezzins wird als sehr laut, disharmonisch, fremd und damit als sehr störend empfunden', heißt aus den Reihen der Bürger. Sie wollen ihr Nachbarschaftsrecht einklagen."[81]

  In der Ablehnung des öffentlichen Gebetsrufs verzahnen sich also nachbarschaftlich-raumbezogene Eigeninteressen mit ethnisch-kulturellen Motiven. Hingegen wurden inhaltliche, theologisch formulierte Einwände gegen den Gebetsruf in Lünen meines Wissens nicht benannt – im Unterschied zu den Duisburger Auseinandersetzungen.
- *Argument/Motiv: Moschee werde zum „Wallfahrtsort"*
  Bisweilen wurde argumentiert, die Moschee werde ein „Wallfahrtsort", also ein Anziehungspunkt für Muslime weit über Lünen hinaus. In diesem Argument fallen nachbarschaftlich-raumbezogene Eigeninteressen der Anwohner (nämlich nicht durch den Betrieb eines solchen Islamischen Zentrums gestört zu werden) mit Vorstellungen und Vermutungen über die Bedeutung repräsentativer Moscheebauten für die muslimischen Migranten zusammen (vgl. die kurze Kommentierung des Arguments in Kap. 10.2.7).

II) Islambezogene Motive und Argumente

Islambezogene Motive gegen den Moscheebau wurden in einigen Äußerungen in der Presse, vor allem aber in den Gesprächen und Interviews deutlich.

- *Argument/Motiv: Menschenrechtsverletzungen in der islamischen Welt*
  Nicht selten wird in Gesprächen, Leserbriefen etc. an Berichte über Menschenrechtsverletzungen in der islamischen Welt angeknüpft.
  Eine Gesprächspartnerin:

  „(...) und dieser Fundamentalismus in Algerien, Sudan, wo Frauen beschnitten werden, aber mehr in Afrika, aber auch da, egal, wo solche Gesetze herrschen, wo die Frau nicht einmal eine Locke oder ein Haar auch unter ihrem Kopftuch vorgucken kann" (Interview Lünen, August 1999).

80 Dem Moscheeverein wurde dabei von den Gegnern eine „Salamitaktik" unterstellt, dass also der Gebetsruf nach Errichtung des Minaretts trotz anderweitiger Zusagen früher oder später doch erfolge. Auch der Umstand, dass der Verzicht auf den Gebetsruf in der Baugenehmigung festgeschrieben wurde, schien die Gegner nicht zu überzeugen.

81 Lüner Anzeiger, 20.5.1998: „Noch Fragen zur Moschee?"

Dieses „negative Wissen“ über den Islam/die islamische Welt wird nun mit den Moscheen in Deutschland und insbesondere mit dem Lüner Islamischen Verein in Verbindung gebracht, verknüpft.

- *Argument: Religionsausübung für Christen in islamischen Ländern nicht erlaubt*
  Auch in Lünen wurde damit argumentiert, dass in islamischen Ländern einschließlich der Türkei Christen an der Religionsausübung gehindert würden und deshalb – wobei die Schlussfolgerung nicht immer explizit mitformuliert wurde – der Bau der Moschee vor Ort untersagt werden bzw. unterbleiben solle.
  Dieses Argument folgt auf dem ersten Blick der Struktur des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Man nimmt dabei die Muslime vor Ort quasi in Sippenhaft für Menschenrechtsverletzungen gegenüber Christen in der sogenannten islamischen Welt einschließlich der Türkei. Doch auch die „materiale Basis“ der Argumentationsfigur stellt sich nicht so eindeutig dar – angesichts der Tatsache, dass in bestimmten islamischen Ländern die christliche Religionsausübung toleriert wird und es ihnen repräsentative Kirchbauten gibt.

- *Argument/Motiv: Hiesiger Islam sei Gefahr für die deutsche Demokratie*
  Der gelebte Islam in Deutschland einschließlich der Arbeit der Moscheevereine sei eine Gefahr für die Demokratie.
  Ein Beispiel für das Auftreten des Arguments: Ein Gesprächspartner, der m. E. dieses Argument authentisch und eben nicht nur strategisch als Argumentationsmittel gegen die Moschee vertrat, las mir aus einer Broschüre eines islamischen Autors vor, die er bei einem Moscheebesuch erhalten habe. In der Tat konstruiert der islamische Verfasser einen scharfen Gegensatz zwischen westlicher und islamischer Kultur.[82]
  Daraus folgert mein Gesprächspartner:

  „Also das sind schon mal ganz, ganz wesentliche Punkte. Damit können Sie sehen: Wer das für sich als Maßstab nimmt, kann nie bei uns im demokratischen Land, beispielsweise gewillt sein, unsere Gesetze und Grundgesetze zu akzeptieren. Und im Großen und Ganzen ist es auch nicht [so]...“ (Interview Lünen, August 1999).

Islambezogene Bedenken von Moschee-Gegnern erscheinen angesichts der Verbreitung entsprechenden Schrifttums durchaus verständlich, auch gegenüber Moscheen der DİTİB. Es ist Aufgabe der Vereine, ihrer Imame und ihrer Dachverbände, sich von den Inhalten entsprechender Schriften zu distanzieren, und zwar nicht nur in einem taktischen Sinne.

82 Eine Zitat aus dieser Broschüre: „Das bisher Gesagte deutet schon an, dass sich das islamische Werte- und Normensystem von dem des abendländischen Kulturkreises in seinem Ansatz, seinem Gehalt und seiner Zielsetzung grundsätzlich unterscheidet. Die Unterscheidung der Muslime in aufgeschlossene Modernisten einerseits und konservative Fundamentalisten andererseits – Begriffe aufgrund weltlicher Wertmaßstäbe – ist innerhalb des islamischen Denkens eine Unmöglichkeit. Denn entweder man ist Muslim und hält sich an die Fundamente dieser Religion, oder man hält sich nicht an sie und verlässt damit den Islam“ (zitiert als Transkription).

- *Argument/Motiv: Furcht vor islamischer „Eroberung“*
  Stellenweise wird den muslimischen Migranten unterstellt, sie seien nach Deutschland bzw. Mitteleuropa gekommen, um diese Länder für den Islam zu *erobern*. Ein Auszug aus einem Gespräch:

  „Aber wissen Sie, (..) seit wann [in] Europa insofern das jetzt besonders stark zugenommen hat mit den Fundamentalisten? Das ist, nachdem der Khomeini aus Paris damals, (..) 1979 war das, ‘79, zum Iran gegangen ist (...). Seitdem sind die Fundamentalisten aufgebaut worden, und sie werden auf Europa geschickt. Sie haben einen Auftrag! Die... Was glauben Sie, warum die Türken in den Massen hierher kommen?!“ (Interview Lünen, August 1999).

- *Argument/Motiv: Angebliche Verbindungen zu radikalen Islamisten*
  Es wurde spekuliert, der örtliche Moscheeverein stehe in einer Verbindung zu der Organisation des radikalen Islamisten Metin Kaplan, des später wegen Mordaufrufs verurteilten „Kalifen von Köln“. Diese Spekulation nährte sich aus dem Umstand, dass sich in Köln, dem „Sitz“ des Kalifen, auch die „Zentrale“ des örtlichen Moscheevereins befindet, nämlich die Bundesgeschäftsstelle der DİTİB.[83] Entweder kannte man also nicht die Tatsache, dass Köln der Sitz mehrerer islamischer Verbände ist, oder man unterstellte diesen Querverbindungen.

Manche Gesprächspartner schienen in Bezug auf den Islam und die Muslime über ein weitgehend geschlossenes Weltbild zu verfügen, das recht immun war gegenüber diskursiven Einwänden irgendwelcher Art. Für positive Informationen über gläubige Muslime waren sie praktisch nicht mehr erreichbar.

Dazu noch ein Beispiel: Einerseits wird den Türken und Muslimen vorgeworfen, sie würden sich nicht in die deutsche Gesellschaft integrieren. Treten diese andererseits in politische Parteien ein (was man als Ausdruck von Integration werten kann), so wird unterstellt, dass viele dies nur täten, um die Parteien quasi zu unterwandern, „zu kontrollieren, zu beobachten und gegebenenfalls zu beeinflussen“[84] Was Muslime auch tun, es wird zu ihrem Nachteil interpretiert.

III) Ethnisch-kulturelle Argumente und Motive

- *Argument/Motiv: Furcht vor Ghetto-Bildung infolge des Moscheebaus*
  In recht vielen Äußerungen, auch von Seiten der CDU, wurde als Argument vorgebracht, eine solche Moschee könne zum Kristallisationspunkt eines türkischen Ghettos werden.
  Dieses Argument wurde in zwei leicht verschiedenen Kontexten benutzt: Zum einen wurde bisweilen gesagt, dass eine solche Ghetto-Bildung für die Integration

83 Hingegen stellte zum Beispiel der Verfassungsschutzbericht von 1998 fest, dass der Verband Kaplans „von Anhängern anderer muslimischer und auch islamistischer Organisationen zumeist gemieden“ werde (VERFASSUNGSSCHUTZBERICHT 1998, S. 153). – Als semistaatliche türkische Organisation musste DİTİB von sich aus den Kontakt zu Kaplan allein schon deshalb meiden, weil dieser das bestehende laizistische Staatssystem in der Türkei umstürzen wollte.

der Türken selbst nicht dienlich sei. Zum anderen steckt offensichtlich die Furcht der Anwohner dahinter, eventuell in Zukunft selbst in einem solchen Ghetto leben zu müssen.

- *Argument/Motiv: Furcht vor „Überfremdung" der Lebenswelt*
  Eng mit dem vorgenannten Argument hängt die Tatsache zusammen, dass für viele der Umgang mit dem Fremden problematisch sein kann. Dies kann sich in einer *Furcht vor Überfremdung* äußern (durch die Präsenz fremdländischer Personen, Bauwerke, Kultur), wie in einer generellen *Ablehnung des Fremden.*[85] Die *Lebenswelt* des Einzelnen soll möglichst unverändert, vielleicht auch homogen sein: ohne fremde Menschen und Bauwerke. Die bestehende *Kultur* („abendländisch" und/oder „christlich") soll ebenfalls nicht verändert oder in ihrer Vormachtstellung berührt werden (vgl. dazu auch den Leserbrief am Ende dieses Kapitels).

- *Übertragung schlechter Erfahrungen mit und „negativen" Wissens über Migranten/Ausländer auf den Moscheeverein*
  Auf den Moscheeverein werden nicht nur negative, aus der ganzen Welt stammende Schlagzeilen über die Religion des Islam oder den islamischen Fundamentalismus bezogen. Vermeintliche oder reale schlechte Erfahrungen mit und Vorurteile über *Migranten/Ausländer* werden als Argumente gegen den Moscheebau angeführt, auch wenn diese Erfahrungen/Vorurteile normalerweise in keinem Zusammenhang zu religiösen Vereinen stehen.
  So kam es gelegentlich zu Andeutungen, der Moscheebau würde wohlmöglich aus unsauberen Quellen, zum Beispiel Drogengeschäften, mitfinanziert. Ein Zitat dazu aus einem Gespräch:

  „Wie finanziert man eigentlich bei 320 Mitgliedern vier Komma fünf Millionen Mark - die für die Moschee veranschlagt [sind]? Vier Komma fünf Millionen. Rechnen Sie das mal um pro Kopf!"[86]

- *Argument/Motiv: „Islamisches Zentrum" nicht integrationsfördernd*
  Vielfach wurde angeführt, dass in Lünen nicht nur eine Moschee, sondern ein „riesiges islamisches Zentrum"[87] errichtet werde. Die zahlreichen Veranstaltungen und Kurse, die dort geplant waren (unter anderem Religionsunterricht, Nähkurse für

84 Interview Lünen, Sommer 1999.

85 Zwischen beiden Begrifflichkeiten besteht ein Bedeutungsunterschied. *Furcht vor Überfremdung* beinhaltet (oder suggeriert), dass schon sehr viel „Fremdes" in der eigenen Lebenswelt vorhanden ist, sozusagen das Maß überzulaufen droht. *Fremdes ablehnen* kann man bereits, ohne dass „Fremdes" in nennenswertem Umfang in der eigenen Lebenswelt präsent ist.

86 Interview, Lünen, Sommer 1999. Der Bezug zu türkischen Rauschgiftdealern war im Interview durch die unmittelbar vorangehenden Äußerungen gegeben. Einen bemerkenswerten Kommentar zu solchen Spekulationen gab mir der SPD-Politiker Dieter Wiefelspütz im Interview: „Wir haben auch sehr aufwendige Gotteshäuser gebaut. Auch sehr schöne. Unendlich teure, vielleicht sogar viel zu teure. Und trotzdem hat man das seinem Glauben zuliebe gemacht. Dieser starke Glaube, der ist

Frauen, EdV-Kurse) seien, ebenso wie der ursprünglich vorgesehene Kinderhort, der Integration der Muslime bzw. Türken nicht dienlich.

Man kann annehmen, dass *ein Teil* der Moschee-Gegner sich nur *strategisch* im oben genannten Sinn äußerte und das Argument zu eigen machte, also diesem Teil der Gegner persönlich die Integration der türkischen Bevölkerung, die durch eine solche große Moschee angeblich behindert werde, nicht unbedingt ein authentisches Anliegen war – abgesehen davon, dass die mit solchen Äußerungen implizit verbundenen Vorstellungen von Integration zu hinterfragen wären. Wenn allerdings der Sprecher der Bürgerinitiative als ehemaliger Schulleiter dieses Argument (auch in der Öffentlichkeit) benannte und mit seinen beruflichen Erfahrungen verknüpfte, so muss in Bezug auf seine Person dieses Motiv durchaus als authentisch beurteilt werden. Als ich ihn im Gespräch fragte, warum er bzw. die Bürgerinitiative gegen den Moscheebau sei, antwortete er wie folgt:

„So. Da muss ich mal ein bisschen weiter ausholen und auch etwas sagen zu (..) meinem persönlichen Beruf. Ich bin also seit über 25 Jahren hier in Lünen Schulleiter gewesen, voriges Jahr pensioniert. Und habe die Entwicklung der, ja, hier vor Ort zunehmend islamischen Bevölkerung, sprich türkischen Bevölkerung, muss man da besser sagen, miterlebt. Und habe festgestellt, dass wir mit ganz anderen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten als beispielsweise in den sechziger Jahren, als wir hier die italienische, süditalienische Bevölkerung hatten, die im Bergbau und so weiter mitarbeiteten. Dass also hier in Lünen, und nicht nur in Lünen, sondern, ich weiß eben auch, in den anderen Städten, eine Ghettobildung einsetzte; dass wir, trotz größter Mühen, es nicht hinkriegten, dass wir in den Schulen die entsprechende Integration herbeiführen konnten. Das heißt also, wir waren nicht in der Lage, auch über viele Jahre hinweg, denen deutsche Sprachkenntnisse zu vermitteln. Wir haben also Förderklassen eingerichtet. Wir haben also Sonderunterricht denen auch zusätzlich erteilt, um eben die Kinder zu fördern und zu integrieren. Und ich muss sagen, das ist bis heute nicht gelungen. Durch diese Ghettobildung, die sich hier vollzog, erleben wir es bis heute immer wieder, dass also türkische Kinder, muslimische Kinder können Sie da auch sagen eher, mit null Deutschkenntnissen in die Schule kommen. Und von vorne herein also dann ein ganz eklatantes Defizit mitbringen, das sie, ja, über die ganze Schullaufbahn hinwegziehen (....)

Und wenn Sie das alles [: die vielen geplanten Angebote und Kurse in dem Zentrum, einschließlich des ursprünglich geplanten Kinderhorts, T.S.] jetzt in Verbindung setzen mit dem, was ich Ihnen im Vorfeld sagte, zu meiner bisherigen Tätigkeit, beruflichen Tätigkeit, ist das genau kontraproduktiv zu dem, was wir mit viel Einsatz an finanziellen Mitteln und auch unterrichtlicher Kraft aufgebracht haben, um Integration herbeizuführen. Keiner kann mir sagen, dass in der Koranschule, und da sollen ja mehrere dieser Räume da erstellt werden, etwa die Deutschkenntnisse gefördert werden (...)“ (Interview Lünen, August 1999).

unserer westlichen Zivilisation sicherlich da und dort abhanden gekommen. Deswegen verstehen wir nicht mehr ganz, wie viel gläubige Inbrunst in islamischen Gemeinden vielfach vorhanden ist, (...) tiefe Religiosität, (...), dass Menschen bereit sind, ganz erhebliche Gelder aufzubringen, obwohl sie erheblich weniger haben als wir.“

87 So eine Vertreterin der Bürgerinitiative, zitiert in: WAZ/WR Lünen, 7.7.1998: „Gespräch über Moschee drehte sich im Kreis“.

IV) Etablierten-Rechte

Gelegentlich wurden sogenannte Etablierten-Rechte der lang ansässigen Bevölkerung geltend gemacht: Deren Lebensbereich werde durch den Moscheebau verändert. Der Umstand, lange in Lünen zu wohnen („alteingesessen" zu sein, „seit Generationen" in Lünen zu wohnen) wird als moralisch-argumentative Ressource gesehen, die den eigenen Vorstellungen ein besonderes Gewicht verleihen soll. Streng genommen ist also die Einforderung der Beachtung von Etablierten-Rechten noch kein Argument gegen den Bau an sich, sondern dient dazu, die eigenen Vorstellungen gegenüber denen der Einwanderer als diejenigen zu qualifizieren, die vorrangig zu beachten sind – in einer zuspitzenden Betrachtung erscheint der Konflikt damit als Rangordnungskonflikt zwischen Einheimischen und Zugereisten. Zudem schwingen in solchen Begriffen wie „alteingesessen" und „seit Generationen hier lebend" bestimmte Assoziationen mit, die im allgemeinen positiv besetzt sind: etwa von Bodenständigkeit, Solidität, Verwurzeltheit. Diese positiven Assoziationen möchten offenbar die entsprechenden Leserbriefschreiber für sich nutzen. Die Bezugnahme auf solche Etablierten-Rechte geschieht in der Regel eher beiläufig, zum Beispiel durch die Verwendung der oben genannten Signalwörter, wie im folgenden Auszug aus einem Leserbrief:

„Ich bezweifle, daß die Bürgerinitiative, die von über 800 alteingesessenen Lüner Familien [sic!][88] getragen wird, fremdenfeindliche Absichten hegt, sondern nur auf die vielfältige Erfahrung zwischen den Deutschen und Türken blickt, die nicht immer positiv ausgefallen ist. Trotz der großen Toleranz und Akzeptanz der Deutschen" (Leserbrief, in: RN Lünen, 25.8.1998).

Was hier analytisch getrennt und klassifiziert wurde – raumbezogene, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Motive und Etablierten-Rechte – war in der Realität vielfach miteinander vermischt und ineinander verwoben. Dies wird exemplarisch an einem Leserbrief deutlich, der abschließend zitiert werden soll:

Leserbrief: „Moschee wird von Anwohnern nicht gewollt"

„(...) Die Moschee wird abgelehnt, weil die seit Generationen in der Rathenaustraße lebenden Anwohner diese Moschee schlicht und einfach nicht wollen. Von Integration der Türken kann keine Rede sein, wenn hier ein türkisches Zentrum entsteht (...) Wer paßt sich hier wem an? Die Befürworter sollten wissen, daß der Koran den Islam zur Weltherrschaft erklärt hat und alle Ungläubigen zu bekehren sind. Solche intolerante und unnachgiebige Religion darf nicht von uns noch toleriert werden. In Deutschland leben ca. 90 Mio. Menschen, davon ca. 2,5 Mio. Muslime. Diese kleine Minderheit setzt sich, mit Unterstützung der Behörde, gegen die Mehrheit durch (...) In meiner Nachbarschaft möchte ich keine Moschee, kein Minarett und keinen Muezzinruf. Wenn dennoch eine Moschee gebaut werden sollte, dann in unmittelbarer Nähe der Befürworter (...)" (RN Lünen, 13.8.1998).

88 Aus den Unterschriften von 800 Einzelpersonen wurden hier kurzerhand 800 Familien gemacht.

Auch im Falle Lünens gab es eine Reihe von Leserbriefen, die sich *zustimmend* zum Moscheebau äußerten. Auch diese griffen nicht selten raumbezogen-städtebauliche, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Argumentationen nebeneinander auf. Teilweise verwiesen sie auf eigene positive Erfahrungen mit Muslimen, wie etwa in einem Leserbrief eines Oberstufenschülers: „Als Schüler des Jgst. 12 eines Lüner Gymnasiums und Hobbyfußballer habe ich viel mit Muslimen zu tun, von denen fast jeder in unsere Gesellschaft integriert ist und auch einen großen christlichen Freundeskreis hat.“[89]

4 Der Konflikt in Lünen: Resümee

Das Resümee zum Lüner Konflikt soll in der Weise erfolgen, dass er kontrastierend dem Bobinger Konflikt gegenübergestellt wird:

In dem Vergleich des Lüner und des Bobinger Konflikts wird deutlich, wie verschieden moscheebezogene Konflikte in Bezug auf ihre Konfliktkonstellation, ihren Verlauf und ihre Austragungsformen sein können. Während sich in Bobingen ein kalter Konflikt über einen Zeitraum von fast sechs Jahren hinwegschleppte, in dem die direkte Konfrontation der Konfliktparteien minimiert war, ereignete sich in Lünen ein heißer Konflikt mit vergleichsweise aufsehenerregenden Austragungsformen wie zum Beispiel einer emotionsgeladenen Bürger-Information oder einer Stadtratssitzung, in denen vor großem Publikum verbal um Zustimmung oder Ablehnung zum Moscheebau gerungen wurde. Die zentrale Konfliktphase dauerte in Lünen, anders als in Bobingen, lediglich ein halbes Jahr. Auch die Akteurskonstellationen beider Konfliktfälle unterschieden sich erkennbar: In Bobingen setzten sich Konfliktgegner des örtlichen Moscheevereins aus der Stadtspitze und dem (fast) kompletten Stadtrat zusammen. Hingegen sah sich in Lünen der Moscheeverein vor allem einer Anwohner- bzw. Bürgerinitiative als zentralem Konfliktgegner gegenübergestellt, in deren Gefolge dann eine der beiden großen Parteien, nämlich die städtische CDU, auf einen Kurs gegen die Moschee umschwenkte. Kirchliche Akteure waren zwar in beide Konflikte involviert, spielten aber im Vergleich zu anderen Akteuren eine relativ geringe Rolle – ganz im Gegensatz zum Duisburger Konflikt, dessen Darstellung sich diesem Resümee anschließt. Gerade in der Akteurskonstellation zeigen sich übrigens gewisse Parallelen zwischen dem Lüner und dem Duisburger Konflikt, wenn man von den nicht unwichtigen Umständen absieht, dass erstens niemand in Lünen die Rolle des Duisburger Pfarrer Reuter einnahm, und zweitens für einen direkten Vergleich der mittelstädtische Lüner Konflikt auf die großstädtische Ebene der Duisburger Auseinandersetzungen hochtransformiert werden müsste. Doch statt der Darstellung des Duisburger Konflikts weiter vorwegzugreifen, soll

89 Leserbrief, in: RN Lünen, 27.8.1998.

abschließend auf einen weiteren Punkt in der Gegenüberstellung von Lünen und Bobingen hingewiesen werden: Zwar unterschieden sich beide Konflikte bezüglich der *Austragungsformen und Akteurskonstellation*en so sehr, dass sie gar geeignet erscheinen, zwei diametral verschiedene Typen moscheebezogener Konflikte zu repräsentieren. Doch auf der Ebene der *Diskurse* fallen die Unterschiede zwischen beiden Konflikten deutlich geringer aus. Bei allen Modifizierungen, die sich auch aus den verschiedenen stadträumlichen Rahmenbedingungen ergaben, ähneln sich die genannten Argumente gegen wie für die Errichtung der Moschee bzw. des Minaretts in nicht unbeträchtlichem Maß.

Ein Hauptmotiv für die Anwohner- und Bürgerinitiative in Lünen scheint die Abwehr einer vorgeblichen „Türkisierung" (bzw. Ghettoisierung) der eigenen Lebenswelt gewesen zu sein; es ging dabei um den Erhalt des Status quo in einem Wohnquartier mit bisher vergleichsweise geringem Ausländeranteil. Auch hier zeigen sich Berührpunkte zur Fallstudie Bobingen, wo die Veränderung bzw. die imaginierte Verfremdung der eigenen Lebenswelt durch das Minarett und die angenommenen, letztlich fantasierten Folgewirkungen seiner Errichtung abgewehrt werden sollten. Desintegrations- wie deprivationstheoretische Modelle zur Erklärung ethnisch-kultureller Konflikte scheinen hingegen in Bezug auf den Lüner wie auch auf den Bobinger Moschee-Konflikt nur eine geringe Erklärungskraft zu besitzen.

Konfliktbearbeitung

Zum Schluss dieses Fazits soll kurz auf zwei Aspekte im Hinblick auf die konstruktive Bearbeitung moscheebezogener Konflikte eingegangen werden.

Auffällig ist im Vergleich zwischen den Konflikten in Lünen und Gladbeck, welch diametral unterschiedlichen Ergebnisse eine *Bürgerversammlung* nach sich ziehen kann. In Lünen eskalierte der Konflikt während der Bürgerinformation, hingegen wurde in Gladbeck der Verlauf der Bürgerversammlung als Signal gewertet, dass der Bau der Moschee ohne größere Schwierigkeiten durchsetzbar sei. Die Gründe für die unterschiedlichen Ausgänge beider Bürgerversammlungen können vielfältig sein und sollen hier nicht weiter beleuchtet werden. Festzuhalten ist, dass die Folgen einer Bürgerversammlung sehr unterschiedlich sein können und sich damit für die Veranstalter die Frage einer sorgfältigen inhaltlichen Vorbereitung einer solchen Bürgerinformation stellt.

Was die Fragen konstruktiver Konfliktbearbeitung angeht, so bietet der Lüner Konflikt Anknüpfungspunkte an die Diskussion um die *Trennung von (propagiertem) Ziel und Mittel* als einer Methode, Konflikte zu bearbeiten. Nimmt man die Argumentationen von Moschee-Gegnern ernst, so erfolgte die Ablehnung der Moschee nicht als Selbst-Zweck, sondern wurde diskursiv begründet, und zwar nicht nur mit Eigeninteressen, sondern auch im Hinblick auf vorgebliche gesamtgesellschaftliche Ziele: Der Moscheebau solle verhindert (gefordertes Mittel M1) oder wenigstens verkleinert werden (M2), um eben die Integration von Muslimen zu fördern (Ziel Z1), die Entstehung von Ghettos oder Parallelgesellschaften zu vermeiden (Z2 und Z3), oder um dem islamischen Fundamen-

talismus die Basis zu entziehen (Z4). Um diese Ziele tatsächlich zu erreichen, bieten sich aber *alternative und konstruktivere Mittel* an: Etwa die aktive Einbindung von Muslimen in die städtische Gesellschaft (zu Z1 und Z3), die Durchführung von Dialogveranstaltungen oder die Stärkung liberaler muslimischer Gruppen (zu Z4). Angemerkt sei, dass entgegen der Annahmen von Moscheegegnern unter Umständen ein Moscheeneubau in hohem Maße der Integration von Muslimen dienlich sein kann (Z1). Park- und Verkehrsprobleme vermeiden (Z5) lassen sich nicht nur über eine Verhinderung der Moschee, sondern auch über eine gelungene städtebauliche Planung. Der Appell an Moscheebesucher wie Anwohner zu einem ökologischeren Verkehrsverhalten zur Durchsetzung des Ziels scheint leider wenig realistisch. Das Ziel, einen lautsprecherverstärkten Gebetsruf zu verhindern (Z6), lässt sich nicht nur mittels der Verhinderung der Moschee im Ganzen erreichen, sondern zum Beispiel über Verhandlungen, an deren Ende der Moscheeverein eine Verzichtserklärung unterschreibt oder zumindest eine Lautstärkebegrenzung zusagt.

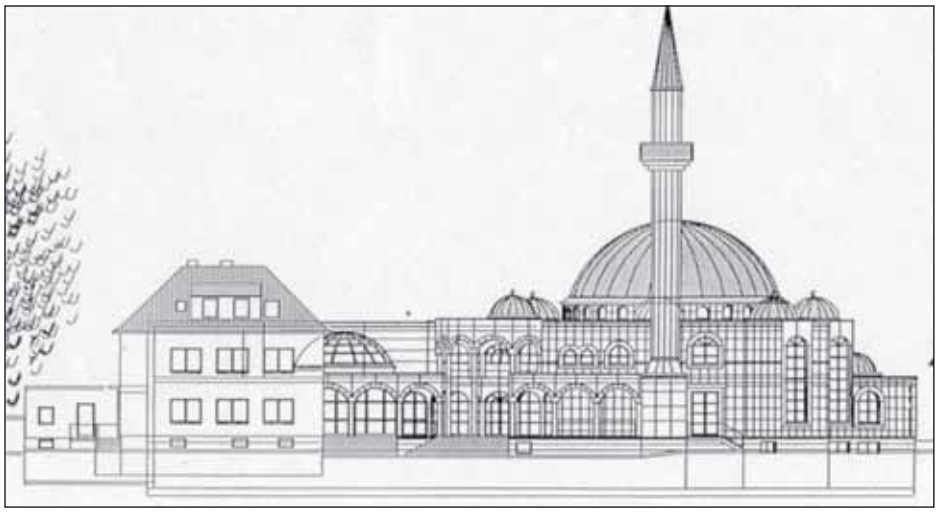


Abb. 10-1: Lünen Merkez Camii – Entwurfszeichnung
Architekt: Mustafa Erkal

Karte 10-1: Lageplan Moschee Lünen

Abb. 10-2: Blick von der Viktoriastraße (B41) in die Roonstraße
Blick in Richtung Bauplatz der Moschee (August 1999)

11 Duisburg – Konflikt um den islamischen Gebetsruf

Einleitung

Die bei weitem komplexeste und daher auch umfangreichste Fallstudie befasst sich mit den konflikthaften Auseinandersetzungen, die sich 1996/97 in Duisburg um die Frage des öffentlichen, lautsprecherverstärkten Gebetsrufs entzündeten. Von den übrigen Fallstudien unterscheidet sich die folgende durch die spezifische Thematik – Konfliktgegenstand ist der öffentliche Gebetsruf (türkisch *ezan*) und nicht die Errichtung einer Moschee oder eines Minaretts – sowie die großstädtische Dimension des Konflikts. Der Duisburger Ezan-Konflikt kann als der spektakulärste moscheebezogene Konflikt in Deutschland überhaupt gelten, der nicht nur die Aufmerksamkeit überregionaler, sondern punktuell auch internationaler Medien erregte.[1]

Der Konflikt ereignete sich vor dem Hintergrund einer krisenhaften Zuspitzung der sozioökonomischen Situation der Stadt. Der generelle Trend fortschreitender Deindustrialisierung wurde für die traditionelle Montanstadt Mitte der neunziger Jahre zu einem existentiellen Problem, als der Hauptarbeitgeber Thyssen seine Belegschaft innerhalb weniger Jahre um vierzig Prozent reduzierte. Besonders betroffen von Arbeitslosigkeit waren die industrienahen Stadtteile im Duisburger Norden, in denen sich sozialstrukturelle, ethnisch-kulturelle, aber auch stadtstrukturelle Problemlagen akkumulierten. Letztere äußerten sich in einem zunehmenden Verfall der meist gründerzeitlichen Bausubstanz und einer Schließung attraktiver Geschäfte. Der Duisburger Norden ist generell von einem hohen Anteil ausländischer Wohnbevölkerung gekennzeichnet; die kleinräumige Segregation reicht stellenweise an hundert Prozent heran. Zahlreiche Probleme, Alltagskonflikte und –reibereien belasten das Zusammenleben von Deutschen und den meist türkischstämmigen Migranten. Diese Situation bildete den Hintergrund für den Konflikt, der sich 1996 in Duisburg entzündete.

Eine hohe Anzahl von Akteursgruppen und Konfliktparteien war in den großstädtischen Konflikt involviert. Dabei verliefen die Konfliktlinien häufig nicht zwischen, sondern durch die beteiligten Organisationen hindurch. Ein Ziel der folgenden Darstellung ist es, die zahlreichen Facetten, Konfliktlinien und Diskurse, die sich in dem Konflikt verschränkten, die „Konflikte im Konflikt“, dessen Rahmenbedingungen und deren jeweilige Bedeutung für den Gesamtkonflikt herauszuarbeiten.

1 Vgl. Time, 24.2.1997 (Autor: Jordan Bonfante): „No Rest in the Ruhr?“

1 Die Konfliktbiographie

1.1 Die Frühphase des Konflikts

Beginn

Im Herbst 1995 formulierten zwei Moscheevereine aus dem Duisburger Norden Anträge an die Stadtverwaltung, künftig jeden Freitag zum Mittagsgebet sowie einmal täglich während des Ramadan lautsprecherverstärkt zum Gebet rufen zu können. Den ersten Antrag stellte das Türkische Kulturzentrum im Stadtteil Marxloh, dem Dachverband ATİB zugehörig. Eher per Zufall erfuhr ein Mitglied der Sultan-Ahmed-Moschee (DİTİB) im Stadtteil Laar davon, worauf auch der Laarer Moscheeverein wenige Wochen später einen entsprechenden Antrag stellte. Dass ausgerechnet diese, im Stadtteil Laar ansässige Moschee-Gemeinde zu den Antragstellern gehörte, sollte im weiteren Konfliktverlauf eine nicht unwichtige Rolle spielen.

Monatelang passierte in Bezug auf die beiden Anträge nach außen relativ wenig. In der Stadtverwaltung herrschte zunächst eine gewisse Unsicherheit, wie mit den Anträgen zu verfahren und wie diese zu bewerten seien. Mehrere Zwischenbescheide und Fragebögen wurden an die Antragsteller verschickt und Erfahrungsberichte zum lautsprecherverstärkten Gebetsruf (türkisch: *ezan*) aus anderen Städten eingeholt. Erst im Frühsommer 1996 kam ein Informations- und Meinungsbildungsprozess innerhalb der Verwaltung in Gang, zwischen dem Ordnungsamt auf der einen, und dem für Ausländerangelegenheiten zuständigen Dezernat auf der anderen Seite.

Im Juli 1996 erschien ein erster Zeitungsartikel unter der Rubrik „Stadtgespräch" zu den Anträgen in der Lokalausgabe der *Westdeutschen Allgemeinen* – ein Rubrikentitel, der zutreffend zwar die weitere Entwicklung vorwegnahm, zum damaligen Zeitpunkt aber noch unangemessen wirken musste. Mit dem Artikel *wurden* die Anträge gewissermaßen zum Stadtgespräch und einer breiteren Öffentlichkeit bekannt; manche relevanten Akteure im Konflikt, auch auf muslimischer Seite, haben erst durch ihn von den Anträgen erfahren. Der Journalist Wolfgang Kania schrieb damals in der WAZ:

„Lieber wäre es der Verwaltungsführung und Fraktionsspitzenkräften, es gäbe diesen Antrag Duisburger Bürger gar nicht. So fassen sie ihn höchst ungern und wenn, mit äußerst spitzen Fingern an. Eigentlich war es nur eine Frage der Zeit, bis einer der 36 Duisburger Moscheevereine, gestützt auf das Grundrecht ungehinderter Religionsausübung, einforderte, den Gebetsruf des Muezzin auch von Duisburger Moscheen ertönen zu lassen. Und das ist jetzt geschehen. Wenn auch nicht gleich Werte des Abendlandes auf dem Spiel stehen sollten, so meinen doch genügend Bremser von Amts wegen, geplagt von der Sorge um Verluste in manchen Wählerkreisen oder besorgt, den Weg zum Gipfel der Rathauskarriere sich doch noch zu verbauen, diesen Antrag zumindest auf die lange Bank zu schieben. Aussitzen nennt man so etwas. (....)

Die Suche nach Paragraphen, die den muslimischen Bürgern Duisburgs Religionsrechte beschneiden könnten, macht allerdings die so oft gegenüber prominenten Besuchern zitierte tolerante Tradition und Weltoffenheit dieser Hafen- und Universitätsstadt (..) nicht gerade glaubwürdiger."[2]

Erste Positionierung der Verwaltung

In dem obigen Zitat spielte der Lokaljournalist offensichtlich auch auf eine rechtliche Stellungnahme zum lautsprecherverstärkten Ezan an, die das Duisburger Ordnungsamt Anfang Juli 1996 erarbeitet hatte. Diese Stellungnahme hatte einen zwiespältigen Charakter: Einerseits wurde die Genehmigungsfähigkeit des lautsprecherverstärkten Ezan nicht bestritten. Andererseits musste sie insbesondere juristischen Laien den Eindruck vermitteln, als habe die Behörde bei der Frage der Genehmigung einen hohen Ermessensspielraum – angesichts der bereits hohen Lärmwerte in den betroffenen Gebieten:

„Die örtliche Ordnungsbehörde kann [sic!] (...) auf Antrag jedoch Ausnahmen von den Lärmwerten zulassen, selbst wenn hierdurch erhebliche Belästigungen auftreten. (...) Unter Abwägung der Interessen der Allgemeinheit auf Einhaltung der zulässigen Werte und der Moscheevereine auf eine Verbreitung des Gebetsaufrufes im nahen Umkreis der Moschee soll [!] daher eine Ausnahme zugelassen werden, zumal der AZAN im Regelfall nur einmal wöchentlich zu hören sein wird."[3]

Diese Stellungnahme hatte offensichtlich auch strategischen Charakter, da sie eine für die Stadt vergleichsweise ‚günstige' Rechtsposition gegenüber den Moscheevereinen behauptete.[4] In anderen Kommunen wurde die Rechtsposition der Muslime teils als erheblich schlechter dargestellt (konkret: das Ansinnen der Muslime wurde abgelehnt), teils aber auch als erheblich besser (konkret: der lautsprecherverstärkte Ezan ist durch das Grundrecht auf Religionsfreiheit geschützt und bedarf nicht einmal einer Genehmigung). Diese unterschiedlichen behördlichen Einschätzungen waren deshalb möglich, weil zum damaligen Zeitpunkt in der Bundesrepublik Deutschland keine allgemein anerkannte Rechtsauffassung, insbesondere auch keine höchstrichterliche Rechtsprechung zum lautsprecherverstärkten Ezan existierte.[5] Diese erste offizielle Duisburger Stellungnahme nahm hier gewissermaßen eine mittlere Position ein, betonte aber deutlich,

2 Westdeutsche Allgemeine Zeitung (WAZ) Duisburg, Autor: Wolfgang Kania, 19.7.1996.

3 Stellungnahme des Ordnungsamtes vom 8.7.1996; zitiert nach: BILDAU/BRANDT 1996, S. 2.

4 Diese Stellungnahme wurde zumindest passagenweise unsauber ausgearbeitet. So wurden die Lärmgrenzwerte der TA Lärm als die der Baunutzungsverordnung ausgegeben, die hierzu keine Angaben macht. Die TA Lärm ist dabei im Gegensatz zur Baunutzungsverordnung keine Rechtsvorschrift im eigentlichen Sinne, sondern als eine Art allgemein anerkanntes, antizipiertes Rechtsgutachten aufzufassen. Das eigentliche Regelungsgebiet der TA Lärm beschränkt sich auf gewerbliche, genehmigungsbedürftige Anlagen, doch sind nach der Rechtsprechung ihre Richtlinien auch für die Bewertung anderer Geräusche von Bedeutung (vgl. VÖLPEL 1997, S. 23).

5 Als einführende Übersicht zur juristischen Diskussion vgl. SCHMITT 2003a.

Der islamische Gebetsruf

Der Verrichtung der fünf täglichen Gebete geht der Gebetsaufruf (arab. *adhân*, wörtl: „Ankündigung"; türk. *ezan*) voraus. Der Gebetsruf wird in arabischer Sprache vorgetragen. Seine Rezitation kann, je nach Begabung des Muezzin und Qualität der Verstärkeranlage, einen feierlichen, warmen und zugleich eindringlichen Charakter haben, die den Gläubigen auf das beginnende Gebet einzustimmen vermag. Der Gebetsruf besteht bei den Sunniten aus sieben Kurzformeln, die verschieden oft wiederholt werden:

(1)	Gott ist am größten.	(4x)
(2)	Ich bezeuge, dass es keine Gottheit gibt außer Gott.	(2x)
(3)	Ich bezeuge, dass Mohammed Gesandter Gottes ist.	(2x)
(4)	Auf zum Gebet!	(2x)
(5)	Auf zum Heil!	(2x)
(6)	Gott ist am größten.	(2x)
(7)	Es gibt keine Gottheit außer Gott.[1]	(1x)

Die zweite und dritte Formel beinhalten das islamische Glaubensbekenntnis (*schahada*). Schiiten fügen hinter der fünften Formel eine weitere ein: „Auf zum besten Werke!" – Der Gebetsruf ist „eine notwendige Einleitung für die *salat* [Pflichtgebet]; jeder Muslim, der allein oder mit seiner Familie betet, muß den *adan* mit lauter Stimme rezitieren, ehe er mit der *salat* beginnt" (WATT/WELCH 1980, S. 279).

[1] Übersetzung nach WATT/ WELCH 1980, S. 279; verändert.

unter Rückgriff auf geläufige juristische Formulierungen, den ‚Ausnahmecharakter' einer Genehmigung. Eine nichtintendierte Folge dieser rechtlichen Bewertung war, dass die bald öffentlich auftretenden *Gegner* des Ezan dadurch überhaupt einen Angriffspunkt bekamen, gegenüber der Stadtverwaltung die Nichtgenehmigung des Ezan zu fordern. Erst nachdem der Konflikt in hohem Maße eskaliert war, wurde von Vertretern der Stadt öffentlich der Standpunkt vertreten, dass sich die Moscheevereine die Genehmigung auch vor Gericht erstreiten könnten,[6] eine Nichtgenehmigung also rechtswidrig sei.

Integriert wurde diese rechtliche Stellungnahme des Ordnungsamtes in ein Positionspapier zum Ezan, das vom damaligen Dezernenten für Ausländerangelegenheiten erarbeitet wurde und im Sommer 1996 im politischen Raum eine gewisse Verbreitung fand. Dieses Dezernentenpapier stellte die Frage der Einführung des lautsprecherverstärkten Ezan in einen allgemeineren migrations- und integrationspolitischen Rahmen. Die Einführung des Muezzin-Rufes wurde dabei sehr klar als ein potentiell konfliktträchtiges Thema dargestellt:

„Auf keinen Fall darf sich die benachbarte Wohnbevölkerung in Marxloh und Laar ‚überrumpelt' fühlen. Sie muß auf den muslimischen Gebetsaufruf vorbereitet werden. Wenn dies nicht geschieht, sind Konflikte vorprogrammiert."[7]

Das Diskussionspapier des Dezernenten lieferte insgesamt eine gute Diagnose des möglichen Konfliktpotentials. Zugleich wurden unter dem Stichwort „vorbeugende Akzeptanzarbeit“ m. E. bedenkenswerte Vorschläge für eine Konfliktprävention gemacht. Zu ihrer Umsetzung sollte es aber in den nächsten Monaten nicht mehr kommen. Stattdessen eskalierte der Konflikt bald in einer Weise, die die meisten Akteure völlig überraschte und im Ausmaß der Konflikteskalation auch nicht im Dezernentenpapier vorhergesehen oder prognostiziert worden war. – Wie war diese Eskalation möglich? Im wesentlichen lassen sich hierfür mehrere Gründe benennen.

- Einer der zentralen Gründe ist, wie in der weiteren Darstellung der Konfliktgeschichte noch deutlich wird, in *fallspezifischen,* mehr oder weniger *zufälligen Umständen* in der Konfliktkonstellation zu suchen, die in hohem Maße für die Verschärfung verantwortlich waren.
- Zweitens hätte die Durchführung der anvisierten konfliktpräventiven Maßnahmen einer Vorbereitungszeit und der Mitwirkung zum Beispiel kirchlicher Repräsentanten bedurft. Doch das Thema Muezzin-Ruf kam spätestens mit einem Vorstoß des Ausländerbeirats im September 1996 auf die kommunalpolitische Tagesordnung; ein „Fahrplan“ für die Behandlung des Themas im Stadtrat wurde aufgestellt. Von diesem Moment an ließ sich der Ezan auch nicht mehr von der städtischen Tagesordnung absetzen und eine vorbeugende Akzeptanzarbeit installieren; der Konflikt entwickelte eine zu hohe Eigendynamik. – Auch wurde das Konfliktpotential, obwohl es deutlich gesehen wurde, in seinem Ausmaß „unterschätzt“[8].

Schließlich hatte das Dezernentenpapier auch nichtintendierte, von den Verfassern unbeabsichtigte Effekte. Indem es den lautsprecherverstärkten Gebetsruf von vorne herein als ein konfliktträchtiges Thema darstellte,[9] begünstigte es, nachdem es im politischen Raum und bei den örtlichen Medien eine gewisse Verbreitung gefunden hatte, tendenziell die Manifestierung des Konflikts. Auch Gegner des Ezan sollten sich später auf Inhalte des Papiers beziehen, und Teile der örtlichen Presse haben aus dem Papier und der darauf aufbauenden Beschlussvorlage vor allem die erwartete Konfliktträchtigkeit des Ezan in die Öffentlichkeit hineintransportiert.[10] Das Papier zeigt damit Züge einer *self-fulfilling-prophecy*.

Um nicht durch eine zugespitzte Interpretation missverstanden zu werden: Das Dezernentenpapier hat keineswegs den Konflikt bzw. seine breite Eskalation ursächlich ausgelöst. Es besitzt zudem eine hohe analytische Qualität. Zudem entspricht es einem bestimmten Verständnis demokratisch orientierten, politischen Handelns, dass man Risiken einer möglichen Entscheidung klar benennt und dabei unter Umständen auch in Kauf nimmt, dem Konfliktgegner in die Hände zu spielen. Unter der – zum Zeitpunkt der Verbreitung des Papiers noch nicht öffentlich geäußerten – Vorgabe der SPD, dass der Ezan nicht auf Kosten des sozialen Friedens durchgesetzt werden solle, kann man, zugespitzt formuliert, Teile des Dezernentenpapiers aber fast als eine Gebrauchsanweisung lesen, wie und mit welchen Argumenten die Einführung des Ezan bekämpft werden könne.

6 In diesem Sinne äußerte sich der Bildungsdezernent auf der Bürgerversammlung in Laar (vgl. WAZ, 5.12.1996: „SPD Marxloh: Muezzin-Ruf bringt Faß zum Überlaufen“).

7 BILDAU/BRANDT 1996, S. 21.

8 So der damalige Bildungsdezernent im Interview, August 1999.

Stellungnahme des Arbeitskreises „Kontakte zu islamischen Vereinen“ der evangelischen Kirche in Duisburg

„(...) Seit Jahrhunderten wird die Stadt durch religiöse Praxis und Symbole ihrer Gläubigen geprägt. Bis Mitte dieses Jahrhunderts waren das hauptsächlich jüdische und christliche Gemeinden, die entweder am Sabbat oder am Sonntag zum Gottesdienst einluden (....) Aktuelle Anfragen von Moscheegemeinden an die Stadt nach Genehmigung von Gebetsruf und Moscheebau mit Minarett fordern uns Christen heute heraus, dazu Stellung zu beziehen und einen Standpunkt zu vertreten zwischen den Urteilen und Vorurteilen in unserer Stadt und Gesellschaft.

Dabei hören wir richtungweisend die Bibel. Sie ist voll von Lebensgeschichten von Einheimischen und Eingewanderten, Menschen unter Gottes Schutz, die ihr Zuhause verlassen müssen und neu anfangen. (...) Wenn wir etwas vom biblischen ‚ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen‘ begriffen haben, wird uns nicht mehr schwer fallen, Minarett und Gebetsruf ebenso wie Kirchturm und Glockengeläut als Bereicherung und Ergänzung und nicht als Bedrohung unserer religiösen Landschaft zu verstehen.

Als Christen sind wir selber ‚wanderndes Gottesvolk‘, wissen wir, daß unser Zuhause nicht in dieser Welt sondern in Gottes Hand liegt, deshalb kann uns unser Zuhause nicht abhanden kommen, wenn wir die Stadt, die Nachbarschaft in der wir leben, mit Menschen anderer Religion und anderer Herkunft teilen, wenn wir neben den Kirchturmglocken auch den Ruf der Muslime zum Gebet hören, wenn wir neben dem vertrauten Anblick unserer Kirchen und Kirchtürme in nächster Zeit auch Moscheekuppel und Minarett in Duisburger Stadtteilen entdecken. Vielmehr erinnern uns Moschee und Synagoge an die Geschwisterschaft der Religionen, die mit Gottes Auftrag an Abraham ihren Anfang nahmen, daß wir Juden, Christen und Muslime zu dem einen Gott beten, der Abraham gebot in ein fremdes Land zu gehen. (....) Am Freitag ‚Allah-u-akbar‘ von der Moschee – am Sonntag Glockengeläut vom Kirchturm!“ (Stellungnahme, 3. 10.1996).

Kirchliche Stellungnahmen (1): Die „Islamspezialisten“

Im Spätsommer 1996 haben sich erstmals kirchliche Gremien mit dem Thema auseinandergesetzt. Für *beide* großen christlichen Kirchen wurde der Muezzin-Konflikt in den kommenden Monaten zu einem wichtigen Thema, vor allem aber für die evangelische Kirche, in deren Raum der Konflikt eine besondere Zuspitzung erfuhr. Auf eine Anfrage des städtischen Bildungsdezernenten nach der Haltung der Kirchen zum lautsprecherverstärkten Ezan, die offenbar im Hinblick auf eine konfliktpräventive Akzeptanzarbeit erfolgte, erarbeitete der Arbeitskreis „Kontakte zu islamischen Vereinen“ der evangelischen Kirche in Duisburg eine Stellungnahme:[11] geprägt von einem dialogischen Geist, der sich explizit auf die Erfahrungen von Fremdheit, von denen die Bibel berichtet, berief. „Am Freitag ‚Allah-u-akbar‘ von der Moschee – am Sonntag Glockengeläut vom Kirchturm!“, war das optimistische Fazit der Stellungnahme (siehe Kasten). Hier hatten sich die „Islamspezialisten“ der Duisburger Evangelischen Kirche, die Experten in Sachen lokaler interreligiöser Dialog positioniert. Anfang Oktober wurde die

Stellungnahme intern in der Evangelischen Kirche an die Superintendenten der beiden Duisburger Kirchenkreise und deren Pfarrerinnen und Pfarrer weitergereicht (so die Darstellung in AKK 1997, S. 4). Auch auf katholischer Leitungsebene, seitens des katholischen Stadtdechanten, sah man zu diesem Zeitpunkt in einem möglichen lautsprecherverstärkten Muezzin-Ruf noch kein Problem.

Kirchliche Stellungnahmen (2): St. Ewaldi

Einen ganz anderen Tenor hatte die Stellungnahme einer katholischen Kirchengemeinde, die an die politischen Parteien abgegeben wurde, noch bevor der Ezan-Konflikt richtig in das öffentliche Bewusstsein rückte.

Nachbarschaft, also räumliche Nähe, wurde dabei zu einem konfliktverschärfenden Faktor. Spätestens an dieser Stelle erscheint es angebracht, auf eine Besonderheit der *Laarer Moschee* einzugehen: Sie liegt direkt neben der katholischen Kirche in Laar, dem „Laarer Dom", einem das Stadtbild im Laarer Ortskern dominierenden Kirchbau aus der Zeit um die Jahrhundertwende. Die Grundstücke beider baulich so ungleichen Gotteshäuser sind nur durch eine Mauer getrennt; acht Meter ist der Gebetssaal der Muslime im Hinterhof von der Pfarrkirche entfernt (Abb. 11-2). Zur Straße hin, im Vorderhaus, haben sich die Muslime in einem Ladenlokal die Teestube eingerichtet, genau zwischen Kirche und katholischem Pfarrbüro liegend. Diese Lagebeziehung hätte man als Symbol abrahamischer Ökumene deuten können, doch in Laar wurde sie zu einem Problem. Das Nebeneinander beider Nachbargemeinden hatte schon vor dem Ezan-Konflikt einen ambivalenten Charakter: Einerseits gab es gelegentliche Kontakte, andererseits war das Verhältnis zwischen beiden Nachbarn, auch durch Unstimmigkeiten beim Umbau der Moschee negativ vorbelastet. Der katholische Pfarrer hatte zudem Vorbehalte gegenüber einem, wie er sah, in weiten Teilen fundamentalistischen Islam. Gegen den Ezan in islamisch geprägten Ländern habe er nichts einzuwenden, doch hier, im Schatten einer katholischen Kirche, deren Wände nur acht Meter entfernt sind, empfand er den lautsprecherverstärkten Gebetsruf als eine „Provokation".[12] Der Ezan-Konflikt in seiner gesamtstädtischen Tragweite war in Laar auch ein Nachbarschaftskonflikt: Zwischen dem Pfarrgemeinderat und dem Vorstand des Moscheevereins wurden bei einem frühzeitigen Treffen die unterschiedlichen Standpunkte zum Ezan ausgetauscht, ohne dass es zu einer Annäherung kam. Bereits Anfang August verfassten offizielle Vertreter der Laarer katholischen Kirchengemeinde einen Brief an die Bezirksvertretung und die Fraktionen im Stadtrat, in dem diese aufgefordert wurden, die entsprechenden Anträge auf Genehmigung des lautsprecherverstärkten Ezan abzulehnen:

9 Vgl. auch einen Hinweis eines Mitglieds der Muslimischen Türken Union, in der Sitzung des Ausländerbeirats am 28.10.1996 (Sitzungsprotokoll, S. 4).

10 Vgl. Rheinische Post (RP), 24.10.1996: „Sorge vor Ärger um den lauten Ruf des Muezzins"; Neue Ruhr Zeitung (NRZ), 24.10.1996: „Gebetsaufruf: Politik graut es vor der Reaktion".

11 So AKK 1997, S. 3.

„Würden die Muezzine bei uns ihre Gläubigen durch Lautsprecher zum Gebet aufrufen, befürchten wir ein massives Ansteigen des Fremdenhasses und ein Ansteigen krimineller Handlungen gegenüber ausländischen Mitbürgern. Die Moschee in Laar etwa befindet sich in *unmittelbarster* Nachbarschaft zur Ewaldi-Kirche. Sie können sich die Empörung unserer Kirchenbesucher vorstellen, wenn während eines Gottesdienstes die Stimme eines Muezzin laut zu vernehmen wäre. Das wäre eine empfindliche Störung des Gottesdienstes, die übrigens vom Gesetz her nicht gestattet ist. Es ist offensichtlich, daß das Verhältnis zwischen manchen Deutschen und Türken in etlichen Stadtteilen Duisburgs bereits bedrohliche Ausmaße angenommen hat. Wir halten es für klug, eine weitere Eskalation zu vermeiden.“[13]

Die Argumentation der katholischen Kirchengemeinde lässt sich als ethnisch-kulturell einordnen – im Unterschied zu jener der evangelischen Kirche im Stadtteil, die bald darauf mit einer theologischen (oder theologisierenden) Argumentation gegen den Ezan ins Felde zog. Die Repräsentanten der katholischen Kirche beanspruchten mit ihrer Argumentation implizit eine Vorrangstellung der eigenen christlichen Kirche und stellten den Ezan als eine Provokation dar, die Fremdenfeindlichkeit auslösen könne. Das Erleben des Ezan als eine Provokation lässt jedoch vermuten, dass der Islam insgesamt und sein Verhältnis zum Christentum unter negativen Vorzeichen wahrgenommen wurde.

Die katholische Kirchengemeinde in Laar agierte, anders als die bald auf den Plan tretende evangelische Gemeinde, recht zurückhaltend und im Hintergrund. Sie stieß indes bei örtlichen Politikern durchaus auf Resonanz. Zu der muslimischen Gemeinde riss der Kontakt bei aller innerer Reserviertheit und trotz des Konflikts nicht völlig ab. Er wurde auch nach dem Auslaufen des Konflikts, allerdings auf eher niedrigem Niveau, fortgeführt.[14]

Der ethnisch-kulturelle Nachbarschaftskonflikt mag den außenstehenden Betrachter fast an die biblischen Gestalten David und Goliath erinnern, wenn sich die Repräsentanten der großen, aus mächtigen Mauern erbauten Ewaldi-Kirche, des „Laarer Doms“, gegen den Ruf der benachbarten Hinterhof-Muslime zur Wehr setzen wollten – weniger souverän wirkend als vielmehr ängstlich.

Im Vorfeld der Rats-Sitzungen

Doch nicht mit diesen halböffentlichen Stellungnahmen, sondern erst mit einem Vorstoß des Ausländerbeirats wurde das Thema Gebetsruf in der Stadtpolitik wirklich präsent. Einer der antragstellenden Moscheevereine wandte sich im Sommer 1996 an Vertreter des Ausländerbeirats, um Unterstützung für das Anliegen zu erhalten, welches seit einem dreiviertel Jahr immer noch nicht beschieden war. Ende September formulierte daraufhin die *Muslimische Türken-Union*, die stärkste Fraktion im Beirat, eine Anfrage an die Verwaltung zum Stand der Bearbeitung der

12 Gespräch mit dem katholischen Pfarrer, September 1999.

13 Brief der Katholischen Kirchengemeinden St. Antonius (Beeckerwerth) und St. Ewaldi (Laar), vom 6.8.1996, Hervorhebung im Original.

Anträge. Nicht unwichtig war die Nennung eines Zieldatums, was die Verwaltung unter einen gewissen Druck setzen sollte: Bis zu Beginn des nächsten Ramadan, also bis Anfang Januar 1997, sollte die Genehmigung erteilt sein. Außerdem wurde für Ende Oktober eine Sondersitzung des Ausländerbeirats zum Thema anberaumt. Damit befand sich der Ezan endgültig auf der Agenda der Duisburger Stadtpolitik; ein rasant wachsender Kreis von Einzelakteuren, Organisationen und Interessensgruppen sollte sich nun mit ihm befassen.

Für die Verwaltung wie die lokale Politik bestand nun ein gewisser Zugzwang. Die zuständigen städtischen Dezernenten erarbeiteten auf der Grundlage ihres bereits vorliegenden Papiers eine Beschlussvorlage, die zunächst im Ausländerbeirat und anschließend, nach einer Zwischenstation im Hauptausschuss, im Stadtrat behandelt werden sollte. Die Beschlussvorlage ging davon aus, dass der lautsprecherverstärkte Ezan genehmigungsfähig (und damit implizit auch genehmigungs*pflichtig*), der unverstärkte Gebetsruf hingegen ohne Genehmigung zulässig sei. Doch die Fragestellung wurde nicht auf die vorliegenden Anträge der beiden Moscheevereine beschränkt, sondern ausgeweitet und bewusst „generell" aufgegriffen: Es sei damit zu rechnen, dass die zwei antragstellenden Moscheegemeinden „eine gewisse ‚Vorreiterrolle' für alle Duisburger Moscheevereine" einnehmen und dementsprechend aus dem Kreis der etwa 40 Moscheen weitere Anträge folgen könnten. Diese sicher nachvollziehbare und plausible Ausweitung der Thematik sollte aber auch eine Ausweitung des *Konflikts* begünstigen. In der Ratsvorlage wurde noch einmal die Konfliktträchtigkeit des Ezan betont. Es lasse „sich begründbar vermuten, daß bereits die Genehmigung der vorliegenden Anträge Widerstände und Abwehrhaltung in der Öffentlichkeit" hervorrufen könne. Umgekehrt hätten die Moscheevereine ihre Kompromissbereitschaft gezeigt, indem sie nur zum Freitagsgebet sowie einmal täglich während des Ramadan rufen wollten. Die Verwaltung schlug dem Rat als Quintessenz vor, *Verhandlungen* mit allen Duisburger Moscheevereinen aufzunehmen, um einerseits die Interessen der Moscheevereine aufzugreifen und andererseits durch eine Begrenzung der Anzahl der ausrufenden Moscheen eine allgemeine Akzeptanz des Gebetsrufs zu ermöglichen:

„Die Verwaltung wird beauftragt, mit allen in Duisburg ansässigen Moscheevereinen und/oder deren Dachverbänden zur Anzahl und zur Verträglichkeit von öffentlichen Gebetsaufrufen, unter Beachtung der Interessen der Allgemeinheit, zu Vereinbarungen zu kommen."[15]

Dieser Beschlussentwurf der Verwaltung zu den anstehenden Sitzungen sah zudem vor, dass zugleich eine „vorbeugende ‚Akzeptanzarbeit' (z.B. Einbeziehung der Kirchen, Gespräche mit betroffenen Anliegern, Aufklärung durch Informationsmaterialien)" geleistet werden sollte.[16]

14 Vgl. auch WAZ Duisburg, 7.10.1997: „Pfarrer war einer der wenigen Moschee-Gäste. ‚Tag der offenen Tür' in Laar nur mäßig besucht".

15 Beschlussentwurf zur Beschlussvorlage, Drucksache 3016 vom 21.10.1996.

Im Vorfeld der Sitzungen griff die örtliche Tagespresse das Thema erstmals in größerem Umfang auf. Sie ging auf die Position der Stadtverwaltung ein, betonte aber vor allem die erwarteten und in der Ratsvorlage thematisierten Schwierigkeiten („Die Stadtverwaltung rechnet mit Widerstand in der Öffentlichkeit“[17]). Zugleich wurden skeptische und ablehnende Äußerungen, etwa aus dem Umfeld der *CDU*, in die Öffentlichkeit transportiert: Die Junge Union hatte eine ablehnende Stellungnahme formuliert und übernahm so eine Vorreiterrolle innerhalb der örtlichen Gesamtpartei. In der Wiedergabe der Tagespresse:

„Der laute Ruf des Muezzins führe dazu, daß die von vielen Bürgern empfundene verfremdende Prägung der Stadtteile durch den hohen Ausländeranteil noch unterstrichen werde. Die ablehnende Haltung gegenüber Ausländern würde dadurch verstärkt. Der Ruf des Muezzins enthalte eine eindeutige Glaubensaussage. Das Läuten der Glocken hingegen sei nur ein allgemeiner Aufruf zum Gebet und zwinge keinem eine religiöse Aussage auf.“[18]

Auch ein CDU-Ratsmitglied, in Personalunion örtlicher Vorsitzender der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB), äußerte sich gegenüber der Presse skeptisch:

„‚Ich sehe dafür derzeit keine Akzeptanz in der Bevölkerung.‘ Und gegen den Willen der Menschen eine ‚pure Rechtsposition durchzuboxen‘, sei nicht akzeptabel.“[19]

Diese Form der Presseberichterstattung artikulierte nicht nur gegnerische Meinungen, sondern begünstigte tendenziell das Anwachsen einer gegen den Ezan gerichteten Stimmung in der deutschen Bevölkerung. Hier machte sich eine, im kybernetischen Sinne ‚positive‘ Rückkopplung bemerkbar.[20]

Während auf Seiten der *SPD* der parteiinterne Arbeitskreis ‚Internationale Mitglieder‘ unter bestimmten Voraussetzungen seine Zustimmung zum Ezan bekundete,[21] äußerte sich die SPD-Fraktionsvorsitzende im Duisburger Stadtrat sehr zurückhaltend:

„Der Gebetsruf kann nur kommen, wenn vorher ein breiter Prozeß der Konsensfindung in der Bevölkerung stattgefunden hat.“[22]

Die SPD-Fraktionsvorsitzende, damals in einem informellen innerparteilichen Wahlkampf um die Nachfolge des scheidenden Oberbürgermeisters stehend, nahm hier eine Position ein, die man als verständigungsorientiert interpretieren

16 Problembeschreibung/Begründung zur Beschlussvorlage, Drucksache 3016 vom 21.10.1996.

17 So *RP*, 24.10.1996: „Sorge vor Ärger um den lauten Ruf des Muezzins“. Ähnlich die Schlagzeile der *NRZ* vom gleichen Tag: „Gebetsaufruf: Politik graut es vor der Reaktion“. Die *WAZ* formulierte ihre Schlagzeile ethisch-appellativ: „Ruf des Muezzin fordert Toleranz aller Bürger“ (26.10.1996).

18 RP vom 24.10.1996, in Bezug auf eine Stellungnahme der Jungen Union Duisburg.

19 Zitiert nach NRZ, 24.10.1996.

20 Zu Rückkopplungen in der Kybernetik vgl. VESTER 1983, S. 55-57.

21 WAZ, 26.10.1996: „Ruf des Muezzin fordert Toleranz aller Bürger“.

könnte. Zugleich gab sie dem Konsens in der Bevölkerung den Vorrang vor einem Rechtsanspruch der Muslime. Den Gegnern des Ezan-Rufes, die sich allmählich zu artikulieren begannen, dürften solche Äußerungen von Seiten der Mehrheitsfraktion zugleich neuen Auftrieb gegeben haben, da bereits erkennbar wurde, dass die SPD-Spitze nicht uneingeschränkt hinter der Beschlussvorlage der „eigenen", von einem SPD-Oberbürgermeister geführten Verwaltung stand.

Im Ausländerbeirat

Ende Oktober wurde der Ezan im Ausländerbeirat behandelt. Zu Beginn der Sitzung erläuterte der Bildungsdezernent wieder seine Position. Der Gebetsruf stelle „eine neue Herausforderung an unsere multikulturelle Stadtgesellschaft und das friedliche Zusammenleben" dar. „Bevor es zu einer rechtlichen Genehmigung kommen könne, müsse jedoch eine vorbeugende und umfassende Akzeptanz- und Konsensarbeit geleistet werden."[23] Im Ausländerbeirat stellte die Liste der Muslimischen Türken-Union (MTU) die Mehrheit der Mitglieder. Der ebenfalls der MTU zugehörige Beiratsvorsitzende, der mit seiner Anfrage wesentlich dazu beigetragen hatte, dass sich der Ezan nun auf der Tagesordnung der städtischen Politik befand, betonte in der Sitzung vor allem die *gesellschaftspolitische Relevanz* des Antrags aus Sicht der muslimischen Organisationen. Aus dem Sitzungsprotokoll:

„Herr Vorsitzender D*, Muslimische Türken-Union, ergänzte, daß die Moscheevereine ihre Anträge nicht aus theologischer Sicht, sondern aus gesellschaftspolitischer Sicht gestellt hätten. (....) Die Akzeptanz des öffentlichen Gebetsaufrufes bedeute die Anerkennung des Islam und gleichzeitig die Anerkennung von ca. 60.000 Muslimen in dieser Stadt. Er erwarte in der Ratssitzung am 11.11.1996 eine mutige und von Weitsicht geprägte Entscheidung der Politiker. Dabei wies er noch einmal auf die Kompromiß- und Verständigungsbereitschaft der Moscheevereine hin."[24]

Anhand des Zitats wird deutlich, dass zumindest die städtischen muslimischen Funktionäre und Eliten den Ezan-Konflikt vor allem auch als einen *Anerkennungskonflikt* begriffen. - Der Ausländerbeirat akzeptierte mit einigen Modifikationen die Verwaltungsvorlage, welche Verhandlungen der Stadt mit den Moscheevereinen vorsah. Zugleich betonte man noch einmal das Zieldatum Januar 1997 (Beginn des Ramadan) für den ersten öffentlichen Gebetsruf. Mit den Vorstellungen der Stadt und der SPD-Spitze, eine breite Akzeptanzarbeit vorausgehen zu lassen, konnte dies kaum harmonieren. Ein Vertreter des Beirats schloss auch juristische Schritte gegen die Stadt nicht aus, falls es zu keiner Genehmigung komme.[25]

Die Sitzung des Ausländerbeirats markiert ein eskalatorisches Moment im Konfliktverlauf. Die öffentliche Wahrnehmung des ‚Problems' nahm merklich zu,

22 Die SPD-Fraktionsvorsitzende, zitiert nach: NRZ, 24.10.1996.
23 Zitiert nach dem Protokoll zur öffentlichen Sitzung des Ausländerbeirats am 28.10.1996, S. 1.
24 Protokoll der Öffentlichen Sitzung des Ausländerbeirats vom 28.10.1996, S.4f.
25 Protokoll des Ausländerbeirats am 28.10.1996, S. 4.

was sich sowohl in der Berichterstattung der Tagespresse, als auch in der Anzahl der darin veröffentlichten Leserbriefe niederschlug.[26] Diese Leserbriefdebatte wurde fast ausnahmslos innerhalb der deutschstämmigen Bevölkerung ausgetragen, zwischen Befürwortern und Gegnern des Muezzin-Rufs; Migranten meldeten sich kaum zu Wort (vgl. auch JÄGER 1997, S. 7).

1.2 Weitere Eskalation

Hauptausschuss und Ratssitzung

Nach der Sitzung des Ausländerbeirats kam das Thema Gebetsruf zunächst im Hauptausschuss, dann im Stadtrat selbst auf die Tagesordnung. Zur Abstimmung stand die bereits erwähnte Beschlussvorlage, die die Verwaltung zu Verhandlungen mit den Moscheevereinen beauftragen sollte. Die beiden großen Parteien positionierten sich dabei wie folgt:

- Vertreter der *SPD* betonten gegenüber den Einwänden seitens der CDU immer wieder, dass es mit der Annahme zu dieser Verwaltungsvorlage noch nicht um die endgültige Entscheidung über den lautsprecherverstärkten Ezan, sondern lediglich um einen Verhandlungsauftrag an die Verwaltung ginge. Abweichend von der Verwaltungsvorlage sollte nach den Verhandlungen eine endgültige Beschlussfassung im Rat erfolgen. Weitere gesellschaftliche Gruppen wie etwa die Kirchen sollten in den Diskussionsprozess einbezogen werden, erst zu einem späteren Zeitpunkt, nach den Verhandlungen mit den Moscheegemeinden, auch die Bezirksvertretungen. Zu der Frage, wie die SPD selbst zu dem Ezan stehe, äußerten sich die meisten SPD-Vertreter sehr zurückhaltend; lediglich der SPD-Oberbürgermeister bezog hier eine klare, den Ezan bejahende Position.
- In den Äußerungen von Seiten der *CDU* wurden starke Vorbehalte gegenüber dem lautsprecherverstärkten Ezan formuliert und dabei auf die offensichtlich geringe

Diskussionsbeitrag des Beigeordneten Brandt im Hauptausschuss (in der Wiedergabe des Sitzungsprotokolls)

„Er wies noch einmal darauf hin, daß der Artikel 4 des Grundgesetzes für alle Menschen, die in der Bundesrepublik Deutschland leben würden, Gültigkeit habe. Dieser Aspekt scheine ihm in der Öffentlichkeit zu kurz zu kommen. (...) Ohne Zweifel gehöre auch der allgemeine Aufruf zu Gebeten zu den religiösen Äußerungen. Er erinnere sich gut daran, daß religiöse Wahrzeichen von einigen im Rat der Stadt vertretenen Parteien als Bestandteil des öffentlichen Lebens gefordert worden seien. Auch hier gelte das Grundgesetz und sei somit auf alle Religionen anzuwenden.

Ihn irritiere, daß viel von einer Konsensfindung gesprochen werde, er aber bei der Konsensbildung selbst – außer bei Herrn [Oberbürgermeister] Krings – kaum erfahren habe, daß selbst ein Standort vertreten worden sei. (...) Eine politische Diskussion setze bei jedem einzelnen persönlich den Mut voraus, in einer Diskussion seine Meinung zu äußern“ (nach dem Protokoll der Sitzung des Hauptausschusses vom 4.11.1996).

Akzeptanz in der Bevölkerung verwiesen. Die ablehnende Haltung gegenüber der Beschlussvorlage wurde aber damit begründet, dass Verwaltung und SPD nicht bereit seien, die Ezan-Frage sofort in den Bezirksvertretungen diskutieren zu lassen, wie die CDU es wollte. Zumindest parallel zu den Verhandlungen sollte auch in den Bezirksvertretungen der Ezan diskutiert werden, um so ein Meinungsbild von unten nach oben zu erreichen. Bei den Redebeiträgen der CDU zeigte sich, dass innerhalb der Fraktion zum damaligen Zeitpunkt noch etwas unterschiedliche Einschätzungen und Einstellungen zu einer (zumindest mittelfristigen) Genehmigungsfähigkeit des lautsprecherverstärkten Ezan herrschten, wobei das Spektrum von einer Zustimmung unter möglichen Bedingungen bis zu einer völligen Ablehnung reichte.

Die Verwaltungsvorlage wurde schließlich etwas modifiziert und mit den Stimmen von SPD und Grünen, gegen die der CDU, angenommen.

SPD und Verwaltung wollten der Forderung der CDU nach frühzeitiger Einbeziehung der Bezirksvertretungen nicht nachgehen. Denn wenn man zum jetzigen Zeitpunkt „und ohne ausreichende Informationen in die Bezirksvertretungen ginge, riskierte man, daß hier Menschen gegeneinander gehetzt würden. (...) Man brauche also erst Grundlagen für eine derartige Diskussion."[27] Mit dieser Haltung wollten Verwaltung und SPD offenbar vermeiden, dass die Diskussionen weiter in irrationale und fremdenfeindliche Diskurse abglitten. Beide zahlten dafür aber einen hohen politischen Preis – damit konnte die CDU ihre Ablehnung des vorgeschlagenen Verfahrens begründen, ohne sich schon selbst endgültig und eindeutig für oder *gegen* den Ezan aussprechen zu müssen. Letztlich differierten SPD und CDU in ihren geäußerten Positionen (in Bezug auf die *Verfahrensweise)* nur in dem *Zeitpunkt* der Einbeziehung der Bezirksvertretungen, so dass man einen Kompromiss hätte anstreben können.

Dabei zeigte sich in der Haltung der Verwaltung und SPD eine gewisse Furcht vor dem „Volk" und der parlamentarischen Meinungsbildung. Eine Diskussion in den Bezirksvertretungen wurde eher als Gefahr denn als Chance gesehen. Möglicherweise hätten diese sich aber angeboten, um in einem „gehegten" Diskurs[28] sachlich über die rechtlichen Grundlagen sowie theologischen und sozialen Aspekte des Ezan informieren zu können. Die irrational geführten Diskussionen, die die Verwaltung und die SPD hatten vermeiden wollen, kamen in den kommenden Wochen ohnehin zutage. – Die evangelische Kirche demonstrierte später, dass ein Dialog in Basisgremien durchaus sachlich verlaufen kann.

Statt der Diskussion in den Bezirksversammlungen wählte die SPD eine für den Konfliktverlauf sehr viel ungünstigere Form des Dialogs mit der Stadtteilbevölkerung, nämlich die der *Bürgerversammlungen*. Zugleich driftete die *CDU* nach der Hauptausschusssitzung endgültig in eine Oppositionsrolle ab; bei den

26 So schrieb denn auch die WAZ Duisburg am 9.11.1996: „Selten hat ein Thema WAZ-Leser mehr beschäftigt als die Diskussion um den Ruf des Muezzin. Viele Leserbriefe, die wir nicht alle abdrucken können erreichten die Redaktion." Zur Leserbrief-Politik der WAZ im Ezan-Konflikt vgl. JÄGER 1997, S. 6.

27 Der städtische Bildungsdezernent, nach dem Protokoll zur Ratssitzung vom 11.11.1996.

28 Der Begriff des *gehegten Diskurses* wird hier in Anlehnung an DUBIEL 1997 gebraucht, der von der integrierenden Funktion sogenannter *gehegter Konflikte* spricht, die sich unter anderem durch die gemeinsame Anerkennung von Regeln und eine Schonung des Gegner auszeichnen.

Christdemokraten verdrängten die polarisierenden die anfangs noch vorhandenen gemäßigten Stimmen. Die Gefahr jeglicher Polarisierung, dass sie Wirklichkeit unangemessen vereinfacht und damit auch zu unangemessenen Bewertungen und Handlungsschritten führt (vgl. GALTUNG 1998a, S. 146), wurde im Agieren der CDU erkennbar. Der strategische Vorteil, den die CDU durch diese Polarisierung

Auszüge aus dem Protokoll der Ratssitzung vom 11.11.1996

„**Ratsherr Dr. K*** – CDU – verwies auf die sehr ausführliche Beratung der Vorlage im Hauptausschuß. Die Vorlage beinhalte eine für den Bürger sehr bewegende Problematik (...) Seine Fraktion sei grundsätzlich der Auffassung, daß eine solch immens wichtige Vorlage in jedem Fall in die Bezirksvertretungen gehört hätte. Die erneute Beratung der Vorlage in der CDU-Fraktion am letzten Mittwoch habe gezeigt, daß die Bürgerschaft Duisburgs maßlos verunsichert sei. Es lägen negative Stellungnahmen von evangelischen und katholischen Kirchengemeinden und von Bürgervereinen vor. In der hiesigen Presse seien ebenfalls zahlreiche Zeitungsartikel mit ablehnender Tendenz erschienen. Täglich riefen Bürger in der Geschäftsstelle seiner Partei an, um sich zum Thema zu äußern, oftmals mit der Frage, wie es denn in Duisburg weitergehen solle.
Wenn man das alles würdige, müsse man einfach die Notwendigkeit der Beteiligung der Bezirksvertretungen erkennen, denn dort könne die Meinung vor Ort erfragt werden. (...) Seine Fraktion stelle fest, daß die Akzeptanz in der Bevölkerung für die Zulassung des Muezzin-Rufes momentan nicht bestehe. (....)

Bürgermeisterin Z* – SPD – wies noch einmal darauf hin, daß es um das friedliche Zusammenleben in Duisburg gehe und daß das wichtige Thema außerordentlich stark emotionalisiert werde. Auch gehe es um das Grundrecht auf Religionsfreiheit. Dies alles müsse umfassend betrachtet werden, um eine einvernehmliche Lösung finden zu können. (....) Ihre Fraktion vertrete die Auffassung, auch andere gesellschaftliche Gruppen, so die Kirchen, in diesen [Diskussions-]Prozeß einzubeziehen. Die SPD-Fraktion erwarte von der Verwaltung einen Vorschlag zur Lösung dieses Problems. Es dürften aber nicht auf Kosten des sozialen Friedens in Duisburg Entscheidungen getroffen werden. Deshalb wünsche man sich eine Vorlage, die, bevor sie den Rat passiere, in den entsprechenden Bezirksvertretungen diskutiert werde. Dies sei dann auch der richtige Zeitpunkt der Beteiligung der Bezirksvertretungen. (....)

Ratsherr E* – CDU – vertrat die Meinung, daß die Duisburger Bürgerschaft mit diesen Anträgen z. Zt. überfordert sei. Er glaube nicht an die Aussage von Herrn K* [dem stellvertretenden Vorsitzenden des Ausländerbeirats, T.S.], daß die in dritter Generation hier lebenden Türken sich bereits als Deutsche fühlten. Gerade in letzter Zeit träten unter dem Begriff ‚Türken-Power' große Gruppen türkischer Jugendlicher auf, die die Duisburger Stadtbezirke unsicher machten. (...) Gäbe es solche Erscheinungen nicht, wäre vielleicht die Akzeptanz für einen Muezzin-Aufruf größer. Die Befürchtungen der Duisburger Bürger seien ernstzunehmen. Er sei gewählter Vertreter der Duisburger Bürger und nicht gewählter Anwalt der türkischen Einwohner. Von daher könne er sich mit dem Anliegen nicht einverstanden erklären" (Auszüge aus dem Protokoll der Ratssitzung vom 11.11.1996).

erhielt, lag gerade darin, dass sie sich als politische Alternative und Anwalt der (deutschen) Bürger im ansonsten sozialdemokratisch dominierten, „roten" Duisburg profilieren konnte. Davon, dass „möglicherweise die allgemeine Stimmungslage (...) mittelfristig doch verbessert werden [könnte], um sich dann noch einmal zu einem späteren Zeitpunkt mit diesem Thema auseinander zusetzen",[29] war wenige Wochen später von Seiten der CDU keine Rede mehr.

Reuters „Kreuzzug" und die evangelische Kirche

Wie der gesamtstädtische Konflikt um den Ezan im Herbst 1996 zunehmend in einzelne Organisationen hineingetragen wurde und dort seine spezifischen Ausprägungsformen erfuhr, wird gerade am Beispiel der evangelischen Kirche in Duisburg deutlich.[30] Zugleich war das Handeln einzelner kirchlicher Akteure nicht unerheblich für den Verlauf, die Eskalation und später die (teilweise) Befriedung des gesamtstädtischen Konflikts.

Einen ersten Vorgeschmack auf die aufziehenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen gaben die Reaktionen auf einen Zeitungsartikel der *Neuen Ruhr Zeitung* von Ende Oktober 1996. Darin wurde die (oben zitierte) zustimmende Position des Arbeitskreises „Kontakte zu islamischen Gemeinden" der Duisburger evangelischen Kirche von Seiten des Journalisten als die Meinung der *gesamten* evangelischen Kirche in Duisburg ausgegeben.[31] Offenbar sorgte dieser Artikel für nicht unerheblichen Unmut bei Teilen der kirchlichen Gemeindemitglieder und auch der Mitarbeiter, was damals als Indikator dafür gewertet wurde, dass ein innerkirchlicher Diskussionsprozess zum Thema erforderlich sei.[32]

Weitaus mehr Einfluss als das Positionspapier des Arbeitskreises auf den gesamtstädtischen Konflikt sollte in den nächsten Wochen und Monaten eine völlig anders geartete Stellungnahme aus dem kirchlichen Raum erhalten, die erheblich zur Konflikteskalation beitrug. Auch an diesem Punkt der Auseinandersetzungen wird deutlich, wie mehr oder minder zufällige Umstände den Verlauf eines Konflikts erheblich beeinflussen können: In diesem Fall die Tatsache, dass ein antragstellender Moscheeverein und der Wohn- und Arbeitssitz von Pfarrer Dietrich Reuter, seinerzeit Vorsitzender der „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium' Rheinland e.V.", in unmittelbarer räumlicher Nähe lagen. Die Laarer Moschee befand sich innerhalb des Kirchensprengels und damit im unmittelbaren

29 So ein CDU-Ratsmitglied, nach dem Protokoll zur Sitzung des Hauptausschusses am 4.11.1996.

30 Die Konfliktlinien innerhalb der Duisburger evangelischen Kirche beleuchtet eine kommentierte Dokumentation der Arbeitsstelle „Kirche und Kultur" im evangelischen Kirchenkreis Duisburg-Nord (AKK 1997). In der hier vorliegenden Arbeit wird mehrfach auf diese Dokumentation zurückgegriffen. Bei der Lektüre der in vieler Hinsicht exzellenten Dokumentation sollte beachtet werden, dass sie nicht von einem externen Beobachter, sondern von Vertretern einer Konfliktpartei verfasst wurde.

31 NRZ, 24.10.1996: „Gebetsaufruf: Politik graut es vor der Reaktion".

32 Vgl. NRZ, 1.11.1996: „Der Muezzinruf bringt ev. Kirche in Verlegenheit", und in Abgrenzung zu diesem NRZ-Artikel die Darstellung in AKK 1997, S. 6-8.

„Zuständigkeitsbereich“ Reuters. Dieser war in seiner Landeskirche als Vertreter theologischer Positionen ausgewiesen, die von innerkirchlichen Kritikern als fundamentalistisch bewertet wurden.

Als der Duisburger Ezan-Konflikt allmählich greifbar wurde, verfasste Reuter dazu eine recht umfangreiche Stellungnahme; diese wurde vom Presbyterium seiner Gemeinde Ende Oktober 1996 verabschiedet („Kein islamischer Gebetsruf über Lautsprecher!“). Die örtliche Presse ging zunächst in kurzen Auszügen auf das Papier ein, doch Reuter wählte schließlich ein anderes, sehr viel wirksameres Instrument, seine Auffassungen zum Thema publik zu machen. Mitte November, pünktlich zum Beginn der Synodentagung im Kirchenkreis Duisburg-Nord, schaltete Reuter in der *Westdeutschen Allgemeinen* eine halbseitige Zeitungsanzeige (Abb. 11-1), in der er den kompletten Text der Stellungnahme veröffentlichte und zugleich um Spenden zur Refinanzierung der knapp 10.000 DM teuren Anzeige bat.[33] Mit Reuter trat damit für die Muslime ein Konfliktgegner auf den Plan, der erstens den lautsprecherverstärkten Ezan prinzipiell ablehnte, zweitens dabei seine Amtsautorität als örtlicher evangelischer Pfarrer in die Waagschale werfen konnte und drittens bereit war, relativ große, auch finanzielle Ressourcen im Konflikt einzusetzen. Die Stellungnahme argumentiert über weite Strecken mittels theologisch-religionswissenschaftlicher Versatzstücke (Kernaussagen: Christen und Muslime glauben nicht an denselben Gott; das islamische Gebet ist eine Unterwerfungsdemonstration). Trotz der vorgeschalteten Aufforderung, den Muslimen „in Liebe“ zu begegnen, wurde bekräftigt: Die Verwirklichung der Idee einer multireligiösen Gesellschaft sei „kein biblisch-christliches Gebot“, das Presbyterium spreche sich „uneingeschränkt gegen die Genehmigung eines lautsprecherverstärkten Gebetsaufrufes“ aus (die Analyse in Kap. 11.3.2).

Die Zeitungsanzeige entfaltete Wirkungen in zwei Richtungen: Im *gesamtstädtischen Konflikt* wirkte sie in hohem Maße als ein eskalatorisches Moment. Die mit der Autorität des kirchlichen Amtes vorgebrachte Stellungnahme gab weiteren potentiellen Gegnern des lautsprecherverstärkten Ezan argumentatives Rüstzeug. Eine Eskalation erfolgte zum einen durch die zunächst ungewöhnliche, aufsehenerregende Weise der Kommunikation in Form einer großformatigen Anzeige, zum anderen durch die *Ausweitung* des Konflikts, in dem es nun nicht mehr allein um den Ezan ging. Durch die theologische „Beweisführung“ über die angeblich gänzlich verschiedenen Gottesbilder von Christen und Muslimen wurde letztlich das Zusammenleben beider Gruppen grundsätzlich und auch vor Ort in Frage gestellt; das zunächst rein akademisch erscheinende Problem um die Frage der Gottesbilder von Religionen wurde mit gesellschaftspolitischen Implikationen verbunden. Für eine ganze Reihe von Personen, so die Mitglieder der sich wenige Wochen später formierenden Bürgerinitiative gegen den Gebetsruf, wirkte die

33 WAZ (Ausgabe Duisburg), 15.11.1997. – Reuter begründete die Wahl des Konfliktmittels Zeitungsanzeige übrigens wie folgt: „Wir mußten uns per Anzeige einkaufen, weil die multikulturell gleichgeschaltete Presse unsere Stellungnahme nicht abdrucken wollte“ (zitiert nach NRZ, 25.1.1997: „Pfiffe und Buh-Rufe“).

Anzeige

Kein islamischer Gebetsruf über Lautsprecher!

Stellungnahme des Presbyteriums der Evangelischen Kirchengemeinde Laar

28. Oktober 1996

Wir rufen alle Christen auf, sich verstärkt ihres eigenen Glaubensbekenntnisses zu vergewissern!

1. Den Muslimen in Liebe begegnen!

Jesus Christus sagt: „Bei Gott (der Welt) gelten (sie) nur wenige gläubige Sünder, die Buße tun" (Lukas 15, 7). Und: „Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Johannes 3, 16).

Der Liebe Gottes zur Welt entspricht es, allen, auch den muslimischen Menschen, in der Liebe Jesu aufrichtig zu begegnen.

Das schließt Verständnis, Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft ein. Haß und Feindschaft gegen Ausländer oder Angehörige anderer Religionsgemeinschaften widersprechen der Guten Nachricht von Jesus Christus. Das friedliche Zusammenleben bleibt die Grundlage und Voraussetzung dafür, daß Menschen zum Glauben an den Sohn Gottes und Herrn Jesus Christus eingeladen, gut durch gegründet den Muslimen. Christus ist auch für die Muslime ein Kind geboren.

Wir haben als Kirche Jesu Christi verstanden, was den Muslimen das Evangelium von Kreuz und Auferstehung vorenthalten haben. Es darf aber - auch um der Wahrhaftigkeit willen - im Gespräch mit Muslimen nicht ausgeklammert werden.

Es gibt keinen anderen Zugang zu Gott als durch Jesus Christus, nicht durch Leistung oder Verdienst, sondern allein durch Gnade. Das tatsächlich begründete ernstliche Urteil über den Islam ist vom Urteil über Menschen zu unterscheiden.

2. Ein anderer Gott

Christen und Muslime glauben nicht an denselben Gott. Jesus Christus sagt: „Ich und der Vater sind eins" (Johannes 10, 30), „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater (Gott) denn durch mich" (Johannes 14, 6). Die Bibel lehrt: Diese Christus, den Sohn Gottes, der mit Gott eins ist, kennen wir nicht zu Gott.

Die Muslime glauben nicht an den Gott, den die Bibel bezeugt. Im Gegenteil lehrt der Koran: „Die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes. So etwas sagen sie, ohne auszusprechen. Sie tun es denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute)! Wie können sie nur so verschroben sein!" (Sure 9, 30).

Der Islam ist eine eigenständige, von Gott nicht gewollte Religion. Der Koran ist nicht Zeugnis der Offenbarung Gottes.

Konsequent müssen und bekennen Christen sind sich dann einig, daß sie sich im Blick auf Gott uneinig und daß sie nicht an denselben Gott glauben.

Im Namen des Christenbunds vom „gleichen Gott" zu sprechen, stellt eine unstatthafte Anbiederung an die Moslime dar. Im Hinblick auf seinen (gemeinsamen Dialog) ist solches Konfessionsverständnis, das Unentschiedenheit, Christen und Muslime, Christen und Christen gleichermaßen verunsichert. Auch die - im übrigen sehr unterschiedliche - Bezugnahme auf den Glaubenszeugen Abrahim stellt dieses nicht her.

3. Islamische Einheit von Glaube, Recht und Politik steht Trennung von Staat und Kirche (Religionsgemeinschaft) in Frage

Der Islam stellt sich tradtionell in seinen Selbstverständnis als Einheit von Glaube, Recht und Politik dar. Die islamische Gemeinschaft ist von Gott her gegründet. Die für unser Land grundlegende Trennung von Staat und Kirche (Religionsgemeinschaft) ist ihm fremd. Die Aussage, daß Moslime in Deutschland Religionsgemeinschaft und Staat hinnen, ist nicht überzeugend. Für einzelne Menschen mag sie zwar zutreffen. Entscheidend aber ist, daß sie in Deutschland zur Zeit mit geplanten politischen Strukturen der islamischen Gemeinschaft, wie sie in dem Begriff Religionsgemeinschaft zum Ausdruck kommt, nicht übereinstimmen.

Der Islam ist auch eine politische Religion. Die Scharia, das islamische Gesetz, ist nicht nur Religionsgesetz, sondern auch Staatsgesetz. Es bestimmt das Leben der Muslime in allen Bereichen. Es ist nicht möglich, Islam und Demokratie miteinander zu verbinden.

Die Scharia kennt keine Religionsfreiheit. Sie verbietet den Übertritt zu einer anderen Religion. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen.

Die Scharia kennt keine Religionsfreiheit. Sie verbietet den Übertritt zu einer anderen Religion. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen.

Die Scharia kennt keine Religionsfreiheit. Sie verbietet den Übertritt zu einer anderen Religion. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen. Sie kennt keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen.

4. Islamisches Gebet ist Unterwerfungsdemonstration

Im Islam ist das Gebet eine - möglichst öffentliche - Demonstration der Unterwerfung unter „Gottes" Willen, wie ihn die Muslime auffassen. Mit dem Anspruch, daß Koranen gesellschaftspolitische Schon ihr bloß zur Diskussion stehende Gebetsaufruf stellt an öffentlicher Aufruf bekundet er den Machtanspruch auf Durchsetzung des Willens Allahs in der Gesellschaft. Die Gebetsruf hat insofern eine unstatthafte politische Komponente.

„Allah ist groß". Allah ist der Christen. Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs" (Schahada). Auf der Ebene Allah ist der Gesandte Allahs" bekennen. Das ist nicht der Gott, den Jesus Christus bezeugt hat. Ich klage den Gebetsruf einen antichristlichen Charakter und stelle einen Affront gegen gläubende Christen dar.

Noch kontroverser muß der Aufstieg solcher Christen nicht öffentlich durch Glocken zu ihren Gottesdiensten einladen oder neue Kirchen in islamischen Ländern bauen (in Saudi-Arabien z. B. nicht einmal Gebetsräume). Dort ist kein Anruf zum Aufrechten hier bot und, etwa nach dem Motto: Wie du mir, so ich dir. Es ist politisch notwendig zu fordern, daß islamischen Gemeinden, die unverzichtbar - Rechten, die allen sind, die Rechte auf Religionsfreiheit, die unveräußerlich sind, die Rechte auf Religionsfreiheit, die unveräußerlich sind, die Rechte auf Religionsfreiheit, die unveräußerlich

Anzeige als ein Startsignal, sich intensiver mit dem Thema zu beschäftigen und sich gegen den Ezan einzusetzen.[34] Durch seine zunehmende Medienpräsenz wurde Pfarrer Reuter schließlich zu einer Art Symbolfigur im „Kampf" gegen einen möglichen öffentlichen Muezzin-Ruf.

Aber auch im *innerkirchlichen Bereich* zwang die Anzeige zu einer Reaktion. Die rund 80 Delegierten der am 15. November tagenden Synode im Kirchenkreis Duisburg-Nord wurden am Morgen durch die Zeitungsanzeige, verantwortet von einer ihrer zwölf Presbyterien, überrascht. Im folgenden soll ausführlicher auf die Synodaltagung eingegangen werden, um exemplarisch aufzuzeigen, wie die Delegierten mit dem Ezan-Konflikt umgingen und, zumindest für den innerkirchlichen Bereich, die Basis für eine Konfliktregelung schufen.

Der Superintendent des Kirchenkreises hatte bereits in seinem Jahresbericht für die Tagung formuliert:

„Ich bitte die Synodalen, sich in ihren Gemeinden um eine sorgfältige und sachliche Beschäftigung mit dem Antrag der muslimischen Moschee-Gemeinden zu bemühen. Wie immer der Rat der Stadt Duisburg diese Frage entscheiden wird, unsere Aufgabe bleibt es, uns auch gegenüber mancherlei Aufgeregtheiten für ein friedliches Zusammenleben verschiedener Nationalitäten und Religionen in unserer Stadt einzusetzen" (zitiert nach: AKK 1997, S. 10).

Die Konfliktlinie um den Ezan verlief damit mitten durch die Duisburger evangelische Kirche. Eine Dokumentation des binnenkirchlichen Konflikts beschreibt die Situation der meisten Delegierten auf der Synode wie folgt:

„Die Delegierten machen sich diesen [oben zitierten] Standpunkt [des Superintendenten] zu eigen. Tenor der Aussprache ist: Wir müssen schnell reagieren – und können es trotzdem nicht. Mit öffentlichen Provokationen ist keinem gedient – ebensowenig mit lauwarmen Bekundungen oder hektischen Hüftschüssen, auch wenn die Öffentlichkeit letztere gerne sähe. Zu Sachlichkeit und Verantwortung gibt es keine Alternative. Und wenn in der zur Rede stehenden Frage die evangelische Kirche sprechen soll, dann bedeutet dies vor allem anderen, die Gemeinden zu Wort kommen zu lassen. Das kostet Zeit – Zeit, um die man auch die politischen Verantwortungsträger und die muslimischen Gesprächspartner bitten muß" (AKK 1997, S. 10).

Der von Reuter gestellte Antrag, die Synode möge sich der Laarer Stellungnahme anschließen, wurde mit großer Mehrheit abgelehnt. Stattdessen fasste die Synode zwei andere Beschlüsse, die den grundlegenden Umgang mit dem Konfliktthema seitens der evangelischen Amtskirche in Duisburg für die nächsten Monate festlegten:

- Zum einen verabschiedete die Synode eine ausgewogene Stellungnahme zur Muezzin-Problematik, die den Konflikt aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtete, sowohl Verständnis für die muslimische Seite formulierte, als auch Empathie für deutsche Mitbürger, die sich durch den „sehr markanten Eingriff in die Lebenswelt nicht-muslimischer Menschen" überfordert fühlten. Dabei legte

[34] Interview mit einem Mitglied der Bürgerinitiative, September 1999.

sich die Stellungnahme auf keine abschließende Position pro oder kontra Ezan fest (zit. nach AKK 1997, S. 10).

- In einem weiteren Beschluss wurden die einzelnen Presbyterien des Kirchenkreises aufgefordert, in ihren Gemeinden die Frage des Gebetsrufes umfassend zu diskutieren. Dabei sollten Muslime einbezogen werden, aber auch „Raum zum Hören von emotionsgeladenen Beiträgen" sein. Auf der Grundlage der in den Gemeinden erarbeiteten, zunächst nichtöffentlichen Stellungnahmen sollte sich im darauf folgenden Jahr eine Konferenz des Kirchenkreises erneut mit dem Thema befassen und eventuell eine abschließende öffentliche Stellungnahme des Kirchenkreises vorbereiten (vgl. AKK 1997, S. 11).

An dieser Stelle erscheint es angebracht, drei Anmerkungen zum Konflikthandeln der Synode einzufügen, einschließlich einer Bewertung des Vorgehens im Hinblick auf eine konstruktive Bearbeitung des Konflikts:

- Mit ihren Beschlüssen haben die Synodalen eine letztliche Entscheidung pro oder kontra Ezan, wie sie von (außersynodalen) Gegnern wie Befürwortern des Ezan erwartet wurde, zunächst einmal *vertagt*. Dadurch nahmen sie etwas von dem Druck aus der innerkirchlichen Debatte, der im Konflikt auch aufgrund der muslimischen Forderung bestand, bis zum kommenden Ramadan zu einer Entscheidung zu gelangen. Damit wurde aber auch deutlich, dass die evangelische Kirche als möglicher Bündnispartner der Verwaltung und der Moschee-Gemeinden in dem Ziel, den Ezan innerstädtisch durchzusetzen, in naher Zukunft nicht zur Verfügung stehen würde.
- Wie die weitere Entwicklung zeigen sollte, war die vorläufige Zurückhaltung der evangelischen Kirche nur bedingt durchzuhalten. Pastor Reuter sollte in den kommenden Wochen weiter in das verbleibende Meinungs-Vakuum hineinstoßen und den religionsbezogenen Diskurs öffentlichkeitswirksam mit seinen Positionen besetzen. Da dieser Zustand für liberalere Theologen auf die Dauer doch nicht hinnehmbar war, wurde Ende Januar die Zurückhaltung im betreffenden Kirchenkreis mit einer recht ungewöhnlichen Plakat-Aktion wieder aufgegeben.
- Schließlich hatte die Synode den Mut, die Diskussion erst einmal an die Stadtteilebene und Basisgremien – hier: die Gemeinden und Presbyterien – zurückzugeben und erst später stadtteilübergreifend zu bündeln. Damit folgten die Delegierten dem synodalen Prinzip der evangelischen Kirche. Zugleich drückten sie aber auch ihre Bereitschaft aus, die Muezzin-Frage der Diskussion vor Ort zu stellen, mit dem Risiko des Scheiterns durch die hohe Emotionalisierung auf der einen, der Chance für eine solide, in den Gemeinden geerdete Meinungsfindung auf der anderen Seite. Genau dieser Diskussion in den demokratisch gewählten Stadtteilgremien hatten sich im politischen Raum die SPD und die Verwaltung zunächst nicht stellen wollen.

Vermutlich hat es eine Synode in der Regel etwas einfacher, während einer Tagung kreativ auf einen akuten Konflikt zu reagieren, als der unter sehr viel größeren (realen oder vermeintlichen) Sachzwängen stehende Rat einer Großstadt – wo zudem die Fraktionen ständig in Versuchung geraten, parteitaktisch statt lösungsorientiert zu arbeiten oder zumindest perma-

nent damit rechnen müssen, dass die andere Seite dies tut. Der hier angedeutete Vergleich zwischen Synode und Stadtrat zeigt auch, wie unterschiedliche demokratische Kulturen eine konstruktive Konfliktbearbeitung eher fördern oder eher erschweren.

Bürgerversammlungen

Ende November und Anfang Dezember organisierten SPD-Gremien zwei Bürgerversammlungen in den beiden Stadtteilen Laar und Marxloh, welche von den Anträgen unmittelbar betroffen waren. Vertreter der Verwaltung, der SPD, der Kirchen und der Moscheevereine sollten den Bürgern Rede und Antwort stehen. Die Abende erlaubten einen Blick auf die Befindlichkeit vieler Deutscher in den jeweiligen Stadtteilen. Ihr Verlauf, und die – wie übereinstimmend mehrere Beobachter berichteten – fast schon pogromartige Atmosphäre zwingen zu dem Ergebnis, dass diese zum damaligen Zeitpunkt völlig unangebracht waren, um in irgendeiner Weise förderlich auf die Diskussion einzuwirken. Über den Verlauf der Bürgerversammlung in *Laar* berichtete die Tagespresse:

„Mittwochabend, Pfarrheim auf der Apostelstraße: Fast 400 Bürger drängeln sich in dem Bürgertreff, darunter auch eine Handvoll Türken. Mit Pfiffen und lautstarken Zwischenrufen werden Befürworter des Gebetsrufs unterbrochen. Wer sich gegen den ‚Ezan' ausspricht, erhält ohrenbetäubenden Applaus. So auch die Vertreter der Kirche. ‚Wir wollen natürlich den Dialog mit Andersgläubigen, aber in diesem Thema steckt sozialer Sprengstoff', sagte Pater P* von der St.-Ewaldi-Kirche. (....) Auch Bezirksvertreter A* H* sprach sich gegen den ‚Ezan' aus, der laut Antrag einmal die Woche erschallen soll. ‚Diese Lärmbelästigung würde das Leben unerträglich machen', wetterte der SPD-Politiker. Natürlich wolle man friedlich mit den ausländischen Mitbürgern zusammenleben: ‚Aber wir müssen auch die Ängste der Deutschen berücksichtigen.' (....) Die offensichtlich sehr erregten Besucher der Bürgerversammlung wurden teilweise noch deutlicher: ‚Wir wurden doch völlig ignoriert'; ‚Das ist wie in der ehemaligen DDR'; ‚Laar ist doch inzwischen überfremdet.'
Andere Redner beklagten, daß die wahren Probleme des Stadtteils ungelöst blieben. ‚Hier sieht es doch teilweise aus wie in Bruckhausen',[35] redet ein Bürger den Politikern ins Gewissen. ‚Es gibt viel Jugendkriminalität und einige Straßen gleichen einem Slum. Da dürfen sie sich nicht wundern, wenn der Muezzinruf der Tropfen ist, der das Faß zum Überlaufen bringt.' Nur wenige Stimmen mahnten zur Beruhigung: ‚Das ist doch der reinste Alptraum, was man hier erlebt', sagte eine türkische Ärztin, die seit mehreren Jahren in Laar wohnt. ‚Anstatt miteinander zu diskutieren, gießen einige Redner noch Öl ins Feuer. (...)'"[36]

Eine Beobachterin des Abends erinnerte sich im Interview an die Versammlung,

„wo ungefähr 200, 300 Personen waren, hauptsächlich Deutsche, auch ältere Personen hauptsächlich, und die sich überhaupt nicht bereit erklärt haben, ein vernünftiges Gespräch durchzuführen. Die haben noch nicht mal zugehört, die Nichtdeutschen haben keine Plätze bekommen, die durften auch nicht sitzen. Ständig diese Rufe ‚Haut doch ab! Was wollt Ihr hier?' Und eine ganz kurze Reflexion nach dieser Veranstaltung

35 Bruckhausen ist der Duisburger Stadtteil mit dem höchsten Ausländeranteil.
36 NRZ Duisburg, 30.11.1996: „Kein Muezzinruf: Stadt reagiert auf Proteste".

war: ‚So etwas kennen wir nur aus den Geschichtsbüchern'. Also die Atmosphäre kann durch Worte überhaupt nicht wiedergegeben werden, was dort an Aggressivität, an faschistoidem Gedankengut dargestellt worden ist" (Interview Duisburg, August 1999).

Die Bürgerversammlung in *Marxloh* verlief – zumindest auf den ersten Blick – nach ähnlichem Muster: „Tosenden Beifall" ernteten die Gegner und Kritiker des Ezans, „nachdenkliche Töne hatten es schwer." „In der Debatte ging kaum ein Kritiker direkt auf den Antrag der Marxloher Moschee ein. Vielmehr wurde frontal gegen den Islam argumentiert." Auch war vom Ausverkauf Marxlohs an die Türken die Rede.[37]

Beide Versammlungen offenbarten die Kluft, die in der Ezan-Frage zwischen der Stadtverwaltung und Teilen der städtischen SPD-Spitze auf der einen Seite, und den SPD-Funktionären in den Stadtteilen auf der anderen Seite herrschte. Während der Oberbürgermeister[38] und der Bildungsdezernent bei Veranstaltungen für Toleranz gegenüber dem Ezan warben, bezogen SPD-Funktionäre aus den Ortsvereinen deutlich gegen den Ezan Position. Falls die Versammlungen mit einer aufklärerischen Intention geplant waren, so muss man feststellen, dass sie diesbezüglich völlig gescheitert sind. Allerdings erfüllten die Bürgerversammlungen überdeutlich die Funktion eines Stimmungsbarometers, was weite Teile der deutschen Bevölkerung in den nördlichen Stadtteilen betraf. Insofern ist es gerechtfertigt, die Bürgerversammlungen als *crucial events* im Hinblick auf den Ezan-Konflikt zu bezeichnen.[39] – Zugleich markierten sie einen Wendepunkt im Duisburger Konflikt. Schon nach der ersten Versammlung in Laar äußerte der zuständige Dezernent unter dem Eindruck der Veranstaltung, dass er unter diesen Umständen keine Möglichkeit sehe, dass der Gebetsruf genehmigt werde (NRZ, 30.11.1996).

Abends nach der Laarer Versammlung setzte sich der Dezernent noch mit Mitarbeitern seiner Verwaltung und der Arbeiterwohlfahrt zusammen. Man suchte nach Möglichkeiten, das offenbar tief zerrüttete Verhältnis zwischen Deutschen und Türken in den betreffenden Stadtteilen zu verbessern. Dabei wurde das Grobkonzept für ein Projekt „Aufeinander zugehen" geboren, das mittelfristig hierzu einen gewissen Beitrag leisten sollte (vgl. Kap. 11.1.5).

37 Vgl. WAZ Duisburg, 5.12.1996: „SPD Marxloh: Muezzin-Ruf bringt Faß zum Überlaufen".

38 So sagte der Oberbürgermeister bei einer Veranstaltung der IG Metall: „Ist das der Untergang des Abendlandes, wenn einmal in der Woche drei Minuten der Muezzin-Ruf ertönt. 55 000 Türken haben ein Recht auf eigene Kultur. Linke in der Politik müssen international denken". – Zitiert nach: WAZ, 6.12.1996: „Krings: ‚Türken haben ein Recht auf eigene Kultur'"..

39 Zu den beiden Bürgerversammlungen vergleiche auch die Eindrücke, die der Sozialwissenschaftler TECZAN (2000, S. 428f.), der an beiden Versammlungen als Beobachter anwesend war, in seinem Forschungstagebuch wiedergibt.

1.3 Bis zum „Kompromiss“

Ende Dezember 1996 wurde in einem Kompromiss der gesamtstädtische Konflikt vorläufig geregelt. Bevor der Inhalt dieser Konfliktregelung genauer erläutert wird, soll in kürzeren, akteurzentrierten Abschnitten die weitere Entwicklung des Konflikts bis zum Kompromiss dargestellt werden.

CDU

Ende November stellte die CDU Duisburg ein Positionspapier zum Verhältnis von Deutschen und Ausländern vor. Während dieses Papier einigermaßen sachlich das Thema aufgriff, verteilte die Partei im Dezember 1996 Flugblätter unter der Überschrift „Kein Muezzin-Ruf in Duisburg“. Darin wurde die Ablehnung des Gebetsaufrufs auch damit motiviert, dass das Grundgesetz in der „christlichen Kultur- und Werteordnung“ wurzele (vgl. dazu Kap. 11.3.1.2).

Weitere Stellungnahmen

Eine ganze Reihe weiterer Gruppierungen und Organisationen meldeten sich in den Wochen zwischen der Ratssitzung und dem Jahreswechsel 1996/97 in dem innerstädtischen Konflikt zu Wort: Pro Ezan die Freien Wohlfahrtsverbände[40] und der Deutsche Gewerkschaftsbund,[41] kontra die evangelisch-evangelikale „Stadtmission Marxloh“.[42] Die Duisburger Jungsozialisten verlangten von der Stadtverwaltung eine schnellstmögliche Prüfung der Anträge,[43] die Grünen forderten von der SPD, auf ein „Ende der unsäglichen Scheindebatte hinzuwirken, und sich eindeutig zur geltenden rechtlichen Situation bezüglich des Muezzin-Rufes zu bekennen“. Es könne nicht sein, dass „unveräußerliche Grundrechte wegen ‚mangelnder Akzeptanz‘ plötzlich zur Disposition gestellt“ würden.[44]

Ein Mitglied des kurz zuvor eingerichteten Sprecherrates der Moscheevereine äußerte in einem Pressegespräch, dass die muslimischen Organisationen in der Frage der Durchsetzung des Ezan auf die bisher erwogene Wahrnehmung juristischer Schritte wohl verzichten würden.[45]

Katholische Kirche

Die Katholiken bilden in Duisburg die größte konfessionelle Gruppe. Mit Ausnahme der Erklärungen des Laarer katholischen Pfarrgemeinderats, der sich ablehnend zum lautsprecherverstärkten Ezan geäußert hatte – wenn auch sehr viel moderater als das Laarer evangelische Presbyterium –, fehlten bis Anfang

40 WAZ Duisburg, 6.12.1996, „Gebetsruf soll bald ertönen“.

41 WAZ Duisburg, 18.11.1996: „DGB: Grundrecht nicht einschränken“.

42 Offener Brief der Stadtmission Marxloh an den Ausländerbeirat der Stadt Duisburg, vom 19.11.1996.

43 WAZ Duisburg, 16.12.1996: „Gebetsruf: Schnell Handeln“.

44 Grünen-Vorstandsmitglied Stefan Goßens, zitiert nach: Medieninformation von Bündnis 90/ Die Grünen, Kreisverband Duisburg vom 9.12.1996.

45 WAZ Duisburg, 22.11.1996: „Toleranz sichert Zusammenleben“.

Dezember 1996 Stellungnahmen aus dem katholischen Raum fast völlig. Ähnlich wie in der evangelischen Kirche standen auch im katholischen Spektrum liberale Stimmen, die den öffentlichen Ezan befürworteten oder zumindest tolerieren wollten, einer weitverbreiteten ablehnenden Haltung in den Gemeinden gegenüber. Seine persönliche Position äußerte der katholische Stadtdechant, ranghöchster Repräsentant der katholischen Kirche in Duisburg, nach der Ausländerbeiratssitzung gegenüber einem Wochenblatt:

„Ich halte es für ganz wichtig, daß die Menschen in der betroffenen Nachbarschaft ins Gespräch kommen, ehe der Muezzin anfängt zu rufen', erklärt Stadtdechant Heinz-Josef Tillman. Wichtig sei die Auseinandersetzung über das Thema. Man müsse für Frieden und Ausgleich sorgen. Die Menschen sollten langsam dahin geführt werden, sollten verstehen: Was ist das? Was bedeutet das? ‚Ansonsten wird die Frage im Grundgesetz geregelt', meint Tillmann und verweist auf die dort verankerte Religionsfreiheit."[46]

Die Stimmung, die an der katholischen Basis gegenüber dem Ezan herrschte, wird implizit in einem Zeitungsartikel deutlich, der sich mit der mehrwöchigen Visitation des Essener Weihbischofs Grave in den Pfarreien der Duisburger Innenstadt befasste:

„Grave zeigte sich überrascht bei seinem Besuch in [Duisburg-]Hochfeld von der Intensität ‚unmißverständlicher Betroffenheit und einem emotionalen Bewußtsein' im Zusammenleben von Deutschen und Ausländern: ‚Damit hatte ich nicht gerechnet.' Er rief die Politik, die Kirchen und die Ausländer sowie alle gesellschaftlichen Gruppen auf, miteinander tolerante Gespräche zu führen, vorhandene Vorurteile abzubauen, um so zu besserem gegenseitigen Verständnis zu kommen. ‚Zum jetzigen Zeitpunkt halte ich aber den Muezzin-Ruf durchzupeitschen für ein falsches Signal', erklärte Grave. Der Boden sei dafür noch nicht vorbereitet."[47]

Mitte Dezember, rund einen Monat nach der evangelischen Synode, äußerte sich der Stadtkatholikenausschuss, der die Pfarrgemeinderäte und katholischen Verbände auf Stadtebene vertritt, zur Diskussion um den Ezan. Letztlich wurde darin die Linie des Weihbischofs aufgegriffen:

„Die Heftigkeit, mit der die Diskussion in Duisburg geführt wird, verrät, daß es sich hier (..) um ein gesellschaftliches Problem [und nicht um eine religiöse Frage] handelt. Die Angst vor Überfremdung in einigen Stadtteilen, die in den letzten Jahren unterschwellig gewachsen ist, artikuliert sich nun an diesem Streitfall. (...) Die Einführung des Gebetsaufrufes würde in dieser Situation nicht den dringend erforderlichen Dialog fördern, sondern eher zu einer Verschärfung in den Beziehungen zwischen den Bevölkerungsgruppen beitragen. Der Vorstand des Stadtkatholikenausschuss Duisburg spricht deshalb die dringende Empfehlung aus, einen Beschluß über den Antrag aufzuschieben und stattdessen Strukturen für einen Dialog zwischen den Bevölkerungsgruppen in Duisburg zu etablieren."[48]

46 Wochenanzeiger, 2.11.1996: „Soll der Muezzin rufen?".

Die lokalen Repräsentanten der katholischen Kirche fuhren damit einen vermittelnden Kurs: Der Frage langfristig guter Beziehungen zwischen den Bevölkerungsgruppen wurde der Vorrang gegeben vor einer schnellen Lösung des aktuellen Konflikts im Sinne einer Einführung (oder prinzipiellen Ablehnung) des Ezan. Dessen Einführung wurde zwar nicht prinzipiell, aber für die nahe Zukunft abgelehnt. Mit dieser Position nahmen die kirchlichen Repräsentanten auch auf die deutlichen Widerstände aus dem eigenen Lager Rücksicht. Aus Sicht der Moscheevereine fiel damit die katholische Kirche, ähnlich wie bereits zuvor die Protestanten, als Teil eines Netzwerk für die baldige Umsetzung des Ezan zunächst aus.

SPD: Der „Rückzieher"

Nur wenige Tage nachdem sich der Oberbürgermeister öffentlich für die Akzeptanz des lautsprecherverstärkten Ezan ausgesprochen hatte, befasste sich die SPD-Ratsfraktion mit dem Thema. Unter dem Eindruck der Bürgerversammlungen in Laar und Marxloh, die als symptomatisch für die Stimmungslage der deutschen Bevölkerung im Duisburger Norden interpretiert wurden, vollzog die SPD-Ratsfraktion einen Kurswechsel. Die Tagespresse formulierte:

„Die Bürgerversammlungen in Marxloh und Laar haben ihre Wirkung nicht verfehlt: Nach eingehender Debatte forderte die SPD-Ratsfraktion die Moscheevereine gestern öffentlich auf, ‚die Anträge für einen lautsprecherverstärkten Muezzinruf jetzt zurückzuziehen und damit die Basis für Gespräche über das Zusammenleben verschiedener Nationen, Kulturen und Religionen in Duisburg zu schaffen.' Vorher hatten sich die zuständigen Ortsvereinsvorsitzende[n] ‚betroffen' gezeigt über den Verlauf der Versammlungen. (...) Und auch die Fraktion kam nun durch ‚zahlreiche Gespräche und Briefe in den letzten Wochen zu dem Ergebnis, daß die Akzeptanz für den geforderten Gebetsruf zur Zeit sehr gering ist'."[49]

Von der Presse wurde der „Rückzieher" der SPD-Fraktion als Ausdruck eines wahltaktischen Kalküls interpretiert.[50] Die Haltung der Fraktion wurde zwei Wochen später auch offiziell vom städtischen Parteivorstand übernommen – unbeeindruckt von öffentlichen Interventionsversuchen seitens der Jusos oder der Grünen. Zugleich wurde in einer SPD-Stellungnahme angekündigt, man wolle einen Diskussionsablauf für alle Ortsvereine gemeinsam mit den gesellschaftlich relevanten Gruppen organisieren und die Basis für notwendige Dialoge über ein friedliches Zusammenleben verschiedener Nationen, Kulturen und Religionen in Duisburg schaffen.[51]

47 WAZ, 4.12.1996: „Weihbischof ruft zur Toleranz auf".

48 Erklärung des Stadtkatholikenausschusses Duisburg zum beantragten islamischen Gebetsaufruf, vom 12.12.1996.

49 NRZ Duisburg, 7.12.1996: „Antrag für Gebetsruf jetzt zurückziehen".

50 So WAZ Duisburg, 7.12.1996 (Autor: Rolf Kiesendahl): „Sieg des Kalküls".

Verhandlungen und „Kompromiss"

Mit ihrer Aufforderung, die Anträge zurückzuziehen, brachte die SPD die antragstellenden Moscheegemeinden und den neugegründeten Sprecherrat der Duisburger Moscheevereine in Zugzwang. Diese waren nun einem doppelten Druck ausgesetzt: einerseits von Seiten der in den öffentlichen Raum transportierten negativen Stimmung in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung (die sich in der Aufforderung der SPD nach Rücknahme der Anträge niederschlug), andererseits aus den Reihen der eigenen Basis, also den praktizierenden sunnitischen Muslimen. Offenbar spürten die muslimischen Verhandlungsführer von dieser Seite einen deutlichen Druck, nicht mit leeren Händen aus den Verhandlungen mit der Stadtverwaltung zurückzukehren.[52] Letztere definierte nun ihre Aufgabe darin, einen Kompromiss für eine Konfliktregelung vorzubereiten, der zum einen der aufgeheizten Stimmung in Teilen der deutschen Bevölkerung und der geänderten Meinung der SPD Rechnung trug, der andererseits aber auch die muslimischen Verhandlungsführer das Gesicht wahren ließ und den Muslimen entgegenkam.

Nach nicht ganz einfachen Verhandlungen[53] einigten sich noch vor Weihnachten 1996 der Sprecherrat der Duisburger Moscheevereine und die Stadtverwaltung auf einen Kompromiss, mit dem der innerstädtische Konflikt mittelfristig geregelt werden sollte. Kernstück des Kompromisses war ein sogenanntes Drei-Stufen-Modell:

- Zunächst verzichteten die Moscheevereine darauf, sofort den Ezan lautsprecherverstärkt auszurufen. Dafür sollten zu Beginn des kommenden Ramadan, also ab 10. Januar 1997, an mehreren noch festzulegenden Moscheen der Gebetsaufruf unverstärkt, also ohne Lautsprecher, durch einen Muezzin in den öffentlichen Raum hinein verkündet werden. Außerhalb des Ramadan sollte dieser unverstärkte öffentliche Gebetsruf von den ausgewählten Moscheen einmal wöchentlich, zum Freitagsgebet, erfolgen.
- In einer zweiten Phase sollten einerseits die Moscheevereine sich verstärkt der Gesamtgesellschaft mit Podiumsdiskussionen, Autorenlesungen u. ä. öffnen. Umgekehrt sollte die Stadtverwaltung mittelfristig den Boden für eine Akzeptanz des Ezan in der Bevölkerung vorbereiten.
- Nach einem gewissen Reifungsprozess und bei einer größeren Akzeptanz in der Bevölkerung – eventuell ab der zweiten Jahreshälfte 1997 – sollte der lautsprecher-

51 WAZ Duisburg, 20.12.1996: „Muezzin-Ruf: SPD sieht bei Bürgern keine Zustimmung".

52 Zumindest wurde dies in verschiedenen Kontexten so dargestellt, etwa in einem Brief des Oberstadtdirektors an die Ratsfraktionen vom Januar 1997. Während sich zahlreiche Zeitungsartikel u.ä. mit den Sichtweisen der deutschen Bevölkerung auf den Ezan befassen, finden sich im Hinblick auf das Stimmungsbild bei Migranten zum Ezan fast keine Hinweise in den hier ausgewerteten Materialien. In den Quellen wurde sich meist auf die Wiedergabe weniger muslimischer Repräsentanten beschränkt; türkische Leserbriefschreiber meldeten sich kaum zu Wort. Somit liegt hier eine asymmetrische Quellenlage vor, die sich zwangsläufig auch in dieser Arbeit fortsetzt. Lediglich in (nachträglichen) Interviews und Gesprächen konnte versucht werden, etwas über die Stimmungslage bei Muslimen während des Ezan-Konflikts in Erfahrung zu bringen.

53 So die Darstellung in den Presseberichten.

verstärkte Gebetsaufruf an geeigneten Moscheen erfolgen. Zudem einigten sich Stadtverwaltung und muslimische Vertreter grundsätzlich darauf, dass im Duisburger Stadtzentrum eine repräsentative Moschee mit Kulturzentrum errichtet werden sollte.

Die beiden Verhandlungsparteien vermieden es bewusst, den Kompromiss schriftlich zu fixieren; er wurde der Presse nach den Verhandlungen durch die muslimische Seite vorgestellt. Der Duisburger Konflikt um den Ezan hatte mit diesem Kompromiss noch keineswegs sein Ende gefunden. Noch Wochen und Monate später sollten zu verschiedenen Anlässen die Emotionen wieder aufkochen, und auch die in der Öffentlichkeit profilierten Gegner des Ezan blieben weiterhin in Aktion. Unübersehbar ist allerdings, dass der Kompromiss allmählich eine gewisse Beruhigung in der innerstädtischen Debatte einleitete und ermöglichte. Zwei Punkte erscheinen in Bezug auf den Kompromiss bemerkenswert:

- Die eigentlich im Zentrum des Konflikts stehende Frage – die der Einführung des lautsprecherverstärkten Ezan – wurde zunächst auf unbestimmte Zeit verschoben, ohne dass den Muslimen das prinzipielle Recht hierzu streitig gemacht wurde. Dadurch konnte ein großer Teil des Drucks aus der innerstädtischen Debatte genommen werden.
- Zugleich wurde mit dem Kompromiss versucht, einige der *Ursachen*, die für die Eskalation verantwortlich waren, zu bearbeiten. Stadtverwaltung und Moscheevereine verpflichteten sich gegenseitig, zukünftig mittels Dialogveranstaltungen das Verhältnis zwischen Deutschen und Migranten, Christen und Muslimen in den Stadtteilen zu verbessern und so die Basis für eine zukünftige Akzeptanz des Ezan zu verbreitern.
- Ein Teil der muslimischen Repräsentanten hatte im Konflikt bisher betont, dass es für sie bei der Genehmigung des Ezan weniger um ein theologisches oder liturgisches Problem ginge, sondern um die gesellschaftliche Frage der Anerkennung der ethnischen und religiösen Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft. Somit stellte der Konflikt auch einen Anerkennungskonflikt dar. Dem Bedürfnis nach Anerkennung wurde insoweit Rechnung getragen, als in dem Kompromiss-Paket andere Elemente enthalten waren, die ersatzweise eine solche Anerkennung symbolisch vermitteln konnten: Dazu gehörten der anvisierte Bau einer repräsentativen Moschee im Stadtzentrum und auch die geplanten Dialogveranstaltungen, in denen die Moscheevereine als Partner etablierter Organisationen auftreten sollten. Auch das nun eingeführte unverstärkte, aber öffentliche Ausrufen kann man als ein solches Symbol bewerten. Damit stellte der Kompromiss einen Versuch dar, in einer Paketlösung wenigstens ansatzweise zu einer *win-win*-Lösung zu kommen.

Die Muslime verzichteten mit dem Kompromiss bewusst auch auf die Möglichkeit, juristische Schritte gegen die Stadt zu unternehmen, um den lautsprecherverstärkten Ezan gerichtlich zu erzwingen. Für den Sprecherrat der Muslime war es keineswegs einfach gewesen, die Kompromisslinie innerhalb der eigenen Reihen

durchzusetzen. Nur mit knapper Mehrheit wurde denn auch in der Vollversammlung der Moscheevereine dem Kompromiss zugestimmt.[54]

Während die SPD den von der Stadtverwaltung angeregten, aber als einseitige Erklärung der Moscheevereine dargestellten Kompromiss akzeptierte, griff die CDU den zuständigen Dezernenten wegen des Kompromisses scharf an. Zunächst wurde ihm sogar vorgeworfen, er habe ohne Mandat den (unverstärkten) Gebetsruf genehmigt.[55]

1.4 Allmähliches Auslaufen des Konflikts

1997 lief der Konflikt, was die wahrnehmbare, manifeste Ebene des Konfliktthandelns betrifft, allmählich aus. Während im Januar und Februar 1997 das Konfliktniveau noch sehr hoch und die Emotionen vielfach angespannt waren, konstatierte die Tagespresse im April bereits „Zeichen von Ermüdung im Streit um [den] Muezzin-Ruf".[56] Im folgenden sollen die wichtigsten Stationen der weiteren Konfliktentwicklung nachskizziert werden, wobei zu Jahresbeginn noch einige hochemotionale Auseinandersetzungen stattfanden.

Unverstärkte Premiere

Am 10.1.1997, zu Beginn des Ramadan, fand in Duisburg die Premiere statt: Zum ersten Mal wurde der Ezan in den öffentlichen Raum hinein gerufen – gemäß dem Kompromiss allerdings unverstärkt. Die Premiere im Hinterhof der Mevlâna-Moschee im Stadtteil Bruckhausen verlief störungsfrei und – wie die Presse formulierte – „überraschend unspektakulär": Außerhalb des Hofes war der unverstärkte Muezzin praktisch nicht zu vernehmen. Die Premiere wurde vor allem zu einem Medienereignis, da auch die überregionalen Medien mittlerweile auf den Duisburger Konflikt aufmerksam geworden waren. Im Hof der Moschee „versammelten sich zum Gebetsruf mehr Journalisten von Zeitungen, Radiostationen und Fernsehsendern als gläubige Moslems."[57] Die – eingeladenen – Vertreter der Stadtspitze und der Kirchen erschienen nicht, was sich auch

54 So die Darstellung in einem Sachstandsbericht des Oberstadtdirektors an die Ratsfraktionen vom 6.1.1997; vgl. auch NRZ Duisburg, 9.1.1997: „Gebetsaufruf gilt als Symbol für Akzeptanz".

55 In diesem Sinne äußerten sich zwei CDU-Landtagsabgeordnete bei einem Pressegespräch in Duisburg, wobei betont wurde: „Das Problem ist nicht allein der Lautsprecher. Es geht um den Muezzin-Ruf als solchem", in: WAZ Duisburg, 24.12.1996: „Bildau erweist Integration einen Bärendienst". Dabei stand in der juristischen Diskussion in Duisburg außer Zweifel, dass zumindest der *unverstärkte* Gebetsruf keiner Genehmigung bedarf.

56 Allerdings wies ein erklärter Gegner des Ezan, ein Mitglied der Anfang 1997 gegründeten Bürgerinitiative, in einem Leserbrief darauf hin, dass diese Ermüdung eher die Mobilisierung der Befürworter als die der Gegner des Ezan betreffe. In der Tat: Zu einer Vortragsveranstaltung von Pfarrer Reuter in der Laarer Kirche strömten im April 1997 Hunderte von Menschen, während die gleichzeitige Gegendemonstration, vor allem von den Jungsozialisten initiiert, nicht genug Menschen anzog, um wie geplant eine Menschenkette um den Kirchbau zu schließen. – Vgl. WAZ Duisburg, 28.4.1997 und WAZ, 1.5.1997, Leserbrief: „Noch nicht müde".

darauf zurückführen ließ, dass diese Premiere im Hof einer Moschee der politisch umstrittenen Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş stattfand.

Parallel dazu fand in Laar vor der dortigen Moschee eine kleine Gegendemonstration statt:

„Mitglieder der Evangelischen Kirchengemeinde Laar, die am heftigsten gegen den öffentlichen Gebetsruf opponiert hatte, versammelten sich gegenüber der Sultan-Ahmed-Moschee (..). Ihr Protest richte sich nicht nur gegen den Gebetsruf, so Pfarrer Dietrich Reuter. Viele hätten das Gefühl, ‚zur Minderheit im eigenen Land' zu werden. Reuters Mitstreiter hatten das christliche Glaubensbekenntnis vervielfältigt, um in großer Zahl gegen den moslemischen Gebetsruf ‚anzubeten', wie es hieß. Doch das Flugblatt blieb in der Tasche. Zu gering war das Interesse der deutschen Passanten."[58]

„Gott und die Welt"

Dem Westdeutschen Rundfunk sollte es vorbehalten sein aufzuzeigen, dass auch im Januar 1997 das Klima für konstruktive Bürgergespräche in den betroffenen Stadtteilen noch nicht gegeben war. Für eine Aufzeichnung des dritten Fernsehprogramms veranstaltete der WDR Ende Januar eine Diskussionsveranstaltung zum Ezan auf dem Laarer Marktplatz.[59] Eingeladen waren stadtprominente Befürworter des Ezan (Oberbürgermeister, Bildungsdezernent, ein evangelischer Pfarrer), als Gegner Pfarrer Reuter – und nicht zuletzt die Bevölkerung: „Wer mitdiskutieren oder zuhören möchte, ist herzlich eingeladen",[60] lautete die zuvor über die Tagespresse verbreitete, im Rückblick fast naiv wirkende Aufforderung. Die Lokalpresse berichtete von der Atmosphäre auf dem Marktplatz:

„Die ersten Pfiffe ertönten zeitgleich mit der Ausstrahlung einer Aufzeichnung des Muezzin-Rufs zu Beginn der Sendung. Mehr als 300 Bürger konnten ihre Emotionen kaum zurückhalten und schrieen sich ihren Ärger von der Seele."[61]

Der *Wochenanzeiger* ergänzte:

„Eher ‚Heimspiele' gewohnt, schlägt dem sonst so volksnahen Oberbürgermeister Josef Krings die Wut entgegen. Von ‚integrativer Kraft', von ‚weltoffener Stadt', wie Krings sie fordert, will in diesen Tagen in Laar kaum jemand etwas wissen."[62]

Auch die WDR-Diskussion war in hohem Maße ein *crucial event* im Ezan-Konflikt, in dem Befürworter wie Gegner des Ezan zusammentrafen, ihre Ansichten, ihr Verhalten und ihre Diskursstile sowie die affektive Mobilisierung in der deutschen Bevölkerung erkennbar wurden.[63] Zugleich wurde die ambivalente Rolle der Medien im Konflikt sichtbar, die stellenweise mit einem aufklärerischen Anspruch auftraten, diesen aber nicht einlösen konnten.

57 NRZ Duisburg, 11.1.1997: „Seit gestern ruft der Muezzin auch in Duisburg".

58 NRZ, 11.1.1997.

59 WDR, „Gott und die Welt – Kreuzzug in Duisburg? Kein Gebetsruf von der Moschee", Ausstrahlung am 25.1.1997 im dritten Fernsehprogramm des WDR.

Eine Anmerkung zur Sendung des WDR: Diese kann man als gescheitert betrachten, zumindest wenn man als Maßstab nicht das Produzieren eines *event* anlegt, sondern die Frage, inwieweit sie einen konstruktiven Beitrag zum Konflikt leistete. Nun ist es durchaus legitim, dass sich öffentlicher Unmut zu einem bestimmten Thema auch in einer Sendung emotional artikuliert. In der WDR-Sendung geschah dies aber offensichtlich in einem solchen Maße, dass andere Stimmen weitgehend untergingen. Dabei hatte eigentlich alles gestimmt: Der Moderator war sachkundig und gut vorbereitet, und als Gegenpart zu Pfarrer Reuter waren kompetente Gesprächspartner geladen. Das Scheitern der Sendung war vor allem eine Folge des Wunsches nach echter, den *genius loci* widerspiegelnder Atmosphäre vor „echter Multi-Kulti-Kulisse in Laar", wobei es im Falle der Sendung vor allem aber Deutsche und nicht etwa Türken waren, die die Stimmung anheizten.

„Christen zum Gebetsruf"

Wenige Tage nach der WDR-Sendung wurde ein Plakat *„Christen zum Gebetsruf"* stadtweit in Duisburg verbreitet, das auch als eine Reaktion auf den jüngsten öffentlichkeitswirksamen Auftritt Reuters zu verstehen war. Der Superintendent des evangelischen Kirchenkreises Duisburg-Nord, sowie zahlreiche weitere Pfarrer/innen und kirchliche Mitarbeiter/innen setzten ihre Namen unter eine Erklärung, in der sie sich explizit von Pfarrer Reuters Position zum Muezzin distanzierten.[64] Dabei artikulierten sie auch Verständnis für diejenigen, die sich durch den Gebetsruf überfordert fühlten. Vor allem aber riefen sie zu einem konkreten Miteinander zwischen Muslimen und Christen auf und wandten sich dabei an beide Seiten. Ein Plakat mit einem Aufruf, das letztlich auf eine Zeitungsanzeige mit einer Stellungnahme antwortet – in gewisser Weise fand hier eine fast archetypisch protestantisch anmutende Auseinandersetzung statt, in der von den theologischen Kontrahenten und an ein breiteres Publikum gerichtet, Thesen und Gegenthesen veröffentlicht wurden. Dabei offenbarte sich in der jeweiligen Sprache auch der unterschiedliche Geist der Kontrahenten, hier ein fundamentalistischer, harter, dort ein liberaler, sanfterer Protestantismus.

In den folgenden Monaten wurden in den Presbyterien der Evangelischen Kirche im Kirchenkreis Duisburg-Nord, wie auf der Herbstsynode beschlossen, zunächst nichtöffentliche Stellungnahmen der einzelnen Kirchengemeinden zum Ezan erarbeitet. In diesen ist durchaus eine Spannbreite von Meinungen erkennbar, die von weitgehender Zustimmung bis zu abwägender Ablehnung des verstärkten Gebetsrufs zu den gegenwärtigen Bedingungen reichte.[65] Am Ende des organisierten innerkirchlichen Diskussionsprozesses verabschiedete der Kreissynodalstand eine Erklärung, in der die Akzeptanz des Kirchenkreises zum öffentlichen Gebetsaufruf ausgedrückt wird:

60 WAZ Duisburg, 18.1.1997: „Muezzin: WDR lädt ein"; Nachdruck in DIETZSCH u.a. 1997, S. 67.

61 WAZ, 24.1.1997: „Beschimpfung von allen Seiten".

62 Wochenanzeiger, 29.1.1997: „Fronten verhärtet".

63 Vgl. den Bericht in: RP, 24.1.1997: „OB vor laufender Kamera ausgebuht", sowie AKK 1997, S. 13. Dort findet sich auch eine auszugsweise Transkription von Redebeiträgen der Sendung.

64 Dokumentiert u.a. in AKK 1997.

„Unser Grundgesetz garantiert die freie Religionsausübung. Als Kirche ist uns auch im eigenen Interesse wichtig, daß es hier keine Einschränkungen gibt außer durch die für alle geltenden Gesetze. Beides gilt auch für die Muslime. Nach muslimischer Überzeugung gehört der öffentliche Gebetsaufruf zum Ritualgebet und damit zur Religionsausübung. Als Kirche erheben wir insoweit keine Einwände. Gleichwohl bitten wir die Muslime ihrerseits, sich über die jeweilige Praxis des Gebetsrufs mit ihren nichtmuslimischen Nachbarn zu verständigen."[66]

Damit fiel allerdings das Votum des Kreissynodalvorstands deutlicher zugunsten der muslimischen Anliegens aus als bei den Stellungnahmen der lokalen „Basisgremien", der Presbyterien. Die evangelischen Gremien hatten ihre Position geklärt, ein halbes Jahr nach dem Höhepunkt des Konflikts. Offen bleibt aber, ob dieser Beschluss tatsächlich von einer Mehrheit der praktizierenden Duisburger Protestanten mitgetragen wurde.

Formierung der Bürgerinitiative

Zur Jahreswende 1996/97 formierte sich eine Bürgerinitiative in Duisburg gegen den Gebetsaufruf. Zum ersten Mal an die Öffentlichkeit trat die Initiative im Januar 1997 mit einer formellen Beschwerde an den Duisburger Stadtrat über dessen Vorgehen in der Gebetsruf-Frage.[67] In der Folgezeit sammelte sie Unterschriften (Motto: „Kein Muezzin-Ruf in Duisburg"), finanzierte eine kleinere Zeitungsanzeige und verfasste 1997/98 mehrere Flugblätter zum Thema, die in weiten Teilen Duisburgs an die Haushalte verteilt wurden. Die Initiative gab sich keine formalen Strukturen. Nach Eigenangaben hatte sie etwa fünfzig Mitglieder. 1997 drohte die Bürgerinitiative noch, notfalls bis zum Verfassungsgericht gegen den Ezan vorzugehen, was sie allerdings nicht in die Tat umsetzte.[68]

65 Vergleiche die Wiedergaben der Stellungnahmen in AKK 1997, S. 16-26.

66 Auszug aus der Erklärung des evangelischen Kirchenkreises Duisburg-Nord zum Zusammenleben von Christen und Muslimen in Duisburg, zitiert nach: AKK 1997, S. 27.

67 Zur juristischen Bewertung des Ezan vgl. einführend SCHMITT 2003a. Die Beschwerde argumentiert über lange Strecken sachlich, um dann in Polemik umzuschlagen („Herr D*, der selbsternannte Sprecher aller im Duisburger Raum und in der weiteren Umgebung lebenden Muslime [...]"). Nicht uninteressant, auch für die Befürworter des Ezan, erscheint ein Vorschlag der Bürgerinitiative: Die Stadt Duisburg solle zur juristischen Bewertung des Ezan „Gutachten von zwei anerkannten (..) Verfassungsrechtlern" einholen; wobei einer der Gutachter von der Ratsfraktion der SPD, der zweite von der CDU benannt werden sollte. Dieser konstruktive Vorschlag, der zumindest langfristig eine gewisse Klarheit für die Öffentlichkeit über die rechtliche Bewertung des Ezan gebracht hätte – wohl kaum im Sinne der vorschlagenden Bürgerinitiative – wurde aber von den politischen Parteien nicht weiter aufgegriffen.

68 WAZ Duisburg, 6.3.1997: „Konflikt um den Ruf des Muezzin in Duisburg schwelt weiter".

Pastor Reuter

Pfarrer Reuter schaltete im Frühjahr 1997 unter der Überschrift „Religion kehrt zurück: Ruf des Muezzin über unserer Stadt“ zwei weitere großformatige Anzeigen in der *Westdeutschen Allgemeinen*,[69] in denen er vor allem auf Vortragsveranstaltungen und seine Predigtreihe „Besinnung auf den christlichen Glauben“ hinwies. Anfang März lud er die „Islamspezialistin“ Dr. Christine Schirrmacher zu einem Vortrag ein zum Thema „Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Was hinter dem islamischen Gebetsruf steht“. Die Veranstaltung war gut besucht. Obwohl sich die Evangelische Kirche in Duisburg mittlerweile eindeutig von Reuters Positionen distanziert hatte, wurde dieser noch im Juni 1997 als Referent zu einer Veranstaltung der CDU Duisburg-Süd eingeladen.[70]

Katholische Kirche

Ende Januar 1997 lud der katholische Stadtdechant die Duisburger Pfarrgemeinderäte zu einem Vortrag des Theologen Professor Ernst Nagel ein, der zum Thema „Wir und die Fremden – Zum Minderheitenproblem in der kirchlichen Lehre“ referierte (= NAGEL 1997). Mit der Zielgruppe der Pfarrgemeinderäte wurden dabei die potentiellen Multiplikatoren in den Gemeinden vor Ort angesprochen. Dem Abend lag die Intention zugrunde, vor dem Hintergrund der aktuellen Situation in Duisburg theologisch fundiert kirchliche Lehren über den Umgang mit Andersgläubigen und Fremden zu reflektieren. Doch die Veranstaltung wurde von den Pfarrgemeinderäten „entgegengenommen mit großer Verhaltenheit (...), mit einer großen inneren Reserve“.[71] Die Tagespresse zog das Fazit:

„Zwar war der Ton bei der Diskussion deutlich moderater als bei ähnlichen Anlässen, dennoch prallten die bekannten unverändert[en] Positionen aufeinander. ‚Doch wer soll die Vorleistung für den Dialog erbringen, wenn nicht wir‘, gab Stadtdechant Tillmann den Katholiken mit auf den Weg.“[72]

Anders als bei der evangelischen Kirche sollte es seitens der katholischen Kirche in Duisburg kein abschließendes Votum zum Gebetsruf geben, das für alle Duisburger Katholiken sprechen sollte. Aufgrund der sehr unterschiedlichen Meinungen innerhalb der katholischen Bevölkerung sah sich der Stadtdechant zum damaligen Zeitpunkt dazu nicht in der Lage. Zu einem Meinungsbildungsprozess in demokratisch gewählten Gremien, wie er sich im Frühjahr 1997 innerhalb der evangelischen Kirche in Duisburg-Nord vollzog, hat die katholische Kirche aufgrund ihrer anderen Verfasstheit weniger geeignete Strukturen (in der demokratische und parlamentarische Elemente zwar vorhanden sind, aber im Zweifelsfall hinter autoritativen Elementen zurückstehen). Für die jeweilige Ortskirche kann letztlich

69 WAZ Duisburg, 28.2.1997 und 25.4.1997.

70 Vgl. WAZ Duisburg, 5.6.1997: „Pfarrer Reuter sieht ‚türkisches Hoheitsgebiet‘“.

71 Interview Duisburg, September 1999.

72 WAZ Duisburg-Nord, 31.1.1997: „Vorleistungen im Dialog der Religionen erbringen“.

nur der Bischof, hier: der Bischof von Essen, ein verbindliches Votum abgeben. Tatsächlich wurde mit einiger zeitlicher Verzögerung, auch aus Anlass des Ezan-Konflikts in Duisburg, eine Arbeitsgruppe zu dieser Problematik auf Bistumsebene eingerichtet.[73]

Christlich-muslimische und deutsch-türkische Dialoge

Die katholischen Gemeinden in Duisburg-Rheinhausen zeigten allerdings, dass unter bestimmten Bedingungen auch in der emotional hoch angespannten Zeit zum Jahresbeginn 1997 ein fruchtbarer Dialog und Austausch zum Ezan möglich sein kann. Auf Einladung der katholischen Gemeinden im Stadtbezirk referierte der bekannte deutsch-bosnische Muslim Muhammad Salim Abdullah, Leiter des Islam-Archivs in Soest, zum Thema. Hier trug die Persönlichkeit Abdullahs sicher dazu bei, eine Brücke zwischen der (deutsch-christlichen) Zuhörerschaft und dem Anliegen der (überwiegend türkischen) Muslime zu schlagen.[74] Ein weiterer Grund für die weniger aufgeregte Debatte in Rheinhausen dürfte natürlich darin zu suchen sein, dass es im Stadtbezirk Rheinhausen vergleichsweise wenige Moscheen gibt und keine Stadtquartiere mit solch ausgeprägt hohem Ausländeranteil wie im Duisburger Norden. Zudem waren die Rheinhausener nicht direkt von den vorliegenden Anträgen betroffen.

Interessanterweise sprach sich Abdullah gar nicht explizit für den lautsprecherverstärkten Gebetsruf aus: Er persönlich sei gegen die Lautsprecherverstärkung – aber dies aus einem innerislamisch verhandelbaren Beweggrund. Die ursprüngliche Wärme der menschlichen Stimme werde durch den Lautsprecher verfremdet. In diesem Sinne äußerte sich Abdullah auch in einem Gutachten für die Stadt Ratingen vom Februar 1997: „Der Adhan sollte möglichst ohne Verwendung oder Benutzung eines Tonverstärkers (Lautsprecher) benutzt werden. Das entspricht jedenfalls der Intention der Gemeinde von Medina, die sich für die menschliche Stimme entschied. Die Wärme der menschlichen Stimme wird jedenfalls durch einen Lautsprecher verfremdet." Abdullah ergänzte: „Liberale Moslems gehen zudem davon aus, dass auf Zuhilfenahme eines Lautsprechers auch deshalb verzichtet werden kann, da die Moscheen oder Gebetshäuser zumeist nicht in einer nur von Moslems bewohnten Ansiedlung liegen" (ABDULLAH 1997).

Ab Anfang März häuften sich weitere Dialogveranstaltungen zum Thema Gebetsruf, veranstaltet von (liberalen) evangelischen Kirchengemeinden oder Gruppierungen der SPD. In den Podien saßen bei diesen Veranstaltungen in der Regel nur Befürworter des öffentlichen Ezan oder vermittelnd argumentierende Personen, unterschiedlicher Provenienz. Auch hier artikulierten sich Gegner des Gebetsrufs aus dem Publikum, aber es war, im Unterschied zu den Bürgerversammlungen oder der WDR-Aufzeichnung, eine echte Diskussion möglich.[75]

73 Vgl. als ein Ergebnis dieses Arbeitskreises die Orientierungshilfe BISTUM ESSEN 2001.

74 NRZ, Duisburg-West, 24.1.1997: „Muezzinruf: Information gefragt", und: die Fortsetzung des Artikels: „Wenn die Integration gelingen kann, dann hier im Ruhrgebiet".

1.5 Die weitere Entwicklung in Duisburg seit 1997

Für Ende 1997 war nach dem Drei-Stufen-Plan eigentlich mit einer erneuten Behandlung des *lautsprecherverstärkten* Ezan zu rechnen. Doch es blieb bei der Anfang Januar eingeführten Praxis des einmal wöchentlich unverstärkten, öffentlichen Rufens. Nach den Erfahrungen des vergangenen Jahres hatten auch die Moscheevereine kein großes Interesse mehr daran, die Frage der Lautsprecherverstärkung noch einmal auf die Tagesordnung zu setzen. Der Mehrheitsfraktion SPD war es ebenfalls mehr als recht, dass dieses Thema nicht mehr erneut diskutiert werden sollte und sich die Moscheevereine mit dem unverstärkten Ruf zufrieden gaben.[76] Die deutsche Bevölkerung schien den – außerhalb der Moschee-Grundstücke letztlich kaum vernehmbaren – unverstärkten Gebetsruf zu akzeptieren. Allgemein wurde aber davon ausgegangen, dass eine erneute Behandlung des verstärkten Gebetsrufes ähnliche Reaktionen wie zur Jahreswende 1996/97 hervorrufen würde.

Interkulturelle Zusammenarbeit und Dialog

Bei seinem Vortrag in Duisburg-Rheinhausen anlässlich des Ezan-Konflikts berichtete der deutsch-bosnische Muslim M. S. Abdullah, er habe vor längerer Zeit in der Türkei einen Muslim getroffen, der Duisburg in hohem Maße gelobt habe. Als „Duisburger Modell" habe dieser den blühenden christlich-islamischen Dialog in der Ruhrgebietsstadt bezeichnet.[77] Tatsächlich gab es bereits in den siebziger Jahren bemerkenswerte Dialog-Ansätze zwischen christlichen und muslimischen Gemeinden und Theologen (vgl. YARDIM/FAUST 1999, S. 15–20). Man könnte nun vermuten, der Ezan-Konflikt habe diese Bemühungen abreißen lassen. Doch eher das Gegenteil war der Fall. Zwar hatte der Konflikt mit allen Emotionen, die in ihm aufgewühlt wurden, zu deutlichen Verletzungen geführt, so dass keineswegs die Bilanz des Konflikts im nachhinein „geschönt" werden soll. Dennoch wirkte der Konflikt auch als eine Art Katalysator, der die Zusammenarbeit zwischen Moscheeorganisationen, städtischen Einrichtungen und den Kirchen deutlich beförderte. Diese konstruktive Folge des Konflikts stellte sich jedoch nicht von selbst ein, sondern entsprang dem aktiven Engagement der Beteiligten beider Seiten:

Unter dem Namen *„Figid"*, dem *„Forum islamischer Gemeinschaften in Duisburg e.V."*, wurde 1998 versucht, eine gemeinsame Vertretung und Arbeitsplattform der Duisburger Moscheevereine zu installieren. Wesentlicher Impulsgeber und Motor für die Einrichtung von Figid war die Duisburger Stadtverwaltung, die

75 Vgl. WAZ Duisburg-Nord, 22.3.1997: „Der Gebetsruf hat auch Fürsprecher. Eine etwas andere Diskussion".

76 WAZ, 16.4.1997 zu einer Stellungnahme der SPD Duisburg-Laar: „Ruf stört Miteinander nicht".

77 NRZ Duisburg-West, 24.1.1997: „Wenn die Integration gelingen kann, dann hier im Ruhrgebiet".

im Ezan-Konflikt die auch aus anderen Städten bekannte Erfahrung machte, dass ihr auf muslimischer Seite angesichts der Vielzahl islamischer Organisationen ein verbindlicher Ansprechpartner fehlte. In gewisser Weise war die im November 1996 gebildete Kommission der Moscheevereine somit Vorläufer des Figid. Der mit Figid verbundene Anspruch, die wichtigen islamischen Organisationen in Duisburg zu repräsentieren, war allerdings von Anfang an dadurch in Frage gestellt, dass überraschenderweise der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) dem Forum nicht beitrat. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) zog sich nach personellen Auseinandersetzungen um die Vorstandswahl 1998 wieder aus Figid zurück, so dass das Forum im wesentlichen nur DİTİB, die Türkische Föderation sowie mehrere unabhängige Moscheen, darunter auch nicht-türkische, repräsentierte. Die Aleviten wurden in der Gründungsphase von Figid nicht beteiligt und lehnten spätere Angebote auf Mitarbeit ab. Eines der Arbeitsfelder von *Figid* sollte die Vorbereitung der Errichtung einer Zentralmoschee in der Duisburger Innenstadt sein. Allerdings spielte Figid bereits zwei Jahre nach der Gründung in der innermuslimischen Zusammenarbeit und der Repräsentation der Duisburger Muslime keine Rolle mehr und hatte Ende 2002 seine Arbeit eingestellt. Trotzdem erscheint die Initiierung von *Figid* als ein zwar praktisch gescheiterter, aber doch prinzipiell bedenkenswerter Versuch, die innermuslimische Zusammenarbeit und Repräsentation nach außen auf städtischer Ebene zu institutionalisieren.

Ebenfalls als eine unmittelbare Folge des Ezan-Konflikts ist die Initiierung des Projekts *„Verstehen lernen“* zu werten, das 1997/98 in Kooperation der Stadt Duisburg und der Arbeiterwohlfahrt und mit finanzieller Unterstützung des Landes Nordrhein-Westfalen durchgeführt wurde. Aufgrund ihrer Analyse der Ursachen des Konflikts wollten die Initiatoren das *wechselseitige* Verständnis von Deutschen und Türken, Christen und Muslimen verbessern. Hierzu wurden eine Reihe von Teilprojekten für unterschiedliche Zielgruppen entwickelt. Insbesondere an interessierte Deutsche wandte sich eine Broschüre *„Islam in Duisburg“* mit kurzen Selbstdarstellungen der Moscheevereine. Ein weiteres Teilprojekt war die Sprachförderung für türkische Mütter und Kinder. Räumlicher Schwerpunkt des Gesamtprojekts war der Stadtteil *Marxloh*. Die Mängel des Gesamt-Projekts lagen nicht in seinem grundsätzlichem Ansatz, sondern in der Tatsache, dass es sich vielfach auf modellhafte Teilprojekte beschränken musste, statt flächendeckend wirken zu können. Begrenzender Faktor waren hier die fehlenden finanziellen Ressourcen einer großstädtischen Kommune, die trotz anerkanntem Finanzmanagements infolge des Wegbrechens der industriellen Basis praktisch keine finanziellen Spielräume mehr hatte. Hier finden sich Hinweise darauf, dass die von HEITMEYER (1998) konstatierte, sich in ethnisch-kulturellen Konflikten manifestierende „Krise der Städte“ eben auch durch die gegenwärtigen sozioökonomischen Rahmenbedingungen wie die Deindustrialisierung einstiger Industriezentren mitverursacht und verschärft wird.

Neben der verstärkten Kooperation zwischen Stadt und islamischen Organisationen hat sich auch *zwischen kirchlichen und muslimischen* Gemeinden und Organisationen die Zusammenarbeit infolge des Ezan-Konflikts intensiviert und

institutionalisiert. In mehreren Stadtteilen wie zum Beispiel Marxloh und Hochemmerich wurden zwischen evangelischen, katholischen und muslimischen Gemeinden gemeinsame Veranstaltungen durchgeführt, bei denen sich die Gemeindemitglieder in ihren Gotteshäusern und Gemeindezentren gegenseitig besuchten und unter anderem Bibel- und Koranlesungen durchführten. Nicht immer stießen solche Veranstaltungen auf die ungeteilte Zustimmung aller Gemeindemitglieder; Ressentiments gegenüber dem jeweils Anderen blieben vorhanden.[78]

Auch zwischen den übergeordneten, gesamtstädtischen Strukturen der Kirchen und der islamischen Verbände hat sich die Zusammenarbeit weiter verfestigt. Eine institutionalisierte Zusammenarbeit findet unter dem Projektnamen *„Aufeinander zugehen – Miteinander leben"* statt.[79] Im Unterschied zu Figid sind hierbei auch die Alevitischen Kulturzentren beteiligt. Auch der wichtige *Trialog* zwischen Juden, Christen und Muslimen wird in Veranstaltungen gesucht. Die evangelische Kirche in Duisburg verfügt mittlerweile über einen hauptamtlichen Islambeauftragten, die katholische Kirche in Duisburg hat nach dem Konflikt ebenfalls einen Theologen zum Islambeauftragten ernannt.

Über die Grenzen der Stadt Duisburg hinaus hat sich das *„Internationale Zentrum" (IZ) der Volkshochschule Duisburg* einen Namen in praktischer interkultureller Dialogarbeit gemacht. Das IZ organisiert seit Jahren Veranstaltungen mit interkulturellen Bezügen, insbesondere auch zum Zusammenleben von Muslimen/Türken und Christen/Deutschen. So wurde – abgesehen von einer Veranstaltungsreihe zum Alevismus und Alevitischen Islam 1997 – eine Foto-Ausstellung zum Thema „Moscheen in Deutschland" angefertigt. Anlass für die Konzeption der Ausstellung waren die einsetzenden Proteste bei der Planung eines Moscheeneubaus im Duisburger Stadtteil Hüttenheim. Die Ausstellung sollte konfliktpräventiv wirken, indem sie die zunehmende Normalität von repräsentativen Moscheebauten in Deutschland dokumentierte.

Dabei gingen die Dialogansätze nicht nur von Seiten der städtischen und kirchlichen Institutionen aus. Auch die *Moscheegemeinden* haben sich gegenüber deutschen Interessierten verstärkt geöffnet und beispielsweise 1999 mit hohem Engagement den „Tag der offenen Moschee" vorbereitet. Zunehmend sind die Moscheevereine auch auf Stadtteilfesten mit Ständen vertreten – ein Beleg dafür, dass Migrantenorganisationen in hohem Maße auch zur Integration der Migranten in die Gesamtgesellschaft beitragen können, statt zu ihrer Abkapselung.

Es bleibt aber die Frage, inwiefern die zahlreichen Dialogveranstaltungen auch breite Schichten der (deutschen oder türkischen) Bevölkerung erreichen. Der Teilnehmerkreis beschränkt sich naturgemäß auf die Minderheit derer, die für solche Themen offen und zugleich bereit sind, (Frei-)Zeit in die Teilnahme an solchen Angeboten zu investieren. Für die jeweiligen Veranstalter kann

78 Entsprechende Statements älterer Gemeindemitglieder der Pfarrei St. Peter (Marxloh) finden sich in der Fernsehdokumentation „Hier wohnen nur noch Türken. Leben in Klein-Istanbul" (ARD 1999, Reihe „Gott und die Welt").

79 Eine Beschreibung der Zielsetzungen des Projekts findet sich in YARDIM/FAUST 1999, S. 5.

nur die Hoffnung bleiben, dass durch die Vielzahl der Angebote die Haltung einer Offenheit gegenüber dem jeweils Anderen langfristig in das (stadt-)gesellschaftliche Bewusstsein hinein diffundiert.

Unberührt von diesen Maßnahmen zum interkulturellen Dialog blieben aber weitere grundsätzliche sozial- und stadtstrukturelle Prozesse, die von lokalen Akteuren und Beobachtern des Konflikts als mögliche Ursachenkomplexe oder zumindest konfliktverschärfende Faktoren gesehen wurden. In diesem Sinne lassen sich die Projekte, die z.B. im Rahmen des Bund-Länder-Programms „Soziale Stadt" im Duisburger Norden installiert wurden, als Beiträge zur Verminderung des interethnischen Konfliktpotentials sehen. In den Stadtteil Marxloh flossen EU-Mittel in Projekte zur Förderung der lokalen Ökonomie, wovon sich eine Stärkung ansässiger Betriebe, eine Ansiedlung neuer Investoren und damit auch „Einkommenschancen für die benachteiligten Bevölkerungsgruppen" (EG DU 1999, S. 3) versprochen wurden. Inwiefern sich diese Hoffnungen erfüllen, bleibt abzuwarten.

Folgekonflikt in Duisburg-Hüttenheim

Im südlichen Duisburger Stadtteil Hüttenheim entzündete sich 1998/99 ein weiterer moscheebezogener Konflikt um den geplanten Neubau einer Moschee mit Kuppel und Minarett, der als Ersatz für zwei bestehende Moscheen dienen sollte. Der gesamtstädtische Ezan-Konflikt, damals auf der manifesten Ebene gerade zur Ruhe gekommen, war als eine Hintergrundfolie im Hüttenheimer Konflikt präsent und als solcher auch den Akteuren bewusst.[80] Von Seiten der Befürworter der Moschee, auch innerhalb der Stadtverwaltung, wurde unter dem Eindruck der Auseinandersetzungen um dem Gebetsruf lange Zeit eine Ausweitung des Hüttenheimer Konflikts auf gesamtstädtische Dimensionen befürchtet. In Hüttenheim gründete sich nach Bekanntwerden des Vorhabens eine Bürgerinitiative unter dem Namen „Ein Bebauungsplan für Hüttenheim", wobei der Bebauungsplan als Instrument gedacht war, den kleineren, aber durchaus repräsentativen Moscheebau zu verhindern. Die Bürgerinitiative argumentierte einerseits städtebaulich und denkmalpflegerisch – der vorgesehene Bauplatz befindet sich in unmittelbarer Nähe zur denkmalgeschützten Arbeitersiedlung Alt-Hüttenheim. Andererseits wurden auch ethnisch-kulturelle, teilweise als fremdenfeindlich zu bewertende sowie speziell islambezogene Argumentationen gegen den Bau angeführt.[81] Die Hüttenheimer Initiative erhielt dabei von der Bürgerinitiative, die gegen den Gebetsruf gegründet war, Unterstützung. Während die Duisburger SPD und die Verwaltung den Bau ursprünglich nach § 34 BauGB genehmigen wollten, wurde – auch auf Druck von Seiten der CDU – schließlich das relativ neue stadtplanerische Instrument des Vorhabens- und Erschließungsplans (VEP) zur Beplanung des Grundstücks gewählt. Der VEP stellt im Prinzip eine Art vorhabenbezogenen

[80] Im Rahmen der Recherchen für diese Studie wurden auch mehrere Akteure und Involvierte des Hüttenheimer Konflikts befragt, insbesondere auf Seiten der Verwaltung und auf muslimischer Seite.

Bebauungsplan dar. Im Rahmen des Verfahrens zur Genehmigung des VEP ist eine Bürgerbeteiligung vorgesehen, in der Nachbarn ihre Einwände artikulieren können, was zum einen den Forderungen der Initiative nach Anhörung entsprach, zum anderen aber die Verfahrensdauer im Vergleich mit einer einfachen Baugenehmigung deutlich verlängert. Neben der SPD hat schließlich nach längerem Zögern auch die CDU den Bau zumindest prinzipiell unterstützt.

Die örtlichen Vertreter der (türkischen) Muslime gingen engagiert, aber recht behutsam im bisherigen Konfliktverlauf vor. Die Initiative „Ein Bebauungsplan für Hüttenheim" sammelte Unterschriften und erarbeitete eine umfangreiche Sammlung an Einwänden gegen den Bau. Bei einer Bürgerversammlung zum Moscheebau blieb die Diskussion weitgehend sachlich.[82] Eine von der Bürgerinitiative geplante Demonstration gegen den Bau stieß auf nur geringe Resonanz – es kamen lediglich rund dreißig Teilnehmer, weniger als erwartet.[83] Dies zeigte, dass der Konflikt in Hüttenheim nicht die „Sprengkraft" entwickelte, welche die Befürworter der Moschee nach dem Muezzin-Konflikt zum Teil befürchtet, die Gegner womöglich erhofft hatten.

Auch in weiteren Duisburger Stadtteilen (Marxloh, Obermarxloh, Bruckhausen) waren 2000/01 weitere Moscheebauten – teils mit, teils ohne Minarett – in Planung oder in Bau, ohne dass es bis dahin zu nennenswerten Diskussionen in den Stadtteilen gekommen wäre.

81 Vgl. z.B. WAZ Duisburg, 20.3.1999: „29 Fragen zum Bau der Moschee in Hüttenheim. Bürgerinitiative schrieb an Oberbürgermeisterin".

82 Vgl. WAZ Duisburg, 8.2.1999: „Diskussion über Moschee in Hüttenheim blieb sachlich".

83 NRZ, 30.4.1999: „Demo gegen Moscheebau. 30 Bürger demonstrieren vor dem Bezirksamt in Buchholz".

2 Die Akteure im Konflikt

Der Duisburger Ezan-Konflikt war keineswegs nur ein Konflikt in zwei eher peripher gelegenen Duisburger Stadtteilen, sondern hatte praktisch von Anfang an auch gesamtstädtischen Charakter. Angesichts der Tatsache, dass zahlreiche individuelle und kollektive Akteure beteiligt, viele Organisationen und Institutionen einer Großstadt mit über 500.000 Einwohnern involviert waren, ist eine auch nur annähernd vollständige Übersicht über „die" Akteure im Konflikt an dieser Stelle nicht möglich. Dennoch sollen im folgenden einige Hinweise auf die wichtigsten Akteursgruppen gegeben werden, wobei, weitaus mehr als bei den „kleinstädtischen" Fallstudien, im Rahmen dieser Arbeit vielfach nur noch aggregierte Aussagen zu ganzen Organisationen und Konfliktparteien in Duisburg und weniger zu individuellen Akteuren möglich sind.

2.1 Akteure der muslimischen Verbände und Migrantenorganisationen

Anders als es auf den ersten Blick erscheinen mochte, stellte sich die Interessenslage auf Seiten der Migrantenorganisationen einschließlich der Moscheeverbände keineswegs homogen dar. Dabei soll in der folgenden Darstellung zwischen (1) den türkisch-sunnitischen und (2) den sonstigen Migrantenorganisationen unterschieden werden.[84]

Türkisch-sunnitische Organisationen

Als der Konflikt im Frühherbst 1996 in die öffentliche Wahrnehmung geriet, ging gleichzeitig die Handlungsinitiative auf muslimischer Seite von den antragstellenden Moscheevereinen auf die muslimischen Ausländerbeiratsmitglieder über. Die muslimischen Verbandsfunktionäre und Ausländerbeiratsmitglieder lassen sich großenteils der (schmalen) türkischen Mittelschicht zuordnen. Anders als bei den christlichen Kirchen spielten die islamischen Theologen bei der Außenrepräsentation der Muslime im Konflikt praktisch keine Rolle – was u.a. auch mit mangelnden Deutschkenntnissen der meisten Imame zusammenhängt. In der stärksten Fraktion des Ausländerbeirats, der *Muslimischen Türken Union (MTU)*, hatten sich Funktionäre und Repräsentanten der türkisch-islamischen Verbände zusammengeschlossen. In der Unterstützung des Antrags sah man sowohl die Chance als auch die Verpflichtung, die Interessen der eigenen Wähler zu vertreten, während sich viele Ausländerbeiratsmitglieder ansonsten in ihrer Arbeit vor allem als ohnmächtig erlebten. Ein Mitglied des Beirates interpretierte die Ereignisse rückblickend wie folgt:

84 Vgl. TEZCAN 2000, der sich mit der Differenzierung von Migrantenorganisationen ausführlicher auseinandersetzt.

„Wir wussten gar nicht, dass es so einen Lärm darüber geben wird. Aber Gott sei Dank, (...) dass wir in Duisburg wieder Ruhe haben. Wir wollen nur miteinander leben. Wir wollen nur mit der gegenseitigen Akzeptanz 'was zustande bringen - nicht einseitig. (....) Ich sag' Ihnen aber ehrlich: Als konservative Seite von den Moscheevereinen sind wir gewählt worden. Einer hat gesagt: ‚[Den Antrag] kann ich gar nicht ablehnen.' Wenn wir von vorneherein gewusst hätten, dass es so einen Lärm geben wird, hätten wir auch den Antrag auch gar nicht gestellt, hätten wir den Antrag eventuell gestoppt. Aber der war da. So, jetzt stehst du da. Einer guckt den anderen an, ob wir, ob du deine Hand hebst oder nicht. Gleichzeitig ist [es] ja nicht nur unserer alleiniger Fehler. Es war eine Trotzreaktion gegenüber der Verwaltung, gegenüber dem Rat dieser Stadt, weil die uns nicht in dem Sinne ernst genommen haben. (...) Wir haben unsere Anliegen immer wieder mal da durch (..) Anträge mal zur Tagesordnung gebracht, und die haben versucht, immer Auswege zu finden, immer Zeit zu vertreiben" (Interview Duisburg, August 1999).

In diesem Zitat kommen die *Rollenerwartungen*, mit denen sich die muslimische Seite im Ausländerbeirat im Konflikt konfrontiert sah, zur Sprache. Zugleich gibt es auch Hinweise auf einen möglichen verborgenen Agenda-Punkt (GLASL 1992, S. 98) im Konflikt, nämlich auf das aus Sicht der muslimischen Funktionäre und Ausländerbeiratsmitglieder unbefriedigende, und deshalb zu klärende Verhältnis zwischen ihnen und der Stadtverwaltung und –politik. Bei der Einordnung des Zitats zu bedenken ist, dass rückblickende Befragungen immer auch zu einer *erneuten Konzeptualisierung* des Konflikts führen, in denen die Befragten die subjektive Sicht der Probleme und ihre Perzeptionen neu ordnen und gegebenenfalls ändern können (GLASL 1992, S. 84). Dies kann auch bei obigem Zitat der Fall sein.

Gegenüber der Stadtverwaltung artikulierten die Repräsentanten der Moscheevereine in den Verhandlungen, dass sie einen deutlichen Erfolgsdruck von Seiten ihrer Basis verspürten. Aber auch innerhalb der türkisch-sunnitischen Organisationen gab es unterschiedliche Haltungen, sowohl zur Vorgehensweise und Handlungsstrategie im Konflikt, als auch zur grundsätzlichen Frage, ob der lautsprecherverstärkte Gebetsruf ein vorrangiges Ziel für die Muslime in Duisburg sei. Von den islamischen Organisationen ging der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) spätestens auf dem Höhepunkt des Konflikts erkennbar zum Ziel der Durchsetzung eines lautsprecherverstärkten Ezan auf Distanz. Ein Vertreter des VIKZ erläuterte bei einer Diskussionsveranstaltung die Position seines Verbandes. Die Tagespresse gibt ihn wie folgt wieder:

„‚Fakt ist, daß nur zwei Moscheegemeinden im [Duisburger] Norden einen Antrag gestellt haben, um lautsprecherverstärkt zu rufen.' (...) ‚Viele Gemeinden wollen aber gar nicht über Lautsprecher zum Gebet rufen. Grund dafür sind entweder bauliche Besonderheiten oder auch gute nachbarschaftliche Beziehungen, die manche Gemeinden nicht einfach auf's Spiel setzen wollen.' Ohne Lautsprecher könne ohnehin zum Gebet gerufen werden – auch ohne Erlaubnis. Wichtig sei ihm und dem Verband der Islamischen Kulturzentren vor allem aber der Dialog. Deshalb werde in den Moscheen seines Verbandes derzeit nicht öffentlich zum Gebet gerufen."[85]

Diese Haltung deckt sich übrigens mit der generellen Haltung des VIKZ in Deutschland, der für seine zahlreichen Neubauten in Deutschland bewusst eher unauffällige Bauformen ohne größere äußere islamische Symbole verwendet: Die religiöse Vereinsarbeit soll nicht durch langwierige Konfliktfälle um äußere Symbole beeinträchtigt werden.

Auf dem Höhepunkt des Konflikts haben die muslimischen Funktionäre auf eine eskalatorische Strategie verzichtet. Die Handlungsoption, die noch wenige Wochen zuvor öffentlich benannt wurde, nämlich eine Entscheidung der Stadt zu erzwingen bzw. gegebenenfalls die Gerichte anzurufen, wurde aufgegeben. Stattdessen setzte sich mit der Bereitschaft zum Kompromiss ein pragmatischer Kurs durch, der letztlich erst die Möglichkeiten für eine Aufarbeitung der Konfliktursachen gab und damit eine „Basis für das [gemeinsame] Leben nach dem Konflikt" (GALTUNG 1998a, S. 208) eröffnete.

Alevitische, linksorientierte und nicht-türkische Migrantenorganisationen

Ein andere Frage ist die der Haltung von Migranten und Migrantenorganisationen im Konflikt, die sich von den Moscheevereinen wenig bis gar nicht repräsentiert fühlten oder unter Umständen deren Dachorganisationen traditionell gar als politische Gegner auffassten: Zu dieser Gruppe gehören säkulare Muslime, Aleviten, sowie Türken und Kurden, die sich politisch dem linken Spektrum zuordnen, und schließlich auch die nicht-türkischen und nicht-muslimischen Migranten.[86] Diese kann man als die „Restmenge" der Migrantenorganisationen nach Abzug der türkisch-sunnitischen Verbände auffassen. Hier lassen sich insgesamt widersprüchliche Tendenzen erkennen: Zum einen wurde aus diesen Gruppen heraus der Gebetsruf *abgelehnt*, weil man sich selbst durch den öffentlichen Gebetsaufruf durch die sunnitischen Türken majorisiert und bedrängt fühlte oder eine generelle Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Deutschen und Migranten befürchtete. Zum anderen kam es aber im Laufe des Konflikts zu *Solidarisierungseffekten* und zur Unterstützung des ursprünglich nicht eigenen Anliegens. In diesem Sinne äußerte sich beispielsweise ein Türke auf der Bürgerversammlung der SPD in Marxloh:

„Ich bin nicht religiös erzogen, aber seit einem Monat bin ich sehr dafür, daß der Muezzin ruft', erklärte ein Türke seine Reaktion auf die seit Wochen heftig geführte Diskussion. Für ihn sei die Zustimmung ein Zeichen der Toleranz."[87]

85 Ein Vertreter des VIKZ Rheinhausen, zitiert nach: NRZ Duisburg-West, 24.1.97: „Wenn die Integration gelingen kann, dann hier im Ruhrgebiet".

86 In Presseartikeln und anderen schriftlichen Quellen finden sich nur wenige Hinweise zum Thema dieses Abschnitts. Die darin getroffenen Einschätzungen beruhen im wesentlichen auf der Auswertung von Interviews und Gesprächen. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt TEZCAN 2000, S. 434–437.

87 WAZ, 5.12.1996: „SPD Marxloh: Muezzin-Ruf bringt Faß zum Überlaufen".

Die Rechte der Minderheiten und ihre gesellschaftliche *Anerkennung* durch die Mehrheit rückten teilweise in den Vordergrund, obwohl man sich selbst möglicherweise mit dem Ezan als *religiösem* Symbol überhaupt nicht identifizierte. Dies kann man als Reaktion darauf verstehen, dass von deutscher Seite die Frage um den Ezan zu einer generellen Infragestellung des Zusammenlebens von Mehrheit und Minderheit ausgeweitet und in manchen Statements die Ezan-Debatte für eine „Generalabrechnung" mit den Migranten genutzt wurde – was auf der Gegenseite entsprechende Solidarisierungseffekte auslöste.

TEZCAN (2000, S. 437) weist darauf hin, dass die konservativen, religiösen türkischen Gruppierungen mit der Forderung nach dem lautsprecherverstärkten Ezan die „Deutungsmacht" gegenüber den nichtreligiösen und linken Migrantengruppen erlangt hatten. Die liberalen, linken und alevitischen Gruppierungen gerieten dadurch in keine einfache Lage und konnten sich dem Hegemonieanspruch der religiösen Türken öffentlich kaum entziehen (a.a.O, S. 445). Es gibt aber einige Hinweise darauf, dass „hinter den Kulissen", zumindest in der Anfangsphase des Konflikts, Vertreter politisch linksorientierter Migranten einen solchen Hegemonieanspruch abwenden und möglicherweise sogar verdeckte, informelle Koalitionen/Netzwerke mit Gegnern des Ezan aus der Mehrheitsgesellschaft eingehen wollten.[88]

Begreift man den Ezan-Konflikt als *Symptomkonflikt* um die gesellschaftliche Anerkennung der türkischen/islamischen Minderheit, also als einen Anerkennungskonflikt, dann erscheint die Konfliktlinie zwischen Aleviten einerseits, der „Minderheit in der Minderheit",[89] und Sunniten andererseits als eine Art *Anerkennungskonflikt im Anerkennungskonflikt*. Diese Konfliktlinie war kaum in der öffentlichen Wahrnehmung, aber zumindest latent im Symptomkonflikt um den Ezan präsent. Nach dem Auslaufen des Konflikts meldeten die Aleviten ihre Ansprüche auf Repräsentation und Berücksichtigung ihrer Interessen an, als infolge des Konflikts die Zusammenarbeit zwischen muslimischen Gruppen, Kirchen und der Stadtverwaltung institutionalisiert wurde. Nach anfänglich erkennbaren Widerständen von sunnitischer Seite[90] wurden die Aleviten in die christlich-islamischen Zusammenarbeit in Duisburg einbezogen. Bei konkreten Projekten setzte eine gewisse direkte Zusammenarbeit zwischen den Funktionären beider islamischer Konfessionen ein, etwa bei einer gemeinsam organisierten Hilfsaktion für die Opfer des Erdbebens in der Türkei 1999, oder beim gemeinsam mitgetragenen Schulversuch zur religionskundlichen Unterweisung in Duisburg.[91]

88 In diesem Sinne äußerten sich mir gegenüber (nicht-türkische) Akteure des Konflikts.

89 Diese Formulierung übernahm ich von Wolfgang Esch, Volkshochschule Duisburg.

90 Vgl. WAZ Duisburg, 3.3.1998: „Aleviten fühlen sich ausgegrenzt. Im christlich-islamischen Dialog".

91 Bezeichnend für die beginnende Verbesserung des Verhältnisses zwischen Aleviten und Sunniten ist vielleicht die Äußerung eines Vertreters eines sunnitischen Verbandes im Interview, dass er „sehr guten Kontakt zu Aleviten" habe – wobei er sofort hinzufügte, dass ich ihn mit dieser Äußerung nicht namentlich zitieren solle (Interview, Duisburg, September 1999).

2.2 Politische Parteien und Stadtverwaltung

Stadtverwaltung

Auf dem Höhepunkt des Konflikts gelang es der Duisburger Stadtverwaltung, maßgeblich zur Deeskalation beizutragen. Durch den von der Verwaltung nicht nur angeregten, sondern auch mit Nachdruck verfolgten Kompromiss wurde kurzfristig einer weiteren Eskalation vorgebeugt und mittelfristig der Konflikt in ruhigere Fahrwasser gelenkt. Die Stadtverwaltung hatte in dem Konflikt aber keineswegs die Rolle eines unbeteiligten Mediators oder einer externen Partei, sondern musste selbst ein massives Eigeninteresse an einer Konfliktregelung haben, um möglichst unbeschädigt aus dem Konflikt hervorzugehen.

Allerdings: Der zuständige Dezernent saß in der Muezzin-Frage in der Schusslinie. Von entschiedenen Befürwortern musste er sich den Vorwurf gefallen lassen, ‚eingeknickt' zu sein, oder, wie er im Interview bildhaft formulierte, quasi in die Knie gegangen zu sein vor dem „Kapital", sprich den christlichen Fundamentalisten. Weitaus härter attackiert aber wurde er von Gegnern des Ezan, was bis hin zu anonymen Drohungen reichte und damit auch sein Familienleben belastete.[92] Dies zeigt wiederum, dass Personen, die in der Öffentlichkeit als Anwälte muslimischer Interessen wahrgenommen werden, unter Umständen ein persönliches Risiko damit eingehen.

SPD

Die SPD stand im Duisburger Ezan-Konflikt in dem Dilemma, dass das verbreitete parteiliche Selbstverständnis, eine „ausländerfreundliche" Partei sein zu wollen, mit den Forderungen breiter Teile ihrer Wählerschichten nach „Verbot" des Ezan-Rufes nicht harmonierte. Dieses bereits zu einem frühen Zeitpunkt absehbare Dilemma führte dazu, dass die gesamtstädtische SPD-Führung recht vorsichtig agierte und sich, mit Ausnahme des Oberbürgermeisters, in Bezug auf die Haltung zur Genehmigung des Ezan relativ bedeckt hielt – auch im Vergleich zur Positionierung des Kulturdezernenten der Stadt, der ebenfalls der SPD angehörte. Abgesehen von den Differenzen zur Stadtverwaltung war auch *innerhalb* der SPD eine deutliche Bruchlinie in der Haltung zum Ezan zu erkennen, die zwischen den Parteigliederungen in den *Ortsvereinen und Bezirken* auf der einen, der *gesamtstädtischen* SPD einschließlich der Ratsfraktion auf der anderen Seite verlief. Die sich artikulierenden Funktionäre der SPD-Ortsvereine verstanden sich offenbar vor allem als Sprachrohr der deutschen Wahlbevölkerung in den betroffenen Stadtteilen. Ohne dass „die" rezipierte Meinung der eigenen Basis vollends geteilt wurde, so wurde sie doch von den örtlichen Funktionären gefiltert innerhalb der Partei nach „oben" und auch in die Öffentlichkeit hinein artikuliert. Die gesamtstädtische

92 Interview G. Bildau, September 1999, Vgl. auch NRZ, 1.3.1997 (Autor: Rainer Zimmermann): „Reuters Kreuzzug".

SPD sah sich einerseits mit diesen Forderungen und Rückmeldungen „von unten“ konfrontiert, andererseits mit den in der eigenen Partei vertretenen Ansprüchen an eine Politik, die die Interessen von ethnischen und sozialen Minderheiten berücksichtigt und sich zudem an rechtsstaatliche Grundsätze hält. An dieser Bruchlinie innerhalb der SPD offenbart sich unter anderem die „Doppelgestalt“ oder *doppelte Verortung* des Konflikts, der sich einerseits zunächst in zwei *Stadtteilen* abspielte, andererseits aber von Anfang an in der *Gesamtstadt* auf Resonanz stieß und zudem aufgrund der Kompetenzverteilung innerhalb der Kommune gesamtstädtisch geregelt werden musste. In den unterschiedlichen Soziokulturen beider (räumlich definierter) Ebenen herrschten unterschiedliche Sichtweisen des Konflikts vor.

Die (im November 1996 erfolgte) Festlegung von Teilen der SPD-Spitze, dass es keine Entscheidung auf Kosten des sozialen Friedens geben dürfe, kann man einerseits als Ausdruck einer verständigungsorientierten Haltung interpretieren; andererseits konnten Gegner des Ezan dies als Ermutigung gesehen haben, ihre Proteste zu verstärken.

Grüne

Die Bündnisgrünen waren letztlich die einzige Partei, die vorbehaltlos zustimmend zur Genehmigung des lautsprecherverstärkten Ezan stand. Allerdings zeigte sich, dass die Ablehnung des Ezan auch im grünen Milieu verbreitet war.

Die Grünen Duisburg hatten sich auf ihrer Mitgliederversammlung im Dezember 1996 eindeutig zum Ezan-Ruf bekannt und die SPD wegen des absehbaren „Rückziehers“ heftig attackiert. Im Rat der Stadt trugen sie bis dahin die etwas vorsichtigere Linie der SPD und der Verwaltung mit. Aber auch innerhalb der Grünen und in ihrem Umfeld war die Zustimmung kein selbstverständlicher, durch die einstigen Bekenntnisse der Partei zu einer multikulturellen Gesellschaft gegebener Automatismus. So gab die WAZ den Duisburger Geschäftsführer der Grünen in der Frühphase des Konflikts wie folgt wieder:

„Ihn hätten in den letzten Tagen Anrufe von Bürgern erreicht, die ‚grün‘ gewählt hätten. Die Anrufer hätten deutlich gemacht, daß sie nur dann weiterhin ‚grün‘ wählen würden, wenn die Rats-Fraktion der Partei den Gebetsaufruf nicht unterstütze.“[93]

Neben denselben Vorbehalten, die auch bei den Wählermilieus anderer Parteien anzutreffen waren, mag bei den Grünen auch eine Rolle gespielt haben, dass bei Teilen ihrer Wählerschaft ein ausgesprochen distanziertes Verhältnis zu religiösen Institutionen anzutreffen ist, was sich in gewissen Maße wohl auch auf die Haltung zum Ezan übertrug. So formulierte denn auch die Presseerklärung der Grünen Duisburg vom 9.12.1996, „daß Menschen mit nichtreligiöser und antiklerikaler Haltung ebenso einen festen Platz im Meinungsspektrum der GRÜNEN haben wie Menschen mit einer festen Verwurzelung in einem religiösen Glauben.“

[93] WAZ Duisburg, 2.11.1996: „Muezzin-Ruf als Prüfstein“.

CDU

In gewisser Weise zeigt der Ezan-Konflikt, welchen Einfluss eine Oppositionspartei auf die städtische Politik haben kann, wenn sie einen wie auch immer gearteten vorgeblichen Mehrheitswillen artikuliert. Hätte die CDU zum Beispiel aus rechtsstaatlichen Erwägungen heraus zum Ezan gestanden, damit die SPD also nur die außerparlamentarische Opposition gespürt und sich der „allgemeine Unmut" eher gleichmäßig auf die Ratsfraktionen verteilt, wäre der Konflikt möglicherweise zu einem anderen Ergebnis gekommen. Dabei schien die Haltung der CDU zur Genehmigung des Ezan, trotz aller deutlich formulierten Vorbehalte, noch in der Ratssitzung im November 1996 gar nicht einmal hundertprozentig geklärt.

Die CDU stellte später ihre Ablehnung zum Ezan in einen breiteren Zusammenhang der Ausländer- und Zuwanderungspolitik in Duisburg. Hinter den unterschiedlichen Argumenten gegen den Ezan (Ausländerfreundlichkeit in Duisburg erhalten, christliche Kultur verteidigen) kann man ein vielleicht noch breiteres Spektrum an Motiven und Motivationen für die Ablehnung annehmen. Dazu gehören wahlstrategische, populistische Erwägungen genau so wie hier behauptete originär fremdenfeindliche Einstellungen und Ressentiments gegenüber dem Islam innerhalb der CDU selbst. Bestärkt haben dürfte die CDU dabei die bis dahin vorliegenden, überwiegend negativen Stellungnahmen aus dem kirchlichen Raum, insbesondere die der beiden Kirchengemeinden in Laar.[94] Pfarrer Reuter wurde später aus Reihen der CDU zum „kritischen, unbequemen Pastor" stilisiert, der „mutig und engagiert mit voller Unterstützung seiner Kirchengemeinde" gegen den Lautsprecherruf kämpfe.[95] Die Motive der CDU sollen allerdings nicht gänzlich auf populistische oder fremdenfeindliche reduziert werden. Die CDU legte nach eigenem Selbstverständnis die Finger auf die Wunde einer weitgehend gescheiterten Ausländer- und Integrationspolitik, in der die Probleme im Zusammenleben von Deutschen und Nichtdeutschen nicht thematisiert und nur unzureichend angegangen worden seien – unter Inkaufnahme des Preises, durch ihr eigenes Vorgehen zunächst selbst das Zusammenleben von Deutschen und Nichtdeutschen in Duisburg weiter zu verschlechtern.

2.3 Die christlichen Kirchen

Auf den Diskussions- und Meinungsbildungsprozess innerhalb der beiden großen christlichen Kirchen wurde in der Konfliktbiographie ausführlich eingegangen. Hier zeigte sich, wie unterschiedliche religiöse und gesellschaftspolitische Strömungen innerhalb der Kirchen um die Deutungshoheit im Ezan-Konflikt konkurrierten

94 Vgl. die Äußerung von CDU-Ratsherr K* in der Ratssitzung vom 11.11.1996 (Kap. 11.1.2).

95 So eine CDU-Bezirksvertreterin für den Bezirk Neumühl, in einem Leserbrief (Wochenanzeiger, 19.02.1997: „Ein dicker Hund").

und wie die kirchlichen Funktionäre den Konflikt, der eben auch *innerhalb* der Kirchen verlief, regeln wollten. Die kirchlichen Repräsentanten waren höchst unterschiedlichen Erwartungshaltungen und damit *Intra-Rollenkonflikten*[96] ausgesetzt. Der katholische Stadtdechant erinnerte sich im Interview:

„Also zunächst, als das damals losging, hat mich das vollkommen auf dem falschen Fuß erwischt. (....) Ich bin also oft gefragt worden, oder auch angeschrieben worden: ‚Wann sagen Sie denn mal etwas?' Und dann war ich also etwas verunsichert, und dachte, was meinen sie denn? Und dann plötzlich merkte ich, dass all' diese Leute meinten, ich müsste auch mal etwas sagen wie Pfarrer *Reuter*" (Interview, September 1999).

Daneben wurden die Kirchen auch von muslimischer wie von städtischer Seite um Unterstützung oder zumindest um die Einnahme einer vermittelnden Position zum Ezan gebeten. Die Konflikte wurden innerhalb der Kirchen unterschiedlich geregelt (vgl. die Konfliktbiographie).

2.4 Pfarrer Reuter

Zweifellos kommt der Person Reuters eine zentrale Rolle bei der Eskalation des Duisburger Ezan-Konflikts zu, zum Beispiel durch die von ihm im November 1996 geschaltete großformatige Zeitungsanzeige (Abb. 11-1). Durch diese wurde der bis dahin eher latente Unmut, der in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung in den betroffenen Stadtteilen gegenüber dem Ezan herrschte, sowohl artikuliert als auch verstärkt und angeheizt. Dabei spielten sicher weniger seine spezifischen theologischen Argumentationen eine Rolle, als vielmehr seine Radikalität und Eindeutigkeit in der Ablehnung, aus der Haltung eines extremistisch ausgeprägten und zugespitzten Protestantismus heraus. Eher am Rande griff Reuter auch andere ethnisch-kulturelle Argumentationen auf, etwa nach der Überfremdung und Ghettoisierung Duisburger Stadtteile – fast erscheinen sie als Fremdkörper in seiner ansonsten theologisch vorgetragenen Argumentation, als Zugeständnisse an die, die sich von ihm vertreten fühlten.

Dies wird insbesondere auch im Kontext des weiteren Themenspektrums deutlich, dem sich Dietrich Reuter widmete, etwa in den maßgeblich von ihm geprägten „Regionalen Informationen Rheinland' der Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium": Vorehelicher Geschlechtsverkehr, gemischte Saunen, die kirchliche Segnung homosexueller Paare sowie die mangelnde Mission der Kirche bei Juden sind weitere Themen, die neben dem Kampf gegen Muezzin-Ruf und islamischen Religionsunterricht Reuter beschäftigten und gegen die er Stellung bezog – unter Heranziehung von Bibel-Zitaten oder im Rückgriff auf frühneuzeitliche protestantische Bekenntnisse. Es sei darauf hingewiesen, dass mit

[96] Vgl. z.B. MEYER 1997, S. 43f.

der Kennzeichnung von Reuters Argumentation als *theologisch* hier lediglich eine Zuordnung zu einem Diskurs vorgenommen wird. Dies bedeutet nicht, dass seine Argumentation spezifischen qualitativen Maßstäben, etwa angemessener, „guter" Theologie entsprechen müsste. Und wenn die Beweggründe Reuters im Ezan-Konflikt vorläufig als religiös charakterisiert werden, so sagt das nichts aus über die dahinter stehenden psychologischen Mechanismen oder auch biographischen Gegebenheiten, die erklären können, warum jemand in einem weitaus liberaleren kirchlichen Umfeld eine verkürzende Theologie betreibt, die zeitbedingte Glaubensdokumente prinzipiell wortwörtlich interpretiert und exklusiv die Möglichkeiten für ein jenseitiges Heil bei den Angehörigen des eigenen Glaubens vermutet, vielleicht sogar nur bei denen der eigenen Konfession oder Untergruppe.[97]

2.5 Bürgerinitiative

Die gegen den Ezan gerichtete „Bürgerinitiative Duisburg 1997" trat erst dann in die öffentliche Arena, als der Zenit des Ezan-Konflikts gerade überschritten war. Aus ihrer Perspektive kann sie aber für sich reklamieren, einen gewissen Teil dazu beigetragen zu haben, dass der Muezzin bis heute nicht lautsprecherverstärkt in Duisburg ruft, anders als im ursprünglichen Kompromiss zwischen Moscheevereinen und Stadtverwaltung vorgesehen.

Als zentrales Motiv für die Kernmitglieder lässt sich der Kampf gegen den Ezan als Symbol einer drohenden *Islamisierung* bzw. *Türkisierung* und Überfremdung Deutschlands benennen.

„Eigentlich sind dat ganz normale Christen, die zur Kirche gehen. Oder nicht. Wir haben ja auch viele Leute, die mit der Kirche gar nichts am Hut haben. (...) Bezeichnenderweise finden Sie die aber alle, sagen wir mal in [dem Alter], so, ab über fünfzig. Die also, wenn Sie so wollen, mal Deutschland noch aufgebaut haben..., damit es jetzt an die Türken übergeben werden kann, sag' ich mal ganz sarkastisch hinterher. Denn die Türken behaupten ja, sie hätten Deutschland aufgebaut. Wenn sie nicht gekommen wären, säßen wir heut' noch auf unseren Trümmern. Dat können Sie auch irgendwo hier nachlesen. ‚Perspektiven junger Muslime in Deutschland', von der jü..., von der türkischen Jugendzeitschrift TNT herausgegeben."[98]

[97] In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, dass Dietrich Reuter es in Laar vermied, katholische Messen zu besuchen – anders als im ökumenischen Verhältnis zwischen beiden großen christlichen Kirchen, zum Beispiel bei Festanlässen, längst üblich. Er begründete dies mit Rückgriff auf den *Heidelberger Katechismus* von 1563. In diesem wurde in der ursprünglichen Fassung die katholische Messe, im Unterschied zum evangelischen Abendmahl, als „vermaledeite Abgötterei" bezeichnet (vgl. METZ 1985, S. 584). – Es sei angemerkt, dass Dietrich Reuter 2000 von der Evangelischen Landeskirche suspendiert wurde, anlässlich eines Vorfalls, der nicht im Zusammenhang mit seinen islambezogenen Aktivitäten stand.

[98] Interview Duisburg, September 1999. Der im Interview angesprochene Artikel stammt von einem IGMG-Funktionär, Ibrahim El-Zayat. Die angesprochene Behauptung findet sich allerdings nicht in diesem Text. Vielmehr spricht El-Zayat unter anderem darin die Hoffnung aus, dass es nicht „unmöglich ist, daß der Bundeskanzler im Jahre 2020 ein in Deutschland geborener und

Im Laufe der Zeit haben sich mehrere Initiativenmitglieder eine Art Expertenwissen zu diesen Themen angeeignet, das sie über den Duisburger Raum hinaus in Vorträgen oder in Zeitungsartikeln verbreiten. Ihr Engagement wurde gewissermaßen zum Selbstläufer; neben den „sachlichen" mag man persönliche Motive für ihr Engagement erkennen, etwa das, eine wie auch immer zu bewertende Mission, eine sinnstiftende Aufgabe nach der Pensionierung auszufüllen.[99] Der hohe Grad an Identifikation mit der selbst gestellten Aufgabe erschwert einen fruchtbaren Dialog zu den Themen Islam oder Migration mit Mitgliedern solcher Bürgerinitiativen. Auch bei Duisburger Gesprächspartnern ließ sich beobachten, dass ein in Bezug auf den Islam praktisch hermetisch geschlossenes Weltbild aufgebaut wurde, das gegen Einwände von außen weitgehend immun war. Als ich im Gespräch mit einem Mitglied der Bürgerinitiative von eigenen positiven Erfahrungen mit Muslimen berichtete, so wurde deren Verhalten als Ausdruck von *taqîya*, der „erlaubten muslimischen Lüge" gedeutet. Zugespitzt formuliert: Mag sich ein Muslim auch noch so liberal äußern, so belegt er damit nur die Fortexistenz der Taqîya im Islam, mit der er die wahren, aggressiven Absichten der Muslime verbergen will.[100]

Deutlich wurde aber auch, dass es der Bürgerinitiative weniger um den Islam an sich ging, sondern um den Kampf gegen eine angeblich drohende Orientalisierung und vor allem auch Türkisierung Deutschlands, der eigenen Heimat.

„Sehen Sie, wenn ich Islam schön will, dann fahr' ich in islamische Länder, und geh' auf 'en 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. 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, das is' schon kriminell." (Interview Duisburg, September 1999).

aufgewachsener Muslim ist, daß wir im Bundesverfassungsgericht einen muslimischen Richter oder eine muslimische Richterin haben". Was ‚Moschee-Gegner' offensichtlich als skandalös empfinden, kann man umgekehrt als Ausdruck einer gelungenen Integration von Muslimen in die Gesellschaft deuten – bei allen berechtigten Fragezeichen, die man an den Gesamttext von El-Zayat setzen kann (Ibrahim El-Zayat: Zukunftsperspektiven für die Muslime in Deutschland, in: TNT - Themen, Nachrichten, Trends, Nr. 1/1996, S. 2). Die mehrfach erwähnte „Christliche Mitte" zitiert ebenfalls diesen Text, im Sinne eines Belegs für ihre Unterstellung, dass Muslime Deutschland „erobern" wollen (CHRISTLICHE MITTE 1998, S. 38f.).

99 Eine sinnstiftende Aufgabe in einem Lebensabschnitt auszufüllen, ist natürlich ein in hohem Maße legitimes Motiv; allerdings kann die konkrete Form dieser Sinnstiftung recht unterschiedlich ausfallen und von anderen bewertet werden.

100 Zur Einschätzung des gegenwärtigen Gebrauchs der taqîya in gesellschaftspolitischen Kontexten vgl. SPULER-STEGEMANN 1998, S. 65-68.

Zu Pfarrer Dietrich Reuter hatte die Bürgerinitiative durchaus Kontakte,[101] was sich in der teilweisen Übernahme theologisierender Argumentationsweisen ausdrückte. Dennoch standen bei ihren aktiven Mitgliedern, in der Argumentation nach außen wie vor allem auf der persönlichen Motivseite, ethnisch-kulturelle statt der religionsbezogenen Komponenten des Konflikts im Vordergrund.

Beim Vergleich der beiden Bürgerinitiativen in Lünen (gegen den Moscheeneubau) und Duisburg fallen einige bemerkenswerte Parallelen auf, etwa in Bezug auf die Altersstruktur der Mitglieder. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, war auch ein Großteil der Mitglieder der Duisburger Bürgerinitiative im Rentenalter und konnte den bürgerlichen (oder kleinbürgerlichen) Mittelschichten zugeordnet werden. Bemerkenswerterweise zählte in Duisburg ein pensionierter Studienrat zu den Mitbegründern und Initiatoren der Bürgerinitiative – in Lünen wurden ein pensionierter Schulleiter zum Sprecher der dortigen Initiative bestimmt. Ein Unterschied zwischen beiden Initiativen fällt allerdings auf: Die Lüner Bürgerinitiative setzte sich im wesentlichen aus Personen zusammen, die in der näheren oder weiteren Nachbarschaft des vorgesehenen Baugrundstücks für die Moschee, also in dem unmittelbar angrenzenden Wohnquartier, lebten. Das trifft auf die Duisburger Initiative so nicht zu. Die Initiatoren wohnten weder in der Nähe der antragstellenden Moscheen, noch in den zunächst besonders betroffenen Stadtteilen Marxloh und Laar, sondern zum Teil in Stadtteilen mit eher mittlerem Ausländeranteil und nicht in der unmittelbaren Umgebung von Moscheen. Man kann für sie eine antizipierte räumliche Betroffenheit vermuten in dem Sinne, dass sie eine Türkisierung oder „Marxlohisierung“ (TEZCAN 2000, S. 428) der eigenen Lebenswelt befürchteten.

[101] So erschien zum Beispiel ein Text der Bürgerinitiative in den „Regionalen Informationen“ der von Dietrich Reuter geleiteten Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ Rheinland e.V. (Ausgabe Juni/Juli 1997, S. 26f.).

3 Inhaltliche Dimensionen und Diskurse des Duisburger Konflikts

In diesem Teil der Fallstudie werden zentrale, ausgesuchte inhaltliche Dimensionen des Duisburger Ezan-Konflikts betrachtet. Das Augenmerk liegt dabei auf den juristischen, den theologischen und religionsbezogenen, den sozialen und den ethnisch-kulturellen Dimensionen des Konflikts. In den jeweiligen Kapiteln werden die entsprechenden *Diskursstränge*[102] und ihre *Voraussetzungen* vorgestellt und teilweise kommentiert, zum anderen wird auch die Bedeutung, die *Relevanz* der betreffenden Aspekte für den Gesamtkonflikt untersucht.

3.1 Der Ezan im juristischen Diskurs

Befürworter wie Gegner des Ezan argumentierten in Duisburg u.a. mit juristischen Argumenten. Ein solcher juristischer Diskurs war in diesem Umfang nur deshalb möglich, weil bis dahin tatsächlich keine einheitliche Rechtsmeinung oder höchstrichterliche Rechtsprechung zum lautsprecherverstärkten Ezan vorlag. Am Diskurs beteiligten sich überwiegend juristische Laien.

Befürworter wiesen immer wieder darauf hin, dass der Ezan in den Schutzbereich des Grundrechts auf Religionsfreiheit falle (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG). Auf dieses Grundrecht bezogen sich sowohl muslimische Vertreter als auch Befürworter aus dem politischen und kirchlichen Raum. Ein Befürworter meinte gar, dass aufgrund „der hohen Bedeutung dieses Menschenrechtes (..) auch jegliche Eingriffsmöglichkeit für den Staat [fehle], die gewährleisteten Freiheiten und Schutzwirkungen durch (..) staatliche Maßnahmen einzuschränken."[103] Die Duisburger Grünen machten hingegen deutlich, dass bezüglich der Lautstärke des Ezan auch das Landesimmissionsschutzgesetz von Nordrhein-Westfalen relevant sei, wobei jedoch Ausnahmegenehmigungen zugunsten des Ezan bei Überschreitung der Lärmgrenzwerte möglich seien.[104] Vergleichbar, allerdings etwas restriktiver zu Ungunsten der Moscheevereine, hatte auch die Verwaltung argumentiert.

Gegner des Ezan argumentierten mit unterschiedlichen Argumenten gegen den lautsprecherverstärkten Ezan. Drei Beispiele sollen herausgegriffen werden:

102 JÄGER (1993, S. 181) erklärt Diskursstränge als „Abfolgen von Mengen thematisch einheitlicher Diskursfragmente". Als Diskursfragmente bezeichnet JÄGER (a.a.O.) Texte oder Textteile, die ein bestimmtes Thema behandeln.

103 WAZ Duisburg, 31.1.1997: „Das Grundgesetz schützt den Ruf des Muezzins. Versuch einer Rechtsbewertung". Die WAZ gibt hier die rechtliche Bewertung des stellvertretenden Vorsitzenden des Duisburger SPD-Arbeitskreises „International" wieder.

104 Bündnis 90/Die Grünen, Kreisverband Duisburg: „Medieninformation. Muezzin-Ruf: Grüne sprechen sich für eine zügige Genehmigung der Anträge aus", 9.12.1996.

1. Grundgesetz nur für Deutsche

Bisweilen wurde behauptet, dass das Grundgesetz und damit das Grundrecht auf Religionsfreiheit nur für Deutsche und nicht für die hier lebenden Ausländer gelte. Ausländer seien Gäste und genössen, so die fast schon archaisch anmutende Vorstellung, in Deutschland nur *Gastrecht*.

Leserbrief: „In christlicher Kultur"

„Zunächst ein Bravo dem Bezirksvertreter A* H* aus Laar für den Widerspruch gegen den Ruf des Muezzin. Man kann Genossen H* aus Laar nur beipflichten, denn das am 23. Mai 1949 verabschiedete Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland wurde von Deutschen für Deutsche gemacht.

Der Schreiber des Leserbriefes, der am 26. Oktober 1996 (..) abgedruckt wurde, E* A*, er ist vermutlich türkischer Staatsbürger, vergißt leider, daß er und seine Landsleute hier in diesem Land nur Gäste sind. Sie genießen hier zwar Gastrecht, aber nicht mehr und nicht weniger, aber keine Rechte, die sich aus dem Grundgesetz ableiten lassen. In der Bundesrepublik Deutschland leben wir seit Jahrhunderten in abendländischer und christlicher Tradition und Kultur, also nicht im Morgenland.

Sollten die moslemischen Gäste in unserem Land damit nicht einverstanden sein, steht es ihnen doch jederzeit frei, in ihre Heimatländer zurückzukehren und dort dem Ruf des Muezzin zu folgen."

Die Redaktion fügte dem Leserbrief in Fettdruck die Anmerkung bei:

„Anmerkung der Redaktion: Das Grundgesetz gilt für alle in der Bundesrepublik lebenden Menschen" (WAZ, Duisburg 2.11.1996).

2. Christliche Prägung des Grundgesetzes

Die Duisburger CDU stellte in einem Flugblatt zum Ezan einen Zusammenhang zwischen dem Grundgesetz und der „christlichen Kultur- und Werteordnung" her.

„Die CDU Duisburg lehnt den Gebetsaufruf ab. Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland hat seine Wurzeln in der christlichen Kultur- und Werteordnung. Die Duisburger stehen hinter dieser Werteordnung und der kulturellen Tradition des Christentums. Von Bürgern aus einem anderen Kulturkreis muß trotz der eigenen kulturellen Identität eine uneingeschränkte Akzeptanz dieser Grundüberzeugung erwartet werden."[105]

Einige Anmerkungen zu diesem Diskursfragment:

Bis auf den ersten Satz findet sich die Textstelle weitgehend wörtlich in einem Positionspapier der CDU-Ratsfraktion zum Thema „Ausländer in Duisburg - Miteinander statt Gegeneinander" vom November 1996, unter der Abschnitts-Überschrift „Kulturkreisunterschiede ernstnehmen!" (S. 3). Das Flugblatt ist unter Heranziehung von Textpassagen aus dem Positionspapier entstanden, sozusagen „zusammengebastelt" worden. Inwiefern den Flugblatt-Autoren bei der

[105] CDU Duisburg, Flugblatt „Sicher in die Zukunft – CDU. Kein Muezzin-Ruf in Duisburg", Dezember 1996.

Text-Komposition letztlich bewusst war, welche inhaltlichen Verschiebungen sie durch ihre Art der Text-Komposition vornahmen, sei dahingestellt. Während das fünfseitige Positionspapier sich um einen konservativ akzentuierten, aber weitgehend sachlichen Problemaufriss bemühte, wurde dieser Anspruch in der verkürzten Flugblatt-Version zugunsten einer polarisierenden Darstellung aufgegeben. Wie so häufig ging auch hier mit einer Positions*verkürzung* eine Positions*verschiebung* einher.

Die zitierte Textstelle lässt sich zugespitzt folgendermaßen interpretieren: Der (islamische) Gebetsaufruf wird abgelehnt (Aussage A), *weil* das Grundgesetz seine Wurzeln in der christlichen Kultur- und Werteordnung habe (Aussage B), und sich deshalb die Muslime nicht auf es berufen können; also A weil B. Nun ist bekanntlich die Prämisse B, die ideengeschichtliche Herleitung des Grundgesetzes *allein* aus christlichen kulturellen Einflüssen, unhaltbar. Doch selbst wenn B zuträfe, ergäbe sich die Folgerung A aus der Prämisse B allenfalls dann, wenn spezifische Annahmen – nämlich exklusivistischer, feindlicher Art – über die Sicht des Christentums auf den Islam hinzukämen. Sollte diese Interpretation der Textstelle zutreffen, so transportierte sie subtil einseitige Vorstellungen über das Verhältnis beider Religionen zueinander und eine ausgesprochen „unorthodoxe" Interpretation der Geltungsvoraussetzungen des Grundgesetzes.

3. Negative versus positive Religionsfreiheit

Die Bürgerinitiative Duisburg argumentierte in ihrer Anfangsphase vor allem juristisch gegen den lautsprecherverstärkten Ezan. Dieser sei nicht verfassungskonform, denn er verletze die *negative Religionsfreiheit* der nichtmuslimischen Bevölkerung. Dabei bezogen sich die Gegner auf den in das Grundgesetz aufgenommenen Artikel 140 Weimarer Verfassung, demzufolge niemand zur Teilnahme an einer kirchlichen Handlung oder religiösen Übung gezwungen werden darf. Zwar könne niemand völlig von fremden Glaubensbekundungen in der Gesellschaft verschont bleiben. Doch:

„Davon zu unterscheiden wäre jedoch eine von einer Glaubensgemeinschaft (Muslime) geschaffene Lage, in der (..) Bürger, die nicht Anhänger des Islam sind, ohne Ausweichmöglichkeit und auf die Dauer, ggfs mehrmals am Tage dem unmittelbaren Einfluß eines bestimmten Glaubens (hier des Islam), einer wesentlichen Kulthandlung (hier dem Gebetsruf des Muezzins als Verkündigung des islamischen Glaubensbekenntnisses), in der er sich manifestiert, ausgesetzt sind."[106]

Zudem verletze der Ezan das Grundrecht auf Unverletzlichkeit der Wohnung, wenn „gegen den erklärten Willen von Nichtmuslimen und ggfs bis zu fünfmal am Tage, das Glaubensbekenntnis des Islam durch den Privatbereich der angeblich grundrechtlich geschützten Wohnung dröhnt" (a.a.O.).

Bildhaft gesprochen, versuchten die Gegner des Ezan, im juristischen Diskurs mindestens ebenso schwere Geschütze aufzufahren wie die Befürworter, indem sie der positiven Religionsfreiheit die negative gegenüberstellten und zudem weitere Grundrechte argumentativ für ihre Position in Anspruch nahmen.

106 E* C*, Beschwerde über das Vorgehen von Rat und Verwaltung der Stadt Duisburg in Sachen Gebetsruf, Januar 1997.

Bisweilen wurde aber auch die Bedeutung des juristischen Diskurses, der juristischen Dimension des Konflikts für dessen Lösung relativiert: Gegen den Willen der Menschen eine „pure Rechtsposition durchzuboxen", sei nicht akzeptabel, argumentierte ein CDU-Ratsmitglied.[107]

Der juristische Diskurs war für die Akteure vor allem *strategisch bedeutsam* in einer Frage, in der es damals noch keine allgemein anerkannte Rechtsauffassung gab. In anderen Städten wurden zuvor andere Arrangements zum lautsprecherverstärkten Ezan gefunden, die auf anderen Rechtsauffassungen beruhten. Der folgende Exkurs erläutert die Praxis in Dortmund und wirft einen Blick auf die dortigen Konflikte.

Exkurs: Rechtliche Handhabung des Ezan in Dortmund und dortige Konflikte

Nur in wenigen Städten Deutschlands ist bisher der lautsprecherverstärkte Gebetsruf üblich. In Dortmund wird seit 1993 an zunächst einer Moschee per Lautsprecher ausgerufen, der im Laufe der Zeit weitere folgen sollten. Während der Ruf zunächst nur zum Freitagsgebet in den öffentlichen Raum getragen wurde, ruft der Muezzin mittlerweile bis zu dreimal täglich; 1999 wurde von etwa neun Dortmunder Moscheen mit Lautsprecherunterstützung gerufen.

Die rechtliche Handhabung in Dortmund

Mit der Frage des Gebetsrufes wurde 1993 innerhalb der Stadtverwaltung das Umweltamt befasst, das man aufgrund der entstehenden „Lärmemissionen" als zuständig ansah.[108] Das Dortmunder Umweltamt entschied sich für die Rechtsauffassung, dass der lautsprecherverstärkte Gebetsaufruf zum Kernbereich der Religionsausübung und damit zu den unveräußerlichen Grundrechten gehöre. Deswegen entfalle eine immissionsschutzrechtliche Genehmigung; der lautsprecherverstärkte Gebetsruf ist prinzipiell in Dortmund genehmigungsfrei. Allerdings wird die maximale Lautstärke des Ezan vom Dortmunder Umweltamt vorgegeben. Im Falle von Beschwerden von Anwohnern hat das Amt nämlich zu prüfen, ob durch den entstehenden „Lärm" zum Beispiel deren Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit (sprich: Gesundheit) beeinträchtigt wird, das dem Grundrecht auf Religionsfreiheit mindestens gleichrangig ist. In Dortmund hat sich die Praxis eingespielt, dass eine Moschee, die ausrufen möchte, dies der Verwaltung anzeigt. Daraufhin stellt das Umweltamt anhand von Probemessungen die maximale Lautstärke ein; relevant ist die Lärmimmission beim nächsten schützenswerten Wohnraum. Das Umweltamt orientiert sich dabei an den gebietsabhängigen

107 Zitiert nach: NRZ, 24.10.1996: „Gebetsaufruf: Politik graut es vor der Reaktion".

108 Die folgenden Abschnitte zur rechtlichen Handhabung des Gebetsrufes in Dortmund beruhen auf Auskünften von Mitarbeitern des Dortmunder Umweltamtes (Stand: 1999/2000).

Grenzwerten der TA Lärm. Für die Informations- und Tonhaltigkeit des Ezan werden dabei sogenannte Lästigkeitszuschläge berücksichtigt, die die maximale Lautstärke im Vergleich zu den Emissionen anderer „Lärmquellen" mindern. Auf Beschwerden aus der Nachbarschaft reagiert das Umweltamt mit unangekündigten Probemessungen. Die Zusammenarbeit zwischen Umweltamt und Moscheevereinen ist nach Einschätzung von Mitarbeitern des Umweltamts bisher „sehr gut" verlaufen.[109] Die Lautstärke des Ezan ist in Dortmund wie in anderen Städten sehr viel leiser als das Glockengeläut von Kirchen; so ist der Ezan in einer Entfernung von etwa 200 Metern von den jeweiligen Moscheen in der Regel kaum mehr zu vernehmen.

Anwohnerproteste und Konflikte in Dortmund

Seit Beginn des öffentlichen Ausrufens 1993 wurden in Dortmund immer wieder Beschwerden von Anwohnern registriert.[110] Doch erst im Frühjahr 1997 entwickelte sich aus diesen einzelnen Beschwerden ein zunächst stadtteilbezogener, dann gesamtstädtischer Konflikt. Zum Auslöser wurde der Umstand, dass eine weitere Moschee im Stadtteil Eving die Ausübung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufs beabsichtigte.[111] Zusätzlichen Auftrieb dürfte den Bürgerprotesten die Medienberichterstattung über die Ereignisse im fünfzig Kilometer entfernten Duisburg gegeben haben. Schließlich kam es in Dortmund zu Konfliktäußerungen, die in hohem Maße Parallelen zum Duisburger Konflikt aufwiesen. Diese Parallelen betreffen (1) die *Formen* der „Bürgerproteste", etwa auf den Bürgerversammlungen, (2) die von den verschiedenen Seiten genannten *Argumente*, (3) die hohe *Emotionalisierung* in der Bevölkerung, und (4) die *Handlungen* politischer und kirchlicher Akteure im Konflikt. So wollte plötzlich die Dortmunder Stadtverwaltung – ähnlich wie in Duisburg – Verhandlungen mit dem neugegründeten Arbeitskreis der Moscheevereine aufnehmen, um die (im Unterschied zu Duisburg aber bereits bestehende) Rufpraxis in den Stadtteilen zu begrenzen.[112] Die beiden großen christlichen Kirchen wiederum haben – rascher und eindeutiger als in Duisburg – eine gemeinsame Erklärung verabschiedet, in der sie sich für die Akzeptanz des Gebetsrufes aussprachen.[113] Vereinzelt engagierten sich aber auch in Dortmund Pfarrer gegen den Ezan, wenn auch nicht mit der Resonanz, die Pfarrer Reuter in Duisburg erzielt hatte. Reuter wurde im Juni 1997 zu einer Podiumsdiskussion der

109 Gespräch, September 1999.

110 Der Konflikt wurde auch in einem Aufsatz von POTT/THIEME 1999 behandelt, der den Konflikt sowohl von seinen sozialräumlichen Rahmenbedingungen als auch von seinen lokal geführten Diskursen her betrachtet.

111 Westfälische Rundschau Dortmund, 24.1.1997: „Ruf des Muezzins entzündet sozialen Konflikt"; Ruhr-Nachrichten, 24.1.1997: „Protestwelle gegen Gebetsruf".

112 Ruhr-Nachrichten, 13.3.1997: „Arbeitskreis der Muslime berät über Einigung zum Gebetsruf".

113 „Erklärung der evangelischen und der katholischen Kirche zum muslimischen Gebetsruf für ein friedliches Zusammenleben der Religionen in Dortmund", vom 7.3.1997 (dokumentiert in: CIBEDO 1/1997).

Dortmunder CDU eingeladen, wovon sich Vertreter beider Großkirchen in einer Erklärung distanzierten.[114] Bemerkenswerterweise lassen sich Übereinstimmungen zwischen Duisburg und Dortmund bis in die jeweils von den Akteuren gewählten Formulierungen hinein aufzeigen.[115] Dabei erreichten die Dortmunder Auseinandersetzungen, die etwa zwei bis drei Monate phasenversetzt dem Duisburger Konflikt nachliefen, insgesamt nicht die emotionale Intensität und die Ausmaße des Duisburger Konflikts.[116]

Abgesehen von Dortmund wird der lautsprecherverstärkte Gebetsruf in Deutschland unter anderem in Hamm, Siegen, Lünen, Aachen und Düren praktiziert. Die Häufigkeit des Rufens schwankt zwischen einmal wöchentlich (zum Freitagsgebet) und mehrmals täglich.[117] Um den Ruf im hessischen Dillenburg gab es juristische Auseinandersetzungen, ebenso in Düren, wo das zuständige Verwaltungsgericht zugunsten der Muslime entschied. Eine einführende Darlegung des juristischen Diskussionsstands in der Bundesrepublik zum Ezan findet sich in SCHMITT 2003a.

3.2 Theologische Diskurse und religionsbezogene Aspekte im Duisburger Konflikt

Wie bei wohl keinem anderen moscheebezogenen Konflikt in Deutschland wurden in Duisburg grundsätzliche theologische Fragestellungen aufgeworfen und kontrovers von den unterschiedlichen Akteuren beantwortet. In anderen Städten konzentrierten sich religionsbezogene Diskurse und Einwände gegen die Moscheevereine vor allem auf den konstatierten *politischen Charakter* des Islams, wobei weite Teile des real in Deutschland gelebten Islams praktisch unter den Generalverdacht des politischen und religiösen Fundamentalismus gestellt wurden. Die Stellungnahmen Dietrich Reuters im Duisburger Konflikt thematisierten aber in fundamentaler Weise und unter negativen Vorzeichen auch das grundsätzlich Verhältnis von Christentum und Islam.

1. Die Frage nach dem Gottesbild

In der Frühphase des Konflikts, als die spätere Eskalation noch nicht zwangsläufig absehbar war, legte der evangelische Arbeitskreis „Kontakte zu islamischen Gemeinden" eine erste Stellungnahme vor, die von dem Geist einer dialogorientierten

114 WR Dortmund, 28.6.1997: „Fundamentalistischer Pfarrer in Eving: Kirchen distanzieren sich".

115 Ein Beispiel: „Der Gebetsruf bringt das Fass endgültig zum Überlaufen", formulierte ein SPD-Bezirksvertreter aus Dortmund-Eving bei einer Sitzung der Bezirksvertretung (zitiert nach: WR Dortmund, 24.1.1997: „Ruf des Muezzins entzündet sozialen Konflikt"). Zuvor hatte ein SPD-Bezirkspolitiker aus Duisburg-Marxloh das gleiche Bild gewählt: „Für die deutsche Bevölkerung ist der Muezzin-Ruf der Tropfen, der das Faß zu[m] Überlaufen bringt" (WAZ Duisburg, 5.12.1996).

116 Im Herbst 1998 eskalierte der Konflikt wieder kurzzeitig auf einer Einwohnerfragestunde in Dortmund-Eving: WR Dortmund, 23.10.1998: „Streit um Ruf des Muezzins eskaliert".

117 LANDTAG NORDRHEIN WESTFALEN 1997, S. 3-4.

Theologie geprägt war. Bald darauf sollte jedoch Pfarrer Reuter mit seinen gänzlich anders gearteten Thesen den theologischen Diskurs in der Öffentlichkeit besetzen. Grundlegend für Reuters Sicht auf den Islam war die von ihm in die Öffentlichkeit transportierte Auffassung, Christen und Muslime glaubten nicht an denselben Gott. In der auch als Anzeige veröffentlichten Stellungnahme formulierte Reuter für das Presbyterium Laar:

„Christen und Muslime glauben nicht an denselben Gott. (....) Der Islam ist eine antichristliche und nachchristliche Religion. Der muslimische Gott ist ein Zerrbild des wahren Gottes. Korantreue Moslems und bibeltreue Christen sind sich darin einig, daß sie sich im Blick auf Gott uneinig sind und daß sie nicht an denselben Gott glauben" (vgl. auch Abb. 11-1).

An anderer Stelle schreibt Reuter in Bezug auf Positionen seiner theologischen Kontrahenten:

„‚Der eine Gott', der Muslime und Christen angeblich eint, ist eine Erfindung, ein Götzenbild bestimmter Kultur- und Religionsrelativisten. Wehe uns, wenn uns diese ‚tolerante' Einheit von Gott und Abgott mit fundamentalistischer Strenge und konsequent eingebleut wird, wenn der dreieinige Gott, der die Abgötter haßt, abgeschafft und durch das Gottesbild ‚des einen Gottes', der angeblich Christus und islamischen Allah, Licht und Finsternis vereint, ersetzt wird."[118]

Offenkundig vermochte Reuter mit seinen Aussagen große Teile der deutschen Duisburger Bevölkerung zu beeindrucken – wobei es diesen, so kann man vermuten, vor allem um die scharfe *Ablehnung* des Gebetsrufes ging und weniger um die spezifischen theologischen *Begründungsversuche* des Pfarrers. Den vermeintlichen Interessen theologischer Laien im Wunsch nach „Verständlichkeit" dürfte dabei sogar die „Schlichtheit" oder, wie einer seiner Kritiker formulierte: intellektuelle „Dürftigkeit",[119] seiner Argumentation entgegen gekommen sein. Lediglich gestützt auf einige Bibelzitate, durch eine Art *Schriftbeweis*, der bisweilen ergänzt wird durch Verweise auf frühneuzeitliche Glaubensdokumente der Reformation,[120] wollte Reuter seine Argumentation absichern; nicht beachtend, was ansonsten evangelische oder allgemein christliche Theologie zu diesem Themengebiet zu sagen hat.

In gewisser Weise war eine solche scharfe Zuspitzung in dieser Frage nur im evangelischen Raum, nicht aber innerhalb der katholischen Kirche möglich. Im

118 Dietrich Reuter: Kommt die intolerante Diktatur fundamentalistischer Kultur- und Religionsrelativisten?, in: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", Regionale Informationen für das Rheinland, Juni/Juli 1997, S. 6f., hier: S. 7.

119 So formuliert in einem offenen Brief eines Kritikers an das Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Laar, als Leserbrief auszugsweise wiedergegeben in: WAZ Duisburg, 19.11.1996: „Einwände theologisch dürftig".

120 So das *Augsburger Bekenntnis* von 1530, das Dietrich Reuter häufiger zitiert: „Deshalb werden verworfen alle Ketzereien, die diesem Artikel zuwider sind, wie:...Arianer...Mohammedaner und alle dergleichen." Reuter kommentiert diesen Text so: „‚Verworfen' bedeutet hier die Feststellung,

Zweiten Vatikanum hatte die katholische Kirche mit hoher Verbindlichkeit für die eigenen Theologen zumindest in einigen Grundzügen das Verhältnis zum Islam geklärt (vgl. Kap. 6.5.2). Katholische Theologen haben häufiger im Duisburger Konflikt auf den Konzilstext hingewiesen, ohne allerdings unmittelbar dieselbe Breitenwirkung wie Reuter zu erzielen – dazu hätte es wohl eines mindestens ähnlich offensiven Auftretens (Stichwort: Zeitungsanzeige) bedurft.

Auf evangelischer Seite fehlen vergleichbare verbindliche Lehraussagen zum Islam. Einige evangelische Duisburger Theologen sahen sich in Duisburg deshalb veranlasst, noch einmal grundsätzlich zu durchdenken und zu reformulieren, was im akademischen theologischen Diskurs beider großer Konfessionen längst zum Allgemeingut geworden ist.[121]

2. Zur Fremddeutung einer anderen Religion

Wenn Reuter *den Islam* und das Handeln von Muslimen *deutet*, geht er analog zu seinen theologischen Herleitungen, nämlich in einer Art Schriftbeweis vor – mit dem Unterschied, dass diesmal der Koran und nicht die Bibel das Referenzwerk darstellt. Anhand von ausgewählten Koranzitaten, die sich in der Tat abwertend auf das Christentum beziehen, wird die islamische Sicht auf das Christentum für Reuter definiert. Dass islamische Theologen auch andere Sichtweisen auf das Christentum entwickelt haben, sie diese Koranverse auch interpretieren und damit relativieren können – auch gestützt auf Koran-Zitate, die gegenüber Christen freundlicher sind –, wird von Reuter nicht wahrgenommen oder ausgeblendet oder mag ihm allenfalls als Abkehr vom „wahren Islam" erscheinen – so wie umgekehrt viele christliche Theologen von den wahren christlichen Lehren abgefallen sein müssen. Mit dichotomen Denkstrukturen (Gott und Abgott, Licht und Finsternis, christlich und antichristlich) lassen sich Zwischentöne nicht erfassen, von „Farbtönen" (um im Bild zu bleiben) ganz zu schweigen. Der „Andere" wird anhand der eigenen Kategorien gedeutet und nicht so, wie der Andere sich selber sieht (NAGEL 1997, S. 3). Reuter befasst sich auch nicht mit Aussagen qualifizierter islamischer Theologen zum Christentum.

3. Zur Übersetzung und Deutung des Ezan

Teilweise wurde der Duisburger Konflikt an der Frage der Übersetzung und Interpretation des Gebetsrufes fortgeführt. Unter anderem argumentierten die Gegner des Ezan in dem Sinne, dass der Ezan einen *territorialen Machtanspruch* ausdrücke

daß u.a. die Muslime bei aller Religiosität ‚fern von Gott', ‚fern von Heil' sind!" – Zitiert nach: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", Regionale Informationen für das Rheinland, März 1998, S. 19. Das Augsburger Bekenntnis wird für Reuter also nicht als *zeitbedingtes* (und damit in den einzelnen Aussagen auch zu *relativierendes*) Glaubenszeugnis, sondern als Verkündigung objektiver Wahrheiten präsentiert.

121 Vgl. ein Memorandum der Arbeitsstelle „Kirche und Kultur", das anlässlich des Konflikts auch auf die Frage von Identität und Differenz der Gottesbilder in Christentum und Islam eingeht (vgl. AKK 1997, S. 15).

– vergleichbar den in Bobingen von Gegnern genannten Argumenten über die Bedeutung eines Minaretts (vgl. Kap. 9.4.):

„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 Gebetsaufruf] 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."[122]

Mit ähnlichem Tenor formulierte die Bürgerinitiative Duisburg in einem Flugblatt:

„Der öffentliche und lautsprecherverstärkte Gebetsruf ist Herrschaftsgeste. Er ist für Muslime ein Zeichen dafür, daß der Islam in dem Gebiet, in dem der Gebetsruf über Lautsprecher erschallt, zur beherrschenden Religion geworden ist. Durch den Gebetsruf wird der Herrschaftsbereich des Islam abgesteckt."[123]

Auch hier wird der Antrag und das Handeln *Duisburger Muslime* wieder anhand spezifischer Vorstellungen über den *angenommenen allgemeinen Charakter* des Gebetsrufes gedeutet. Ob „die" Duisburger Muslime ebenfalls mit dem Ezan eine „Herrschaftsgeste" verbinden (wie es sicher in der islamischen Welt vorgekommen ist, aber man Ähnliches auch im Hinblick auf christliche Glaubenssymbole aussagen kann), wird nicht in den Blick genommen bzw. wird ihnen einfach unterstellt.

Diese *scheinbar objektive Erklärung* der Funktion des Ezan, er diene der Proklamation islamischen Hoheitsgebiets, dürfte auch deshalb Gehör gefunden haben, weil sie sich vermutlich mit dem *subjektiven Empfinden* von Teilen der deutschen Bevölkerung deckte, die den lautsprecherverstärkten Ezan offenbar als die „Schlüsselübergabe einer lange belagerten Stadt"[124] erlebten. Muslimische Repräsentanten, aber auch städtische und kirchliche Vertreter, versuchten dieser Interpretation des Ezan entgegenzutreten. Knapp und prägnant formulierte, die gegen den Ezan gerichteten Vorwürfe aufgreifend, ein *Milli Görüş*-Vertreter im Ausländerbeirat bei des Premiere des öffentlichen, aber unverstärkten Gebetsrufs:

„Der Ruf gibt kein Signal zur Revolution, sondern er bittet die Menschen zum Gebet".[125]

Doch nicht nur die weitere Interpretation des Ezan, sondern bereits die Frage nach seiner angemessenen *Übersetzung* wurde zu einem Streitgegenstand. Reuter transportierte zunächst eine Übersetzung in die Öffentlichkeit, die man zwar nicht als „falsch" bezeichnen kann, aber doch so gewählt war, dass sie seinen Interpretationen Vorschub leisten konnte:

122 Stellungnahme des Presbyteriums der evangelischen Kirchengemeinde Laar vom 28.10.1996, abgedruckt in: WAZ Duisburg, Anzeige, 15.11.1996, sowie: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", Regionale Informationen für das Rheinland, Dezember 1996, S. 7-10, hier: S.8f.

123 Bürgerinitiative Duisburg 1997: „Der öffentliche Gebetsruf des Islam ist für Nichtmuslime eine Provokation"; abgedruckt in: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", Regionale Informationen für das Rheinland, Juni/Juli 1997, S. 26f.

124 Die Zeit, 29.8.1997 (Autor: Kuno Kruse): „Wo der Muezzin ruft".

„Allah ist groß, Allah ist der Größte. Es gibt keinen Gott außer Allah und Muhammed ist sein Prophet. Steht auf zum Gebet, steht auf zur Arbeit. Allah ist der Größte, es gibt keinen Gott außer Allah!“[126]

Bereits die sprachliche Form banalisiert den Ruf, etwa durch die Steigerung „groß“, „der Größte“, oder durch die nur durch Kommata getrennte Aneinanderreihung der Sätze, statt die einzelnen Aussagen – wie es der Rufpraxis der Muezzine sehr viel besser entsprechen würde – durch Punkte zu trennen.

Auch die Tatsache, dass „*Allah*“ im deutschen Text stehen bleibt und nicht mit „Gott“ wiedergegeben wird, ist nicht „falsch“, entspricht aber der Reuter'schen Intention. Dadurch werden die Aussagen ent-fremdet: „Allah ist am größten“ klingt für viele mitteleuropäische Ohren eben gänzlich anders als „Gott ist am größten“. Je nachdem, ob man Nähe oder Distanz des Islam zu den hier verwurzelten christlichen oder deistischen Glaubensvorstellungen betonen will – beides kann legitim sein –, bietet sich die eine oder andere Wiedergabe an. Muslimische und kirchliche Vertreter versuchten in Duisburg darauf hinzuweisen, dass auch arabische Christen zu „*Allah*“ beten – übrigens bereits seit vorislamischer Zeit.[127] *Allah*, so oder ähnlich wurde auch in Duisburg argumentiert,[128] sei also nicht der exklusive Eigenname des islamischen Gottes; dementsprechend könne man *allāh*, eine sprachliche Verschmelzung von *il-ilāh* („der Gott“), sehr gut im Deutschen mit „Gott“ wiedergeben.

4. Der Islam als totalitäre, politische Religion

Wie bereits angedeutet, wurde auch in Duisburg von Gegnern des Ezan der Islam als autoritäre oder totalitäre, politische Religion dargestellt. Hier gibt es keine prinzipiellen Unterschiede zu denjenigen Argumenten, wie sie auch in anderen Beispielstädten, etwa in Lünen, vorkamen und in den entsprechenden Fallstudien beschrieben wurden. Deshalb wird an dieser Stelle auf eine ausführliche Darlegung entsprechender Diskursstränge verzichtet.

125 Zitiert nach: WAZ, 11.1.1997: „Muezzinruf ertönte ohne Zwischenfall“.

126 So in der, auch als Anzeige veröffentlichten Stellungnahme des Presbyteriums der Evangelischen Kirchengemeinde Laar vom 28.10.1997. Eine fast identische Wiedergabe des Ezan findet sich übrigens im Bildau/Brandt-Papier vom Juli 1996 (S. 18); es scheint, als habe Reuter hiervon abgeschrieben. In der zweiten „überarbeiteten Fassung“ der Stellungnahme des Presbyteriums, vom 2.1.1997, verwendete Reuter eine angemessenere Wiedergabe des Ezan (vgl. Regionale Informationen der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium Rheinland“ e.V., März/April 1997, S. 8f.).

127 „*Allāh*“ war im arabischen die Bezeichnung für den monotheistischen Hochgott – nicht jedoch für die einzelnen Götter des arabischen Polytheismus – und leitet sich vom syrischen *ālāh(ā)* ab, mit dem syrische Christen bereits in vorislamischer Zeit Gott bezeichneten (Hinweis von Gerd-Rüdiger Puin, Universität des Saarlandes).

128 Vgl. z.B. die Broschüre „Islam in Duisburg“ (AWO/ STADT DUISBURG o.J.), S 7.

5. Fazit

Der theologische Disput in Duisburg kann auch mit den Kategorien Johan GALTUNGs als eine Auseinandersetzung zwischen „hartem“ und „sanfte(re)m“ Christentum gesehen werden. Der Unterschied von „hart“ und „sanft(er)“ bezieht sich dabei nicht nur auf den Gehalt der theologischen Aussagen, sondern auch auf den gesamten Habitus und intellektuellen Stil: Wo Pfarrer Reuter scheinbar unversöhnliche Dichotomien zwischen Christentum und Islam konstatiert, erzählt der katholische Stadtdechant in einer Weihnachtsbotschaft auf dem Höhepunkt des Konflikts von der Begegnung des Heiligen Franziskus mit der Glaubenspraxis der Muslime, die sogar zur Geburtsstunde des christlichen Angelus-Läutens werden sollte.[129]

Dieser grundsätzliche theologische Disput hatte dabei weitgehend *innerchristlichen* Charakter. *Muslime* haben sich nur in geringem Umfang öffentlich daran beteiligt. Ein Grund hierfür dürfte in der Tatsache zu suchen sein, dass bis auf wenige Ausnahmen die hauptamtlichen Theologen der Moscheevereine über nur geringe Deutschkenntnisse verfügten, die Außenrepräsentation häufig ehrenamtlichen Funktionären vorbehalten blieb. Insofern wurden auch erwartbare Differenzen innerhalb der Duisburger Muslime, etwa in Bezug auf ihre Sicht des Christentums oder die Bedeutung, die sie dem Ezan beimaßen, kaum in der Öffentlichkeit erfahrbar. Bei allen theologischen und politischen Differenzen zwischen den Moscheevereinen und den einzelnen muslimischen Akteuren wurde mit Ausnahme des VIKZ der öffentliche Ezan letztlich von allen sunnitischen Strömungen gewollt. Unterschiedlich war lediglich die Bereitschaft, hierbei *Kompromisse* einzugehen. Dies kann als ein Hinweis auf entsprechende Auseinandersetzungen zwischen einem „härterem“ und einem „sanfteren“, oder zumindest pragmatischeren Islam gewertet werden.

„Der Spiegel“ hingegen versuchte, die muslimischen Befürworter des Ezan gänzlich den *Fundamentalisten* zuzuschlagen, indem er diese dem (protestantischen) Fundamentalisten Reuter gegenüberstellte: „In Duisburg tragen Fundamentalisten einen bizarren Konflikt aus: Moslems und Protestanten streiten sich darüber, ob der Muezzin per Lautsprecher zum Gebet rufen darf.“ (Der Spiegel, Nr. 46/1997, S. 72) – ein Ausdruck einer Berichterstattung, die wenig Sensibilität für religionssoziologische Kategorien an den Tag legt.

129 Stadtdechant Heinz-Josef Tillmann: „Aus historischen Gründen verbietet sich religiöse Polemik“, in: RP, 24.12.1996: „Wer versucht, die Ängste der Bevölkerung religiös zu deuten, der verkennt, daß es sich beim Streit um den Gebetsaufruf nicht zuerst um eine religiöse Frage handelt. Gerade aus historischen Gründen verbietet sich religiöse Polemik von selbst. So stammt das dreimal tägliche Angelusläuten der katholischen Kirche aus der franziskanischen Volksfrömmigkeit. Es war pikanterweise die Begegnung des Heiligen Franziskus mit Muslimen, es war der starke Eindruck, den der regelmäßige Ruf des Muezzin bei seiner Orientreise 1219/20 auf ihn machte, der den entscheidenden Impuls zum später sich entwickelnden Angelusläuten setzte. So schrieb Franziskus in einem Brief nach seiner Reise: ‚Und bereitet doch dem Herrn ... so große Ehre, daß an jedem Abend durch einen Herold (!) oder durch irgendein Zeichen angesagt werde, das ganze Volk bringe Gott ... Lobpreis und Dank dar.“

130 Die Charakterisierung als „scholastisch“ knüpft dabei vor allem an gängige *Vorstellungen* über Scholastik an, weniger an die Scholastik als ein historisches Phänomen.

3.3 Soziale und ethnisch-kulturelle Dimensionen und Diskurse im Konflikt

Wer die vorangegangenen Kapitel über die juristischen und theologischen Aspekte im Duisburger Ezan-Konflikt liest und die Konfliktbiographie oder weitere Hintergründe des Konflikts nicht kennt, könnte vielleicht den Eindruck gewinnen, der Duisburger Ezan-Konflikt sei im wesentlichen ein fast schon scholastisch[130] anmutender Disput um theologische Fragen und juristische Normen gewesen. Doch der Konflikt hatte eine hohe emotionale Aufladung und lebensweltliche Bedeutung für die Konfliktparteien, welche in diesem Kapitel über die sozialen und ethnisch-kulturellen Dimensionen des Konflikts noch einmal sichtbar wird. Dabei wird in dem Kapitel sowohl nach den sozial und ethnisch-kulturell geprägten Diskursen als auch nach den möglichen sozialen und ethnisch-kulturellen Ursachen, Eskalations- und Hintergründen des Konflikts gefragt.

1. Der Ezan-Konflikt als Anerkennungskonflikt

Türkische und muslimische Repräsentanten betonten, dass es beim Ezan für sie weniger um theologische Fragen ginge – in diesem Fall hätte auch ein einmaliger Ruf pro Woche nicht ausgereicht, stattdessen hätte der Ruf mehrmals am Tage zu den Gebetszeiten erklingen müssen –, sondern um eine gesellschaftspolitische Fragestellung. Die Genehmigung des Ezan wurde aus türkisch-muslimischer Sicht zu einer symbolhaften Frage der Anerkennung einer ethnischen und religiösen Minderheit durch die Mehrheit; einer Minderheit, die seit über dreißig Jahren in diesem Land lebt und vielfach immer noch marginalisiert wird. Es ging um gleiches Recht für alle: Wenn die Christen zum Gottesdienst läuten, muss es auch den Muslimen erlaubt sein, zum Gebet zu rufen.

2. Der Ezan-Konflikt als Symptom sozialer Desintegration

Der Ezan-Konflikt als Symptom gesamtstädtischer Not und sozialer Desintegration – das ist zunächst einmal eine *Interpretation* des Konflikts, die von Duisburger Akteuren und Beobachtern noch während des Konfliktverlaufs gegeben wurde, in einer Art Meta-Diskurs, der natürlich zugleich auch Teil des Konflikts bzw. der konfliktbezogenen Diskurse selbst war.

Lieferanten dieser zeitnahen Deutungen des Konflikts waren neben Journalisten der örtlichen und überregionalen Presse vor allem Personen mit einem akademischen Hintergrund, die sich professionell mit dem Ezan-Konflikt auseinandersetzen mussten, zum Beispiel aus dem kirchlichen Raum oder Einrichtungen der Migrantenarbeit:

„Die Situation im Duisburger Norden ist geprägt von hoher Arbeitslosigkeit, schlechten Wohnverhältnissen, hoher Umweltbelastung und der Angst vor organisierter Kriminalität. Und: Sie wird nicht verbessert werden von einer Stadtverwaltung, die nicht mehr Politik betreiben kann, weil zum Beispiel 99 Prozent des Sozialhaushaltes

für Pflichtausgaben (u.a. Sozialhilfe) festgelegt sind. (....) Der Streit um den Muezzin: Er ist letztlich das Aufzucken einer Stadt vor dem wirtschaftlichen und sozialen Kollaps.“[131]

Diese Interpretation ist damit auch ein Beispiel, wie sozialwissenschaftliche Theorieansätze, etwa desintegrations- und deprivationstheoretische Anätze zur Erklärung von Fremdenfeindlichkeit, innerhalb derjenigen konflikthaften Prozesse thematisiert werden, die sie selbst beschreiben wollen – was im Sinne einer sich als aufklärend verstehenden Sozialwissenschaft durchaus gewünscht ist.

Auch die verbandlich organisierte katholische Jugend fokussierte in einer Stellungnahme zum Ezan-Konflikt ganz auf die sozialen und wirtschaftlichen Probleme:

„Die heftigen Reaktionen vieler Bürger auf den Wunsch der Muslime nach dem Ruf des Muezzin sind für uns ein Signal dafür, daß sich viele Menschen in unserer Stadt mit ihren wirtschaftlichen und sozialen Problemen alleingelassen und nicht verstanden fühlen.“[132]

Der Ezan-Konflikt wird hier also (auch) als Resultat sozialer Verwerfungen gedeutet. Auffallend dabei ist, dass diese soziale Dimension des Konflikts gerade von den Kirchen thematisiert wurde und weniger von den Gewerkschaften oder Wohlfahrtsverbänden.

Unabhängig davon, dass der Ezan-Konflikt vor Ort in diesem Sinne von Teilen der Akteure *gedeutet* wurde, stellt sich die Frage, inwiefern diese Deutung auch *zutrifft*. Zu dieser Frage nach dem Erklärungswert entsprechender Ansätze für den Konflikt sollen im folgenden einige Anmerkungen erfolgen.

In der Tat wird Duisburg insgesamt in sozialstruktureller Hinsicht als „erodierende Stadt“ gesehen.[133] Im Duisburger Norden akkumulieren sich dabei die sozialen und wirtschaftlichen Probleme, gerade in den Stadtteilen Marxloh, Obermarxloh, Bruckhausen, Beeck und, mit Abstrichen, Laar.

In einer kurzen Stadtskizze könnte man die soziale Situation in den nördlichen Duisburger Stadtteilen etwa wie folgt beschreiben: In Sichtweite der Stahl- und Hüttenwerke, die sich am Rheinufer aneinander reihen, wuchsen die gründerzeitlichen Stadtviertel heran: einst eigenständige Städte, in denen die Arbeiter der Hochöfen, Stahlwerke, Kokereien und Kohlegruben wohnten und die vor hundert Jahren durch den Zuzug von Polen, Böhmen, Slowenen, Ungarn und Italienern in gewisser ähnlich multikulturell waren und auch wahrgenommen wurden wie

131 H.-J. Grünhage (Katholisches Stadtsekretariat Duisburg): „Eine Stadt vor dem Kollaps“, in: Ruhrwort, 8.2.1997.

132 „Die soziale Not nicht aus dem Blick verlieren“, Stellungnahme des Bundes der deutschen katholischen Jugend Duisburg zur Muezzin-Debatte, vom 16.3.1997. Aus der Stellungnahme spricht eine hohe Empathie für die soziale Not der Menschen in den betroffenen Stadtteilen, wobei offensichtlich vor allem an die deutsche Bevölkerung gedacht wird. Wenig Empathie spürt man für das sich im Ezan-Konflikt artikulierende Anliegen der muslimischen Bevölkerung. Es wird lediglich davor gewarnt, eine „undifferenzierte Auseinandersetzung mit dem Islam“ zu führen.

heute.[134] In Zeitungsartikeln über den Duisburger Norden wie auch in Leserbriefen zum Muezzinruf begegnet sie einem, die Sehnsucht nach den prosperierenden Zeiten, in denen Marxloher Geschäfte Bewohner der umliegenden Städte und Stadtviertel zum Einkaufen anzogen und man die Weseler Straße hinunter flanierte.[135] Doch mit den Stahl- und Kohlekrisen, die über das Revier hereinbrachen, veränderte sich das Bild: Die Arbeitslosigkeit stieg mit jeder Schließung oder Rationalisierung. Viele Bewohner, die es sich leisten konnten, zogen fort. Zurück blieben die sozial Schwachen, die Arbeitslosen und die (überwiegend türkischen) Ausländerfamilien, deren Väter als Industriearbeiter angeworben worden waren.

Im Stadtbild machte sich der fortschreitende Verfall der Bausubstanz bemerkbar. Zunehmende türkisch-islamische Präsenz prägte und prägt die Stadtviertel. In Alt-Bruckhausen wurde der deutsche Bevölkerungsanteil nicht nur „optisch", im Straßenbild, sondern auch statistisch zur kleinen Minderheit. Die relative Armut in einem Großteil der Stadtteile spiegelt sich auch in der Gesamtstadt wider, die 1997 mit rund 18 Prozent einen gegenüber der westlichen Bundesrepublik deutlich erhöhten Arbeitslosenanteil hatte. 1996/97 kam verschärfend hinzu, dass *Thyssen* in den zurückliegenden Jahren mehrere Tausend Arbeitsplätze abgebaut hatte und damals ein weiterer massiver Abbau auch in der Belegschaft befürchtet wurde. Durch die Verluste bei Thyssen, dem größten Arbeitgeber in Duisburg, ging auch das Gewerbesteueraufkommen dramatisch zurück, so dass im städtischen Haushalt keine finanziellen Spielräume mehr vorhanden waren.[136]

Jenseits dieser knappen, qualitativen Stadtskizze stellt sich die Frage, inwiefern die Diagnose zutrifft, dass der Ezan-Konflikt vor allem auch ein Symptom der spezifischen sozialen Situation in den nördlichen Duisburger Stadtteilen war. Dabei wird hier zunächst von der ethnisch-kulturellen Konfliktdimension (deutsche vs. türkisch-islamische Präsenz) abstrahiert und stattdessen auf die relative Armut und soziale Desintegration bei der Mehrheitsbevölkerung und in den Stadtvierteln fokussiert. Mit der beobachtbaren Deindustrialisierung, der hohen Arbeitslosigkeit und den nicht existenten städtischen finanziellen Spielräumen waren einige zentrale Rahmenbedingungen, wie sie in desintegrations- und deprivationstheoretischen Ansätzen genannt werden, erfüllt.[137] Bei einer Analyse muss aber insbesondere auch auf die *Trägergruppen* des Protests gegen den Ezan abgezielt werden: Diese waren selbst nicht homogen, sondern gehörten unterschiedlichen sozialen Milieus an. Vereinfacht und etwas plakativ kann man diese in gewisser Weise den beiden hauptsächlich betroffenen Stadtteilen zuordnen:

133 So die Charakterisierung in der mehrfach zitierten vergleichenden „Städtestudie" der Universität Bielefeld (HEITMEYER/ANHUT 2000).

134 Chronik der Pfarrei St. Peter, Duisburg-Marxloh, o.J., S. 38.

135 Vgl. z.B. Die Zeit, 29.8.1997 (Autor: Kuno Kruse): „Wo der Muezzin ruft".

136 Zur damaligen Haushaltslage der Stadt Duisburg und den überregional anerkannten Bemühungen der Verwaltung, effizient mit den zur Verfügung stehenden Mitteln umzugehen, vergleiche: Die Zeit, 29.8.1997 (Autoren: Michael Reutz u. Eva-Maria Thoms): „Not macht trotzig".

137 Vgl. HEITMEYER 1994b; HEITMEYER/ANHUT 2000a.

- In *Laar* waren es offensichtlich vor allem Angehörige der (unteren?) Mittelschichten, häufig praktizierende Kirchgänger beider Konfessionen, die sich gegen den Ezan einsetzten. In diese Kategorie lassen sich auch die Mitglieder der Bürgerinitiative weitgehend einordnen, wenn auch deren Mitglieder, soweit dem Autor bekannt, nicht in Laar wohnten. Dabei setzte sich die gegen den Ezan gerichtete Haltung auch in Teilen des Bildungsbürgertums und in weiteren bürgerlichen Schichten fort.
- Ein ganz anderes Bild zeigte sich in *Marxloh* bei der dortigen Bürgerversammlung, deren Verlauf ebenfalls nicht unwichtig für den weiteren Fortgang des Konflikts war. Hier dominierten neben Rentnern offenbar vor allem Industriearbeiter, die unter anderem bei Thyssen beschäftigt waren und gerade zur damaligen Zeit ständig mit der Angst vor einem Arbeitsplatzverlust leben mussten. Keine große Rolle spielten hingegen Arbeitslose auf der einen, Angehörige der Mittelschicht, selbständige Gewerbetreibende und Handwerker auf der anderen Seite. Praktizierende Kirchgänger hatten in Marxloh, anders als in Laar, versucht, mäßigend in die Debatte einzugreifen.[138]
  Ein SPD-Bezirkspolitiker drückte sich in Bezug auf die Motivationen für die hochemotionalen Äußerungen bei der Marxloher Versammlung wie folgt aus: „Man hat endlich mal einen Popanz gehabt." Hinter den Protesten habe in Marxloh, so der Bezirkspolitiker, gerade aber auch die Angst vor Arbeitsplatzverlust gesteckt, die damals wie ein Damoklesschwert über der Belegschaft von Thyssen hing.[139] Insofern trifft auf den Protest in Marxloh zu, dass er gerade auch von sogenannten „etablierten Außenseitern", also Deutschen aus den unteren sozialen Schichten ausging.[140]

Natürlich lassen sich real, anders als hier zunächst aus analytischen Gründen versucht wurde, die sozialen Dimensionen des Konflikts nicht von seinen ethnisch-kulturellen trennen. Bei realer oder befürchteter Deprivation bei großen Teilen der deutschen Marxloher Bevölkerung boten sich die Türken eben als „Sündenböcke"[141] an, zumal bei gleichzeitiger, realer oder befürchteter Verschlechterung der eigenen sozialen Situation immer mehr Türken als Hausbesitzer oder Mercedesfahrer wahrgenommen wurden,[142] die einstigen Außenseiter Teile der deutschen

138 Die Erläuterungen zu Marxloh beruhen, neben der Auswertung von Presseartikeln, v.a. auf den Mitteilungen eines Teilnehmers der Versammlung.

139 Telefonisches Gespräch mit einem SPD-Bezirksvertreter, November 2000.

140 DANGSCHAT 1998, S. 56, in Bezug auf die grundlegende, in den sechziger Jahren formulierte Unterscheidung nach ELIAS und SCOTSON von *Etablierten* und *Außenseitern*, wobei sich „Etablierte" in der Fallstudie, anhand derer Elias und Scotson die Terminologie entwickelten, auf die Angehörigen der alteingesessenen Familien, und „Außenseiter" auf die „Neuankömmlinge" bezog (vgl. ELIAS/SCOTSON 1993, S. 64).

141 Sündenböcke in dem Sinne, dass den Migranten und speziell den Türken von einem Teil der Deutschen explizit die Verursachung gesamtgesellschaftlicher Probleme wie etwa der Arbeitslosigkeit zugeschrieben wurde – statt zum Beispiel in unternehmerischem Handeln, bei der Politik oder ökonomischen und politischen Prozessen die Ursachen zu suchen (vgl. die Ergebnisse der entsprechenden quantitativen Befragung in SCHRÖDER u.a. 2000, S. 113).

Bevölkerung sichtbar ökonomisch überholten. Dann konnte die Neigung groß sein, wenigstens beim Thema Muezzin „auf den Popanz zu hauen". Dahinter verbargen sich vermutlich also zwei sich überlagernde Motivstränge: Einerseits wurde so die (kollektive) Verunsicherung angesichts realer oder drohender Arbeitslosigkeit und damit Desintegration umgelenkt und als Aggression gegenüber den türkisch-islamischen Bevölkerungsgruppen ausagiert, andererseits kam hierin symptomatisch der generelle Rangordnungskonflikt um die sozialräumliche Hoheit im Stadtteil zum Ausdruck, wobei sich deutsche Bevölkerungsgruppen hier zunehmend in der Defensive erlebten.

Die spezifische Marxloher Situation darf allerdings nicht im Sinne einer unkritischen Verallgemeinerung überinterpretiert werden. Davor warnt auch die andere Situation in Laar. Aufschlussreich ist dabei ein Vergleich mit den quantitativen Ergebnissen der „Städtestudie" des Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld, in der mit Hilfe einer quantitativen Bevölkerungsbefragung Ursachen interethnischer Konfliktpotentiale erforscht werden sollten. Dabei zeigte sich, dass die „objektiven" raumstrukturellen Merkmale des eigenen Stadtteils (wie Arbeitslosen- und Sozialhilfedichte) keinen nennenswerten Einfluss auf konfliktträchtige *Einstellungen* der befragten Personen hatten (SCHRÖDER u.a. 2000, S. 184). Auch ergab sich, dass die Ablehnungsquote in Bezug auf einen hypothetischen Gebetsruf durch eine angenommene Moschee in der Nachbarschaft ungefähr gleich groß war, unabhängig davon, ob die Befragung in gut situierten, in mittleren oder in Problemstadtteilen durchgeführt wurde (vgl. Kap. 6.4.6).

Insgesamt wird hier die These vertreten, dass die soziale Situation in der Stadt und insbesondere in den nördlichen Stadtteilen nicht alleinursächlich für den Ezan-Konflikt war. Der Ezan-Konflikt lässt sich nicht auf einen Symptom-Konflikt reduzieren, der sozial bedingt und lediglich ethnisch-kulturell ausgetragen wurde, also mit dem Label „Ethnisierung sozialer Probleme" hinreichend gedeutet werden könnte. Allerdings hat die damals generelle düstere wirtschaftliche Perspektive der Stadt, wie die soziale Situation speziell im Duisburger Norden, den Konflikt mitbeeinflusst, in seinem Eskalationsgrad verschärft und ihn damit in einer gewissen Weise auch mitbedingt. Diese sozial und ökonomisch düstere Perspektive war dabei in dreifacher Weise anwesend: Erstens durch die reale oder akut drohende Arbeitslosigkeit von Protestgruppen, etwa bei der Bürgerversammlung in Marxloh, zweitens durch die ökonomisch unbefriedigende, das ethnisch-kulturelle Konfliktpotential anheizende Situation großer Teile der türkischen Bevölkerung, drittens als genereller Hintergrund (*globe*) des Konflikts, der auch anderen, nicht unmittelbar betroffenen Akteuren (städtischen und kirchlichen Mitarbeitern, Journalisten) ständig bewusst war.

142 So Die Zeit, 17.1.1997 (Autor: Roland Kirbach): „Trugbild Toleranz".

3. Türkisch-islamische Präsenz und Überfremdungsdiskurse

Im vorherigen Kapitel wurde bereits auf die sozialen Spannungen zwischen den sozial Deklassierten aus der Mehrheitsgesellschaft und den Angehörigen der – zum kleineren Teil sogar sozial aufstrebenden Minderheit – eingegangen. In diesem Kapitel werden die türkisch-islamische Präsenz in den nördlichen Stadtteilen und die damit verbundenen Überfremdungsdiskurse thematisiert. Dabei sind die Fragen zu trennen

- nach der türkisch-islamischen Präsenz in Duisburger Stadtteilen als *„Wirklichkeit“*,
- nach den entsprechenden *Reaktionen* der deutschen Bevölkerung darauf und den, auch im Zusammenhang mit dem Ezan-Konflikt auftretenden *Überfremdungsdiskursen*, und die Frage,
- inwiefern Reaktionen von deutscher Seite auf die von ihr wahrgenommene und artikulierte „Überfremdung“ in den Stadtteilen eine wesentliche *Ursache* für die *Eskalation* des Ezan-Konflikts war.

Der Anteil der Ausländer an der Wohnbevölkerung lag in den nördlichen Duisburger Stadtteilen Ende der neunziger Jahre bei Werten zwischen 20 und bis über 50 Prozent (Bruckhausen); bei kleinräumiger Betrachtung einzelner Wohnquartiere und Stadtviertel konnten Werte weit über 75 Prozent festgestellt werden.[143] Einstige „deutsche“ Geschäfte, Imbisse und Einrichtungen wurden zunehmend durch „türkische“ ersetzt. Auch im Straßenbild dominieren häufig türkische Einwohner. Deutsche erleben dies mitunter als „Fremdsein im eigenen Stadtviertel“ (SCHRÖDER u.a. 2000, S. 128). Der Grad türkisch-islamischer Präsenz fällt dabei in den einzelnen Stadtteilen unterschiedlich aus.

Auch vor dem Hintergrund der Ergebnisse sozialpsychologischer Forschung ist es zunächst einmal nachvollziehbar, dass das Erleben solcher Stadtviertel bei deutschen Betrachtern Fremdheits*gefühle* auslösen kann – ohne damit fremden*feindliche Einstellungen* (mit denen die Fremdheitsgefühle kognitiv verarbeitet werden können) rechtfertigen zu wollen.

Zahlreiche Alltagskonflikte und –reibereien belasten das Verhältnis zwischen Deutschen und Türken in den Stadtteilen. Von deutscher Seite wird häufig das provozierende Auftreten türkischer Jugendlicher thematisiert, wie exemplarisch der folgende Ausschnitt aus einem Interview mit einem Kommunalpolitiker aus dem Duisburger Norden verdeutlicht:

„Frage: Wie ist denn das Verhältnis von Türken und Deutschen in Marxloh? Wie würden Sie das sehen?
Antwort: Sie leben nebeneinander her. Wobei das Zusammenleben mit den älteren Türken wesentlich günstiger ist; und jetzt kommt eine, eine bittere, eine bittere Wahrheit, die ich niemals gedacht hätte: Das Zusammenleben mit der dritten Generation... ist die problematischste, die es gibt: Zum größten Teil hier aufgewachsen,

143 Vgl. NUREC-INSTITUTE DUISBURG e.V. 1998 1998, Karte 2.

und dann völlig re-islamisiert. Das versteht die Bevölkerung nicht, das versteht sie nicht. (....) Ja, und die jungen Männer, in dem Alter so zwischen 16 und 20, das erlebt jeder Marxloher, einschließlich meiner Person, wie die sich benehmen gegenüber der deutschen Bevölkerung, es ist manchmal haarsträubend. Mit Großmannssucht (..), die Autos auf der Straße parken so, dass man nicht mehr dazwischen kommt, und wenn man dann sagt, man möchte durch, ist es mir schon ein paar Mal passiert, und vielen anderen, dann wird der Aschenbecher mit brennenden Zigaretten und allem, (..) auf der Motorhaube ausgekippt und dann wird gesagt: ‚So, jetzt kannst du ja rauskommen, kannst du das ja dann hier runternehmen, und dann kriegst du ein paar vor die Fresse' – Weil man nur sagt: ‚Ich möchte da bitte durch.' (....) Das ist ja das, was ich Ihnen gerade sagte: Dass das Zusammenleben mit den Älteren wesentlich, wesentlich besser läuft, nämlich die trifft man dann in den Moscheevereinen, die übernehmen dort Verantwortung, mit denen kommt man wesentlich besser klar" (Interview Duisburg, September 1999).

Viele Deutsche werden dabei nur das auffällige, anomische Verhalten der entsprechenden Jugendlichen sehen, ohne zu realisieren, dass dies in hohem Maße eine Reaktion auf entsprechende, praktisch lebenslange Diskriminierungserfahrungen und soziale Benachteiligung darstellt.[144] Solche Alltagskonflikte und -reibereien bildeten einen Hintergrund für den Ezan-Konflikt und das Aufkumulieren eines ethnisch-kulturellen Konfliktpotentials, das sich beim Thema Ezan manifestieren konnte.

Langjährige deutsche Bewohner der entsprechenden Stadtteile haben erfahren, wie sich mit der Zeit ihr Stadtteil durch zunehmende türkisch-islamische Präsenz veränderte und die einstige „Mehrheit" zur „Minderheit" wurde. Diese *Veränderung* wurde dabei im Rückgriff auf vorgefundene Überfremdungsdiskurse als *Über*fremdung bewertet. Diese Prozesse in den Stadtteilen mit hoher ausländischer/türkischer Bevölkerung wurden selbstverständlich auch von Bewohnern anderer Stadtteile registriert:

„Die vorwiegend ältere deutsche Bevölkerung in Laar muß sich seit mehr als 20 Jahren damit abfinden, daß ihr der Stadtteil mehr und mehr entfremdet wird. Viele Menschen fühlen sich inzwischen gänzlich an den Rand gedrängt. Und nun soll auch noch der Muezzin aufrufen, wobei Laar noch mit der besonderen Brisanz aufwarten kann, daß sich die Moschee direkt neben der katholischen Kirche befindet. Der größte Teil der Bürger/-innen ist mit einer solchen einschneidenden Veränderung nicht einverstanden."[145]

Vor diesem Hintergrund wird die vielfach variierte Rede vom Muezzin-Ruf als „Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt" zunächst einmal nachvollziehbar und verstehbar – ohne dass man selbst die damit verbundenen Intentionen teilen muss. Der Ezan erscheint offensichtlich als weitere, zudem symbolisch beladene Form der Aneignung von Raum durch die Minderheit. Ein Autor der „Zeit" deutete

144 Es soll ausdrücklich betont werden, dass ich diese Sicht nicht dem hier zitierten Interviewpartner unterstelle.

145 Leserbrief, in: WAZ Duisburg, 5.11.1996: „Besondere Brisanz".

das Empfinden, das der lautsprecherverstärkte Ezan bei Teilen der deutschen (Marxloher) Bevölkerung auslöse, denn auch als „Schlüsselübergabe einer lange belagerten Stadt".[146]

Zu dieser Interpretation passt eine kleine Begebenheit, die eine Lokaljournalistin in einem Artikel erwähnte:

„An meiner Jacke zerrend, schrie ein älterer Herr[,] die Presse berichte einseitig und habe keine Ahnung. Ich als Frau müsse doch wohl verstehen, daß alteingesessene Duisburger Angst vor Türken hätten und die Erlaubnis des Muezzin-Rufs einer Machtübergabe gleichkäme."[147]

Und tatsächlich begegnet einem in Gesprächen mit Deutschen über die nördlichen Stadtteile die, bald ernster, bald scherzhafter gemeinte Rede, man sei hier „die letzte Bastion", hier handle es sich bereits um *„lost areas"*.

Der Ezan mit seinem zusätzlichen kulturellen und religiösem Symbolgehalt und seiner „Einzigartigkeit" erscheint aus Sicht von Teilen der deutschen Bevölkerung hier als *besonders geeigneter* Gegenstand, um das bislang eher aufgestaute allgemeine interethnische Konfliktpotential auszuagieren. Zugleich wirkt der Ezan wegen dieses symbolischen Gehalts und seiner Hörbarkeit als ein als per se *besonders relevanter* interethnischer Konfliktgegenstand – zumal in dieser Frage eine grundsätzliche Entscheidung für die Gesamtstadt und nicht nur für eine Moschee anstand.

Dabei gilt allerdings zu beachten, dass die schärfsten Proteste nicht aus Marxloh, sondern aus Laar und von Bewohnern anderer Stadtteile stammten, mit zum Teil deutlich geringerem Ausländeranteil. Ungeachtet der religiösen Zuspitzung in Laar lässt sich hier die Befürchtung erkennen, dass der eigene Stadtteil, die eigene direkte Lebenswelt durch den Ezan einen ähnlich „türkischen" oder „orientalischen" Charakter annehmen könnte wie zum Beispiel Marxloh. TEZCAN spricht zu Recht von einer befürchteten „Marxlohisierung"[148] des eigenen Stadtteils.

Insgesamt zeigt sich, dass der Duisburger Ezan-Konflikt in hohem Maße aus dem angestauten allgemeinen ethnisch-kulturellen Konfliktpotential in Duisburg angetrieben wurde und seine Energie erhielt.

146 Die Zeit, 29.8.1997 (Autor: Kuno Kruse): „Wo der Muezzin ruft".

147 WAZ, 25.1.1997: „Laar und Muezzin: Übergriffe in Wort und Tat". Die berichtete Begebenheit ereignete sich anlässlich der Aufzeichnung des WDR auf dem Laarer Marktplatz.

148 TEZCAN 2000, S. 428. – Eine denkbare Steigerung ließe sich mit dem sprachlich unschönen Wort „Bruckhausisierung" bezeichnen; in Alt-Bruckhausen sind Deutsche aus dem Straßenbild weitgehend verschwunden.

149 So der Duisburger CDU-Parteivorsitzende Horst Günther (MdB) auf einer Pressekonferenz zu Beginn des Ramadan 1997, an dem der unverstärkte öffentliche Gebetsruf in Duisburg eingeführt wurde (zitiert nach: WAZ Duisburg, 10.1.1997: „Muezzin-Ruf: CDU spricht von Bedrohung").

Religion und Kulturraum - Auszug aus einem Leserbrief

„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 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? (....)“ (Leserbrief, NRZ, 5.3.1997: „Biedert sich die evangelische Kirche dem Islam an?“)

4. Kulturräumlicher Diskurs

Von der *Beobachtung*, dass sich die „eigenen“ Stadtteile und die eigene Lebenswelt infolge von Migration verändern, zu trennen ist jener kulturräumliche *Diskurs*, in dem auf weitaus größere geographische oder kulturelle Einheiten Bezug genommen wird. Mit dieser Bezugnahme sollen bestimmte Veränderungen im eigenen Stadtteil infolge von Migration delegitimiert werden.

Ähnlich wie bei den Moscheebaukonflikten wurden auch in Duisburg Argumentationen mit kulturräumlichen Bezug gegen den Ezan angeführt. Diese stellen letztlich Variationen der Aussage dar, dass Muezzin-Ruf oder Minarett, aus dem islamisch geprägten Orient stammend, im abendländischen, christlich geprägten Europa nichts zu suchen hätten – und damit speziell auch nicht in diesem oder jenem Stadtteil. In der „enträumlichten“ Variante wird behauptet, dass es „die christliche Kultur zu verteidigen“[149] gebe, in die der Ezan oder das Minarett offensichtlich nicht hineinpassten.[150] Entsprechende Aussagen sind scheinbar unkompliziert und selbstevident, und waren wohl deshalb auch verbreitet;[151] in ihnen wird auf eine scheinbar natürliche, geographisch vorgegebene „Ordnung der Dinge“ abgezielt: hier Europa (mit Kirchturm und Glockengeläut), dort der Orient (mit Minarett und Muezzin). Geographischen Begriffen wie Europa wird dabei eine normative Bedeutung beigelegt, die definiert, was dort, in den jeweiligen Räumen sein darf oder getan werden kann, und was nicht[152] – ohne dass es dazu noch einer *inhaltlichen*, materialen Begründung bedarf. Die Bezugnahme auf kulturräumliche Argumentationsmuster klingt auch in obigem Leserbrief an.

In entsprechenden Äußerungen wird zudem an ein exklusives Verständnis „christlicher Kultur“ angeknüpft, dem der Gedanke fremd ist, dass gerade auch eine christlich geprägte Haltung die Ausübung einer anderen Religion nicht nur tolerieren, sondern unter Umständen sogar ausdrücklich begrüßen kann.

150 Vgl. zu den Ausführungen dieses Unterkapitels generell auch Kap. 6.3.6.

151 Einem Marxloher Kommunalpolitiker zufolge waren entsprechende Äußerungen bei der Marxloher deutschen Bevölkerung weit verbreitet (Interview Duisburg, September 1999).

152 Vgl. WERLEN 2000, S. 331.

4 Fazit zur Fallstudie

Der Ezan-Konflikt in Duisburg stellt die heftigste moscheebezogene Auseinandersetzung dar, die in der Bundesrepublik bisher ausgetragen wurde. Fragt man nach den Ursachen für die Heftigkeit und hohe Emotionalisierung in Duisburg, so kann man kaum einen Faktor isoliert dafür verantwortlich machen. Vielmehr ist von einem Zusammentreffen mehrerer unterschiedlicher konfliktverschärfender Faktoren auszugehen:

- Offensichtlich scheint bereits der *spezifische Konfliktgegenstand* des Duisburger Konflikts, der öffentliche Gebetsruf, auf deutscher Seite sehr viel größere Emotionen zu wecken als etwa die Errichtung einer Moschee. Auch in den anderen Fallstudien zu konflikthaften Prozessen um die Errichtung von repräsentativen Moscheen bzw. eines Minaretts spielten Diskussionen um die Frage, ob mit dem Neubau auch ein öffentlicher Gebetsruf verbunden sei, eine wichtige Rolle. Dieser Befund deckt sich mit den Ergebnissen einer quantitativen Befragung in der „Städtestudie" des Bielefelder Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung. Demzufolge würden 47 Prozent der befragten Deutschen einen öffentlichen Gebetsruf in ihrem Wohngebiet als Beeinträchtigung erleben, aber „nur" 27 Prozent einen Moscheebau und 20 Prozent ein Minarett (SCHRÖDER u.a. 2000, S. 131).[153] Hierfür dürfte der Umstand ausschlaggebend sein, dass man sich einem öffentlichen Gebetsruf, also einem sich über den Raum ausbreitenden Klang, eben sehr viel weniger entziehen kann als dem Anblick einer singulären Moschee.
- Von zentraler Bedeutung dürfte gewesen sein, dass die *Zahl derer, die sich als Betroffene* des Duisburger Konflikts sehen konnten, weitaus größer war als bei Konflikten um eine singuläre Moschee. Unmittelbar stand der Ezan für *zwei* Moscheen zur Genehmigung an; Besucher und „Nachbarn" zweier Moscheen, die Bewohner zweier Wohnquartiere bzw. Stadtteile konnten sich als direkt Betroffene betrachten. In einem weiteren Sinne konnten sich aber die Besucher (auf türkisch-islamischer Seite) und die Anwohner (relevant ist hier vor allem der deutsche, nicht-muslimische Anteil) sämtlicher 41 (!) Moscheen der Großstadt als Betroffene sehen – schließlich galten die vorliegenden Anträge als Präzedenzfälle, und die Stadtverwaltung hat diesen Präzedenzcharakter sogar ausdrücklich thematisiert.[154] Potentiell betroffen waren bei der Entscheidung über die Anträge praktisch sogar alle Bewohner der Stadt, da nie auszuschließen ist, dass weitere Moscheen in anderen Stadtteilen eröffnet würden. In gewisser Weise schlug sich in Duisburg die Quantität der Betroffenen in der „Qualität" der Konfliktaustragung nieder. Dies gilt vor allem für die deutsche, in zweiter Linie aber auch für die türkisch-muslimische Seite.

[153] Es sei darauf hingewiesen, dass diese Befragungen aufgrund des Forschungsdesigns keinen Anspruch auf Repräsentativität für die (deutsche) Gesamtbevölkerung erheben.

[154] Wobei hinzugefügt werden muss, dass die Stadtverwaltung als ausdrückliches Ziel formulierte, die Zahl der öffentlich ausrufenden Moscheen deutlich zu begrenzen.

- Eine besondere Zuspitzung erlebte der Konflikt durch seine *(vulgär-)theologische Aufladung* und durch das Agieren des *Pfarrers Dietrich Reuter*, der sich mit Amtsautorität und Charisma, in unmissverständlicher Schärfe und mit aufsehenerregenden Mitteln in den Konflikt einbrachte. Als „Laarer Pfarrer" konnte er zudem den Bonus des unmittelbar räumlich Betroffenen oder zumindest räumlich „Zuständigen" für sich verbuchen. Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, wie der Duisburger Konflikt durch den zufälligen Umstand beeinflusst wurde, dass jemand mit der – nicht zu Unrecht als fundamentalistisch bezeichneten – Theologie eines Dietrich Reuter und ein antragstellender Moscheeverein in *unmittelbare räumliche Nähe* gerieten. Hätte Reuter nur wenige Kilometer entfernt seine Pfarrstelle gehabt, etwa in den Nachbarstädten Moers oder Oberhausen oder auch im Duisburger Süden, hätte er sich kaum mit derselben Autorität und Wirkung in den Ezan-Konflikt einschalten können. Dies verweist auf die *Bedeutung des Faktors „Raum"* für *konflikthafte gesellschaftliche Prozesse*.
- Der hohe Ausländeranteil in vielen Stadtvierteln, insbesondere im Duisburger Norden, die mangelnde Sozial- und Systemintegration auf türkischer, aber in diesen Stadtvierteln auch auf deutscher Seite, hatten zu einem, durch zahlreiche Alltagsreibereien *angestauten ethnisch-kulturellen Konfliktpotential* geführt, das sich im Ezan-Streit entladen konnte. Wo ethnische Einrichtungen den öffentlichen Raum prägten, Deutsche sich zunehmend als Minderheit erlebten, empfanden offenbar Teile der deutschen Bevölkerung den Ezan als Symbol der „Schlüsselübergabe einer lange belagerten Stadt". Angehörige der *Mittelschichten*, der vielzitierten „*Mitte der Gesellschaft*" aus anderen Stadtteilen mit geringerem Migrantenanteil, hatten diese Empfindung offenbar *antizipiert* und befürchteten, dass auch ihre unmittelbare Lebenswelt, etwa infolge des Ezan, zunehmend türkisch geprägt werden würde.
- Schließlich hat die sich Mitte der neunziger Jahre dramatisch zuspitzende *ökonomische Krisensituation* in Duisburg – mit ihren Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt und auf die finanziellen Möglichkeiten städtischer Politik – die Akteure im Konflikt beeinflusst, und zwar als ein allgegenwärtiger atmosphärischer Hintergrund. Denkbar ist, dass diese Krisensituation auch zu einer Verstärkung des ethnisch-kulturellen Konfliktpotentials im Sinne desintegrations- und deprivationstheoretischer Ansätze geführt hat. Verunsicherung und Desintegration bei Teilen der deutschen Bevölkerung konnten demnach als aggressive Energien gegen den Ezan ausagiert werden, der als Symbol der türkischen Bevölkerungsgruppe (und damit der ökonomischen „Sündenböcke") identifizierbar war. Allerdings rekrutierten sich die aktiven Gegner des Ezan vorrangig aus den davon nur bedingt betroffenen Mittelschichten.

Neben den Duisburg-spezifischen, dort besonders ausgeprägten Faktoren machten sich selbstverständlich gesamtgesellschaftliche Faktoren verschärfend im Konflikt bemerkbar. Dazu gehört die Rezeption *anti-islamischer Diskurse*, die durch verschiedene lokale Akteure aufgegriffen und verbreitet wurden. Eine *strukturelle Asymmetrie* zeigte sich in dem Umstand, dass die meisten Muslime als Nicht-EU-

Bürger über kein kommunales Wahlrecht verfügten, und die politischen Parteien in wahltaktischen Kalkülen auf sie mittelfristig keine Rücksicht zu nehmen brauchten. Diese Überlegung korrespondiert mit der Einschätzung eines Duisburger Konfliktinvolvierten: „Meine These ist ja: Wenn Türken wählen dürften, dann wäre es zu diesem Konflikt nie gekommen" (Interview G. Bildau, September 1999).

Für die *türkisch-islamische Seite* war der Ezan-Konflikt in erster Näherung sowohl ein Identitäts-, als auch ein Anerkennungskonflikt. Auch aus der Sicht deutscher Bevölkerungsteile stellte sich der Ezan-Konflikt als ein Identitäts-Konflikt dar, in dem es um die Abwehr einer Veränderung vertrauter Lebenswelt mit identifikatorischer Bedeutung ging. In der Fallstudie wurde gezeigt, wie Diskurse verschiedener Provenienz (juristischen, ethnisch-kulturellen, religionsbezogenen Charakters) und Meta-Diskurse[155] (der Konflikt als Symptom sozialer Desintegration) ineinander griffen. Dabei fand weniger ein Kampf „zwischen" den Diskursen statt als vielmehr ein Kampf *innerhalb* der Diskurse: Auf theologische Argumente wurde mit theologischen geantwortet, auf juristische mit juristischen, auf ethnisch-kulturelle oder gesellschaftsbezogene mit Argumenten derselben Kategorien. Damit war der Ezan-Konflikt ein multifaktoriell bedingter und sich vielschichtig ausformender ethnisch-kultureller Konflikt.

Mehrere *Konflikt-* bzw. *Bruchlinien* machten sich im Konflikt bemerkbar: Dazu gehörten die unterschiedlichen politischen Kulturen auf gesamtstädtischer und auf Stadtteilebene. Hier wurde der Konflikt je unterschiedlich gedeutet, reflektiert und in ihm agiert. Deutlich war diese Bruchlinie innerhalb der SPD, zwischen den Ortsvereinen und der gesamtstädtischen Partei-Ebene erkennbar; teilweise war sie auch bei den Kirchen bemerkbar. Innerhalb der Kirchen brach zudem die Konfliktlinie auf zwischen liberale(re)n (oder „sanfteren") Theologen auf der einen, konservativen, evangelikalen bis hin zu fundamentalistischen („harten") Theologen auf der anderen Seite. Innerhalb der Migrantencommunity wirkten sich, in der Öffentlichkeit aber kaum wahrnehmbar, ebenfalls mehrere Konfliktlinien aus, etwa zwischen politisch links stehenden Migranten (Sozialdemokraten, „Kommunisten"), religiösen (Sunniten, „Islamisten") und nationalistisch orientierten Gruppierungen („Faschisten"). Dazu kamen die (kulturell-religiös und politisch definierte) Konfliktlinie zwischen Sunniten und Aleviten sowie die unterschiedlichen Auffassungen zwischen den sunnitischen Akteuren.

Der Duisburger Konflikt war von seiner Austragungsform her ein in hohem Maße *heißer* Konflikt: Es herrschte eine hohe affektive Mobilisierung. Der ursprüngliche Konflikt wurde mehrfach ausgeweitet: sowohl thematisch, auf das grundsätzliche Verhältnis von Deutschen und Türken bzw. Christen und Muslimen, als auch räumlich, von der Ebene einzelner Stadtteile auf die Gesamtstadt-Ebene. Es existierte mehr oder weniger ein Handlungsüberangebot, bei dem mit aufsehenerregenden Formen die Konfliktparteien sich gegenseitig bzw.

155 Mit Meta-Diskursen sind hier, etwas abweichend vom sonst üblichen Sprachgebrauch, Diskurse *über* den Konflikt gemeint, im Unterschied zu Diskursen *im* Konflikt.

die Öffentlichkeit überzeugen wollten. Dabei waren offenkundig Befürworter wie Gegner des Ezan in hohem Maße von der „Reinheit", der Richtigkeit ihres Vorgehens, ihrer Motive und Positionen überzeugt.

Konfliktregelung und Folgen des Konflikts

Der Konflikt wurde in einem *„Kompromiss"* mit einer Paketlösung geregelt, wobei die Partner des Kompromisses nicht Muslime und Ezan-Gegner, sondern muslimische Vertreter und die (halbparteiliche) Stadtverwaltung waren. In dem „Drei-Stufen-Plan" verzichteten die Moscheevereine auf die (sofortige) Ausübung des lautsprecherverstärkten Ezan. Als Ausgleich wurden ihnen alternative Möglichkeiten symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Anerkennung in Aussicht gestellt. Insofern hat hier eine *Trennung von Ziel* (symbolische Repräsentation der Moscheevereine, Zeichensetzung für ihre gesellschaftliche Anerkennung) und *ursprünglichem Mittel* (Durchsetzung des lautsprecherverstärkten Ezan) als Methode des Konfliktmanagements gegriffen. In gewisser Weise stellt die Einigung auf den unverstärkten, aber öffentlichen Gebetsruf auch eine *Überführung des Konflikts von einem unteilbaren* (lautsprecherverstärkter Gebetsruf vs. kein lautsprecherverstärkter Gebetsruf) *in einen teilbaren* Konflikt dar (lauter vs. leiser öffentlicher Gebetsruf). Allerdings wurde nur ein kleiner Teil des Kompromisspakets tatsächlich umgesetzt.

Trotz seiner Heftigkeit hatte der Konflikt durchaus *konstruktive Folgen*. Dazu gehörten die stärkere Einbindung (Systemintegration) muslimischer Organisationen in die städtische Gesellschaft ebenso wie die zunehmende Zahl von Begegnungsveranstaltungen zwischen kirchlichen und muslimischen Gemeinden. Auch zwischen unterschiedlichen Migrantenorganisationen kam es zu einer verstärkten Zusammenarbeit, in deren Verlauf gegenseitige „Feindbilder", die zum Teil jahrzehntelang in der Türkei gewachsen waren und sich in der Bundesrepublik tradierten, partiell und lokal abgebaut wurden. Nachdem der Konflikt zunächst in hohem Maße aggressive Energien freigesetzt hatte, wurden schließlich die möglichen Chancen, die in dem konflikthaften Prozess steckten, von relevanten Akteuren bewusst ergriffen und genutzt.

Abb. 11-2: Räumliche Nähe als konfliktverschärfender Faktor: Die Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar neben der katholischen Kirche St. Ewaldi

Rechts im Ladenlokal befindet sich die Teestube; der Gebetsraum ist in der umfunktionierten Werkstatt im Hintergrund in der Bildmitte zu sehen; links die neogotische Pfarrkirche (Aufnahme 1999). 2000 erhielt das Vorderhaus der Moschee einen neuen Anstrich – Indiz für die Willen des Vereins, sich zu etablieren.

Abb. 11-3: Der Muezzin ruft (unverstärkt) zum Freitagsgebet, vom Dach der Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar (1999).

IV Fazit und Resümee

Dieses Fazit beginnt mit einer theoretischen Reflexion der Fallstudien, in welcher, ergänzend zum theoretischen Grundlagenkapitel, mehrere Aspekte moscheebezogener Konflikte behandelt werden. Dem folgt eine Übersicht über die Bedeutung repräsentativer Moscheen in Stadtgesellschaften (Kap. 13). Zum Schluss wird die Frage präventiver, kurativer und intervenierender Maßnahmen in moscheebezogenen Konflikten aufgegriffen (Kap. 14).

12 Konflikte um Moscheen in Deutschland – Theoretische Reflexion der Fallstudien

1 Motive und Diskurse – ein Abgleich zwischen Empirie und Theorie

Insgesamt fünf Fallbeispiele zur Analyse und Rekonstruktion moscheebezogener Konflikte wurden in dieser Studie behandelt. Ein besonderer Schwerpunkt bei der Rekonstruktion der Fallstudien wurde auf die Herausarbeitung der raumbezogenen, religionsbezogenen und ethnisch-kulturellen Aspekte moscheebezogener Konflikte gelegt. Dabei wurde deutlich, dass diese drei Aspekte sich selbst analytisch kaum trennen lassen, stattdessen vielfältig miteinander verflochten sind und ineinander übergehen. Dies gilt erstens auf der Ebene der *Motive* der Akteure – soweit diese sich rekonstruieren ließen –, zweitens auf der Ebene der *Diskurse* bzw. der öffentlich vertretenen Argumentationen und Positionen, drittens in Bezug auf die *„sachlichen"* Fragen des Konflikts einschließlich der Möglichkeiten seiner konstruktiven Bearbeitung. Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich das Konfliktpotential auf (christlich-)deutscher Seite aus mehreren recht unterschiedlichen Quellen speiste, was an dieser Stelle noch einmal verdichtet, und damit auch verkürzt, dargestellt werden soll:

(1) Zu den *ethnisch-kulturellen* Motiven: Vielfach ließ sich beobachten, dass unangenehme Erfahrungen mit und Klischees über Migranten, die in keinem Zusammenhang mit der religionsbezogenen Thematik standen (etwa provozierendes Verhalten türkischer Jugendlicher), auf die örtliche Moschee und den Moscheeverein projiziert wurden. Ein zentrales Motiv zahlreicher Moschee-Gegner schien allerdings eine „Überfremdungsabwehr" zu sein bzw. die „Befürchtung", die eigene Lebenswelt (Stadt/Stadtteil/Wohnquartier) werde durch die Moschee oder durch den Gebetsruf verändert in Richtung einer zunehmenden *„Türkisierung"* oder „*Orientalisierung"*. In diesem Motiv berührten

sich ethnisch-kulturelle und raumbezogene Aspekte. Es tauchte erkennbar in ganz unterschiedlichen sozialräumlichen und stadtstrukturellen Kontexten auf:

- in der zwar industriell geprägten, aber im ländlichen Raum gelegenen Kleinstadt Bobingen,
- in den Stadtteilen des Duisburger Nordens mit ihren hohen Ausländeranteilen und akkumulierten sozialen Problemlagen bei großen Teilen der deutschen Bevölkerung,
- in dem Lüner Wohnquartier, welches an die Moschee angrenzt, in der Bausubstanz durch Ein- und kleinere Mehrfamilienhäuser geprägt ist und über einen relativ geringen Ausländeranteil verfügt.

In seiner schwachen Form erscheint dieses Motiv als eine unbestimmte, allgemeine *Angst vor Veränderung* einer als vertraut empfundenen Umgebung, der eigenen „Heimat". Letztlich könnte diese Angst auch durch andere Bauvorhaben ohne ethnisch-kulturellen Hintergrund ausgelöst werden; allerdings wird sie offensichtlich bei solchen Bauwerken wie Moscheen recht schnell und umfassender mobilisiert. In „mittleren" Ausprägungsformen des Motivs bezog sich die Befürchtung der „Türkisierung" bzw. „Orientalisierung" nicht nur auf den jeweiligen Bau mit den Symbolen einer fremden Religion an sich, sondern auch auf die angeblichen Folgewirkungen, die einem solchen Bau (Moschee, Minarett) unterstellt wurden: Er diene als Anziehungspunkt für Muslime aus der ganzen Region (Bobingen, Lünen, Gladbeck), werde in seiner unmittelbaren Umgebung als Kristallisationspunkt für ein Ghetto fungieren (Lünen), außerdem erfolge der Gebetsruf früher oder später vom Minarett aus mit seiner ebenfalls die Umgebung akustisch „verfremdenden" Art (Bobingen, Lünen). Dabei war dieses Motiv offensichtlich an Verlustängste gekoppelt: Das Wohngebiet (die Stadt) könne die bisherige Ruhe, seinen Charakter, seinen Status und seinen Ruf verlieren. In Duisburg wurde gegen die Einführung des Gebetsrufs damit argumentiert, dass er eine bereits bestehende Ghetto-Situation noch verschärfe. Auf der Sachebene wurden diese Argumentationen in den entsprechenden Kapiteln der Fallstudien kommentiert.

Bei stärkeren Ausprägungsformen dieses Motivs ist zusätzlich nicht nur eine unterschwellige, sondern eine offene Fremdenfeindlichkeit erkennbar, indem etwa türkische Bevölkerungsgruppen in hohem Maße diskriminiert, abqualifiziert und als unerwünscht erklärt wurden. Dies wurde insbesondere bei den Duisburger Diskussionen zum öffentlichen Gebetsruf deutlich.

Bei diesem Motivbereich wird ersichtlich, wie differenziert in ethischer Hinsicht seine schwächeren und stärkeren Ausprägungsformen zu bewerten sind: Diffusen Verlustängsten in Bezug auf die eigene Heimat (und damit persönliche Identität) an einem Ende der Skala, stehen am anderen Ende offen fremdenfeindliche Einstellungen gegenüber, die sich nahtlos in rechtsextreme Weltbilder einfügen lassen.

Eng verwandt mit diesen ethnisch-kulturellen Motiven ist die Reklamation von *Vorrechten*, die die „Alteingesessenen", die „Etablierten", gegenüber den „Außen-

seitern“ in der Prägung der Lebenswelt für sich beanspruchen (vgl. ELIAS/SCOTSON 1993).

(2) Neben den ethnisch-kulturellen Motiven speiste sich auf (christlich-)deutscher Seite das Konfliktpotential in hohem Maße aus islambezogenen Motiven, wobei der Islam häufig differenzlos als monolithische, totalitäre, und von einem Teil der Akteure auch als antichristliche Religion wahrgenommen wurde. Hingegen existierte bei diesen Akteuren kein Gespür für die innerislamische Vielfalt oder auch die Chancen, die sich durch eine (bauliche wie gesellschaftliche) Integration des Islams und der Muslime in Deutschland ergeben können. Entsprechende Motive und – auf der diskursiven Ebene: Argumente – waren in allen hier behandelten Konflikten erkennbar und wurden in den Fallstudien zu Bobingen, Lünen und Duisburg ausführlicher behandelt.

(3) Des Weiteren zeigte sich in der Ablehnung von Moschee und Gebetsruf die Artikulation von *raumbezogenen, nachbarschaftlichen Eigeninteressen*. Dabei konnten Nachbarn und Anwohner zum Beispiel Ruhestörungen durch den Moschee-Betrieb erwarten, wie sie prinzipiell auch bei anderen Bauvorhaben (Gewerbebetriebe, soziale Infrastruktureinrichtungen) auftreten können. *Städtebauliche* und damit ebenfalls raumbezogene Argumente konnten losgelöst von Eigeninteressen auch *sachlichen*, teils mehr, teils weniger plausiblen Erwägungen entspringen. Im Falle Bobingens und in geringerem Maße auch in Gladbeck wurde allerdings deutlich, dass eine städtebauliche Argumentation primär dazu dienen konnte, vorwiegend ethnisch-kulturelle und islambezogene Motive zu kaschieren und zu verschleiern, oder einen weitgehend ethnisch-kulturell und religionsbezogen motivierten Konflikt auf der städtebaulich-baurechtlichen Ebene auszutragen.

(4) Schließlich konnten auch sonstige, häufig eigennutzenorientierte Erwägungen in die Ablehnung von Moschee und Gebetsruf einfließen, etwa *wahlstrategische Überlegungen* bei politischen Parteien oder die *Anpassung* einzelner Personen an eine lokale politische oder soziale Kultur, die der Moschee und dem Gebetsruf ablehnend gegenüberstand.

Während sich bei manchen Akteuren ihre vermutlichen Motive und Argumentationen zumindest überwiegend *einem* der oben genannten Bereiche zuordnen lassen, schien bei anderen Akteuren eher ein diffuses Gemenge an Motiven vorzuherrschen, was sich auch auf der diskursiven Ebene bemerkbar machte. Selten stellte sich die Motivlage auf Seiten der Konfliktgegner so eindeutig dar wie bei dem Duisburger evangelischen Pfarrer Reuter, der aus einem fundamentalistisch zugespitzten Protestantismus heraus gegen die Glaubensäußerungen derer auftrat, die seiner Überzeugung nach einer irrigen, ab-göttischen und zudem antichristlichen Religion anhingen. Bei den meisten anderen Akteuren oder Akteursgruppen schienen hingegen, teils diffusere, teils expliziter erkennbare *Bündel von Motiven* gegen den

Moscheebau oder den Gebetsruf wirksam zu sein. Ein Großteil dieser Motive lässt sich den Kategorien der nachbarschaftlich-raumbezogenen Eigeninteressen, der islambezogenen sowie der ethnisch-kulturellen Motive zuordnen. Dabei sind diese Kategorien nicht in einem disjunkten Sinne zu verstehen, vielmehr gibt es zwischen ihnen deutliche Überlappungsbereiche. Erkennbar wird dies zum Beispiel an der geäußerten „Furcht" vor einer „Verfremdung" oder „Überfremdung" des Stadtviertels oder der Stadt durch Moschee/Minarett/Gebetsruf, worin raumbezogene und ethnisch-kulturelle Aspekte zusammentreffen. Zudem lässt sich in Bezug auf eine ganze Reihe von Gegnern aussagen, dass latent vorhandene ethnisch-kulturelle und islambezogene Vorbehalte erst durch die situative räumliche Betroffenheit, durch die Nähe zu einer Moschee aktiviert wurden und sich in Handlungen manifestierten.

Was die *muslimische Seite* betrifft, entsprang der Wunsch nach Errichtung einer repräsentativen Moschee in mehreren der hier untersuchten Fallbeispiele (Lauingen, Gladbeck, Lünen) der spezifischen Situation, dass das bisherige Vereinsgebäude in einem schlechten baulichen Zustand und damit sanierungsbedürftig war und/oder das bisherige Gebäude als nicht mehr angemessen und zweckmäßig empfunden wurde. Generell drückt sich in der Verabschiedung von baulichen und gesellschaftlichen Provisorien der Umstand aus, dass die (türkisch-)muslimischen Bevölkerungsgruppen seit den späten achtziger Jahren ihre Lebensperspektiven zunehmend in Deutschland und nicht mehr im Herkunftsland sahen. Zudem erfüllt ein Moscheebau bzw. der öffentliche Gebetsruf grundlegende Bedürfnisse von Muslimen nach religiöser und sozialer Identität. In den Fallstudien zeigte sich, dass Moschee-Konflikte auf muslimischer Seite auch den Charakter von Anerkennungskonflikten annehmen konnten, in denen muslimische Gruppen gesellschaftliche Gleichberechtigung, Repräsentation und Anerkennung forderten. Mochte dieser Wunsch nach Anerkennung zwar auch *ein* ursprüngliches Motiv für den Bau von Moscheen oder die Einführung des Ezan gewesen sein, so gewann er offensichtlich mit der Eskalation der Konflikte an Bedeutung: nämlich dann, wenn Teile der Mehrheitsgesellschaft den Muslimen die Erfüllung dieser elementaren Bedürfnisse vorenthalten wollten. Muslimischen Dachorganisationen kann man mit der Initiierung des Baus von repräsentativen Moscheen zudem auch strategische Motive unterstellen, etwa in der Konkurrenz zwischen den einzelnen islamischen Organisationen um Mitglieder und Zuspruch unter den Migranten.

Die untersuchten Konflikte um Gebetsruf und Moscheen lassen sich allerdings nicht auf solche Konfliktkonstellationen reduzieren, in denen sich (türkisch-)muslimische Migranten und (christlich-)deutsche Gegner konträr gegenüber standen. Wichtige Konfliktlinien verliefen vielfach *quer durch die Gesamtgesellschaft* bzw. die (deutsche) Mehrheitsgesellschaft und zum Teil auch durch die sie prägenden Institutionen und Organisationen, wie politische Parteien und die christlichen Kirchen. Dabei fanden sich auf Seiten der (deutschen) Mehrheitsgesellschaft in unterschiedlichem Maße parteiliche oder halbparteiliche Gruppierungen, Institutionen und Einzelakteure, die den Moscheebau oder den Gebetsruf

unterstützen oder wenigstens vermittelnd zwischen Gegnern und Befürwortern im Konflikt agieren wollten. Auf der diskursiven Ebene begründeten entsprechende Akteure ihre Haltung im Konflikt in der Regel mit der Bezugnahme auf spezifische Werte, wie die Beachtung verfassungsmäßiger Grundrechte von Muslimen, den Dialog und die gegenseitige Achtung der Religionsgemeinschaften und die Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen. Eine ganze Reihe von Akteuren hat in den untersuchten Konflikten eine solche Wert- und/oder Verständigungsorientierung[1] m. E. durchaus authentisch vertreten. Mit eigennutzenorientierten Theorieansätzen sind entsprechende Handlungsmuster letztlich nicht zu erfassen, wenn auch teilweise zu den wertorientierten Motiven eigennutzenorientierte Motive oder die persönliche Anpassung an Rollenerwartungen als Motivation hinzugetreten sein dürften.

Greift das Desintegrationstheorem? Die Trägergruppen der Proteste

Im theoretischen Grundlagenteil (Kap. 6.4.4) und in der Fallstudie Duisburg (Kap. 11.3.3) wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern desintegrations- bzw. deprivationstheoretische Konzepte zur Erklärung moscheebezogener Konflikte herangezogen werden können. Eine adäquate Antwort auf diese Frage erfordert vor allem einen Blick auf die Trägergruppen der Proteste und die Moschee-Gegner, sowie auf die vermutlichen Motive, die sie zu ihrer Haltung veranlassten. Vor einer Beantwortung dieser Frage gilt es allerdings zu klären, wie weit oder eng man den Begriff der (antizipierten) Desintegrationserfahrung fassen will. In ausnahmslos allen Fallstudien war die Besorgnis vor einer *Veränderung* des Stadtteils oder der Stadt durch Moschee oder Gebetsruf spürbar, die man auch als Furcht vor bzw. als Ablehnung einer „Türkisierung“ oder „Orientalisierung“ der eigenen Lebenswelt auffassen kann. Eine solche befürchtete „Verfremdung“ der eigenen Lebenswelt kann man als eine antizipierte Desintegrationserfahrung interpretieren, und *in diesem Sinne* wären auf den ersten Blick desintegrationstheoretische Ansätze in hohem Maße geeignet, das Konfliktpotential auf deutscher Seite in moscheebezogenen Konflikten zu erklären. Aber letztlich wären damit Furcht vor Verfremdung der Lebenswelt und Fremdenfeindlichkeit nicht eine *Folge*, sondern eine spezielle *Form* oder ein Ausdruck einer (antizipierten) Desintegrationserfahrung. In diesem Falle lassen sich also desintegrationstheoretische Ansätze zur ursächlichen Erklärung von Ressentiments gegenüber Fremden/m kaum heranziehen.

Deutliche Hinweise darauf, dass reale oder antizipierte Desintegrationserfahrungen in gesellschaftlichen Bereichen (wie Arbeitslosigkeit, sozialer Abstieg) zur Verschärfung moscheebezogener Konflikte geführt haben, ließen sich in Bezug auf einen *Teil* der Protestgruppen in Duisburg finden (vgl. Kap. 11.3.3) und möglicherweise im Gladbecker Arbeiterstadtteil Butendorf. Ansonsten erscheinen

1 Vgl. hierzu Kap. 6.1.3.

2 Für eine ausführliche Analyse vermutlicher Motive der entsprechenden Gruppen vergleiche die Kapitel 10.2.7, 10.3 (Lünen), sowie 11.2.5 und 11.3.3 (Duisburg).

desintegrationstheoretische Ansätze keine hohe Erklärungskraft in Bezug auf die hier untersuchten Konflikte um Moscheen zu haben. Auch die Tatsache, dass Teile der Protestgruppen sich aus der Bevölkerungsgruppe der Senioren rekrutierten, welche *im Arbeitsprozess* nicht mehr integriert waren, spricht m. E. kaum für die Anwendbarkeit des Desintegrationstheorems.[2] Dieses Ergebnis gilt für die hier untersuchten Fallbeispiele und lässt sich vermutlich auf eine ganze Reihe weiterer Konflikte um Moscheen mit ähnlichen Konfliktformationen übertragen. Davon zu unterscheiden sind jene Fälle, in denen – wie in Deutschland mehrfach bereits geschehen – physisch-materielle Gewalt gegenüber Moscheebauten ausgeübt wurde[3] oder rechtsnationale und rechtsextreme Parteien gegen die Errichtung von Moscheen aufmarschierten.[4] Möglicherweise haben in diesen Fällen desintegrationstheoretische Ansätze eine höhere Erklärungskraft.

Vielmehr zeigte sich in den Fallstudien, dass auf (christlich-)deutscher Seite religionsbezogene, ethnisch-kulturelle und raumbezogene Aspekte und Motive für das Entstehen eines Konfliktpotentials verantwortlich waren, wobei unter letztere sowohl nachbarschaftliche Eigeninteressen, als auch städtebauliche Einwände fallen konnten. Zugleich wurde in den Fallbeispielen deutlich, dass die auf der diskursiven Ebene genannten Argumente nicht immer mit den vermutlichen Motiven der Akteure übereinstimmen mussten. Auffällig war, wie sehr sich die einzelnen Argumentationen – sowohl auf Seiten der Befürworter, als auch vor allem auf Seiten der Gegner – in den Fallstudien glichen. Dies lässt darauf schließen, dass in den Fallstudien gesamtgesellschaftliche Diskurse rezipiert und auf die örtlichen Verhältnisse „heruntergebrochen" wurden.[5] Als vermittelnde Instanzen dieser Diskurse dienten neben den Medien, den Kirchen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen auf Seiten der Gegner auch die Publikationen der religiös-fundamentalistischen „Christlichen Mitte".

Die Fallbeispiele legen den Schluss nahe, dass unter den erklärten und aktiven Gegnern von Moscheebauten *ältere Bevölkerungsgruppen überrepräsentiert* waren. Diese Beobachtung deckt sich mit den Ergebnissen quantitativer Studien zu Fremdenfeindlichkeit in Deutschland, denen zufolge Fremdenfeindlichkeit bei

3 So schlugen im thüringischen Gera im Juni 2000 vier junge Männer, die der rechtsextremistischen Szene zuzuordnen sind, eine große Scheibe in einer örtlichen Moschee ein. Der 18-jährige Hauptbeschuldigte ist einem Bericht der Berliner „taz" zufolge eine Führungsfigur der NPD-nahen „Kameradschaft Gera" (taz, 29.6.2000: „Anschlag auf Moschee"). – Auf eine im Bau befindliche Moschee in Elsdorf-Esch (Erftkreis) wurde am Osterwochenende 2001 ein Brandanschlag verübt. Nachbarn löschten die Flammen, bevor ein größerer Schaden entstehen konnte (vgl. Taz, 17.4.2001: „Gefährliches Pflaster").

4 Die NPD demonstrierte im Juli 1994 gegen den Bau der Kuppelmoschee mit Minarett des VIKZ im unterfränkischen Karlstadt. An der NPD-Demonstration haben sich 25 Demonstranten, bei einer Gegendemonstration 100 Personen beteiligt (vgl. taz, 1.8.1994: „Polizei zensiert Presse", sowie einen Artikel in der „Zeit" zu einem Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs, der die Demonstration mit einer umstrittenen Urteilsbegründung genehmigte: Die Zeit, Nr. 37/1994: „Infames Urteil").

5 So kann man feststellen, dass die Diskurse eine endliche Zahl an Aussagen enthalten, vgl. dazu auch JÄGER 1993, S. 201-203.

älteren Jahrgängen im allgemeinen ausgeprägter als bei jüngeren Bevölkerungsgruppen ist (vgl. AHLHEIM/HEGER 1999, S. 33f.).

Unbeschadet der inhaltlich-thematischen Differenzierung moscheebezogener Konflikte in raumbezogene, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Konfliktaspekte lassen sich diese partial auch als Anerkennungskonflikte, Dominanzkonflikte, Gruppen-Rangordnungskonflikte, und vor allem als Identitätskonflikte – auf beiden Seiten – begreifen. Teilweise sind sie auch als simple Interessenskonflikte aufzufassen.

In einem gewissen Sinne kann man lokale moscheebezogene Konflikte interpretieren als *Symptomkonflikte* eines umfassenderen gesellschaftlichen Konflikts um die gesamtgesellschaftliche Anerkennung der muslimischen Minderheit bzw. allgemein von Migranten. Dieser gesamtgesellschaftliche Konflikt wurde akut, als sich Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre eine hohe Bleibeorientierung der Arbeitsmigranten und ihrer Nachkommen in der Bundesrepublik nicht nur real durchsetzte, sondern sich diese von den Betroffenen auch subjektiv eingestanden wurde. Zugleich zeigte sich – auch in den moscheebezogenen Konflikten, aber auch in anderen Konfliktfeldern des Gesamtkonflikts (Einführen des islamischen Religionsunterricht, Tragen des Kopftuchs im Beruf etc.) – dass der Verfassungsanspruch auf Religionsfreiheit oder allgemein auf freie Entfaltung der Persönlichkeit gegenüber Migranten nicht immer als eine Selbstverständlichkeit eingelöst wurde und wird.

Eine *strukturelle Ursache* für die Eskalation moscheebezogener Konflikte lässt sich vor allem in dem *fehlenden kommunalen Wahlrecht* für solche Ausländer erkennen, die möglicherweise schon Jahrzehnte in Deutschland wohnen, aber als Nicht-EU-Bürger über kein kommunales Wahlrecht verfügen. Für politische Parteien sind diese damit nicht als Subjekte, allenfalls als zu thematisierende „Objekte" Bestandteil ihres wahlstrategischen Kalküls. In diesem Sinne formulierte der Duisburger Sozialdezernent Gerd Bildau im Interview (September 1999) in Bezug auf den Ezan-Konflikt: „Meine These ist ja: Wenn Türken wählen dürften, dann wäre es zu diesem Konflikt nie gekommen." Gerade in diesem Punkt wird eine strukturelle Asymmetrie, die sich in moscheebezogenen Konflikten auswirken kann, erkennbar.

Was den Verlauf moscheebezogener Konflikte betrifft, so wurde in den Fallbeispielen die Bedeutung der lokalen gesellschaftlichen und politischen Kultur, wie sie von Schlüsselakteuren in Politik und Gesellschaft einschließlich der Kirchen geprägt wurde, besonders deutlich. Die Differenzen, die diesbezüglich zwischen den einzelnen Städten herrschten, waren für die unterschiedlichen Verlaufsformen, Konfliktintensitäten und Eskalationsgrade der Konflikte in hohem Maße verantwortlich (vgl. die Übersicht in Tab. 12-1). Die Zuordnung einer Akteursgruppe zu den verschiedenen *Graden* der Zustimmung oder Ablehnung in der Übersicht beruht auf einer Wertung des Autors und ist naturgemäß in einigen Fällen etwas willkürlich. Selbstverständlich geht mit einer solchen tabellarischen Übersicht ein erhebliches Maß an Reduktion von Wirklichkeit einher. Trotzdem

	Parteien, Stadtrat	städtische Verwaltung	Kirchen	Bürger-gruppen	Folge im Konflikt
Gladbeck I (bis 1994)	–	(+) bis o	++/o/(–)	(keine)	Verzögerung des Baus
Gladbeck II (ab 1995)	+	+	++/o	(–)	zügige Genehmigung
Lauingen	+/(–)	++	+	(keine)	zügige Genehmigung
Bobingen (1992-96)	–	–	+/(+)/o/–	(keine)	Verzögerung/ Verhinderung
Lünen	+/–	+	(+)/o	–	Genehmigung trotz Protesten
Duisburg	+/o/–	+ bis o	+/o/–/––	––	Konfliktregelung, kein verstärkter Gebetsruf

Tab. 12-1: Lokale politische Kultur in moscheebezogenen Konflikten - schematische Übersicht
++, +, (+): zustimmend zum Moscheebau/Gebetsruf
o: indifferent oder vermittelnde Position
––, –, (–): ablehnend
/: Bruchlinie innerhalb der Akteursgruppe

können solche hochaggregierten Übersichten zur Einordnung von Konflikten durchaus nützlich sein.

Moscheebezogene Konflikte ereignen sich in der Regel um die Errichtung *repräsentativer* Moscheen mit islamischen architektonischen Elementen (v. a. einem Minarett). Gelegentlich konnten sich auch um Laden- oder Hinterhofmoscheen Konflikte ethnisch-kulturellen Charakters entzünden, wie etwa die Beispiele eines mehrjährigen Konflikts um eine Moschee in der Stuttgarter Neckarvorstadt (vgl. SCHAUEN 1993) oder die Auseinandersetzungen um eine marokkanische Kellermoschee in Dietzenbach zeigen (BÜCHNER 1998). Offensichtlich haben aber die sichtbaren islamischen Architekturelemente eine hohe symbolische Bedeutung nicht nur für Befürworter, sondern auch für viele Gegner einer Moschee. Zugleich bietet das institutionalisierte Genehmigungsverfahren und die einhergehende Presseberichterstattung, die bei sichtbaren Moscheen erfahrungsgemäß umfangreicher ausfällt, auch potentiellen Gegnern einen Rahmen und den Anstoß, sich zu artikulieren und zu organisieren. Das hohe Konfliktpotential eines *lautsprecherverstärkten Gebetsrufs* wurde in der Fallstudie zum Duisburger Ezan-Konflikt, aber auch in den anderen Fallbeispielen um die Errichtung von Moscheen deutlich. Auch in diesen Fällen wurde die Möglichkeit eines öffentlichen Gebetsrufs vom Minarett der jeweiligen Moschee fast ausschließlich unter pejorativen Vorzeichen diskutiert, was auf die hohe emotionale Wirkung eines auditiven, in der Umgebung

hörbaren Symbols einer fremden Religion schließen lässt. Mehrmals wurden Konflikte um den Bau von Moscheen dadurch entschärft, dass von muslimischer Seite auf den öffentlichen Gebetsruf verzichtet wurde.

Konflikte um Moscheebauten und den Gebetsruf können zumindest teilweise auch *konstruktive Folgen* nach sich ziehen und sind damit teilweise auch gesellschaftlich funktional. Die teilweise (!) konstruktiven Konfliktfolgen wurden zum Beispiel in Duisburg darin deutlich, dass infolge des Konflikts eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen muslimischen Organisationen, staatlichen und kirchlichen Stellen einsetzte. Trotzdem wurden die Konflikte, wie sich auch in Interviews herausstellte, von muslimischen Gesprächspartnern vielfach als destruktiv und im Sinne einer persönlichen Enttäuschung erlebt. Lokale Konflikte um Moscheen haben aber nicht nur potentiell lokal, sondern auch potentiell gesamtgesellschaftlich eine funktionale Wirkung, indem sie die Aufmerksamkeit auf die nur in Ansätzen vollzogene Integration islamischer Bevölkerungsgruppen in Deutschland lenken und das Problembewusstsein hierfür schärfen.

2 „Gesellschaft, Konflikt und Raum“ – Ausgewählte sozialgeographische Ergebnisse

Bevor abschließend auf die Fragen der gesellschaftlich integrierenden Wirkung von Moscheen und der konstruktiven Bearbeitung moscheebezogener Konflikte eingegangen wird, sollen im folgenden aus einer *sozialgeographischen Perspektive* heraus *ausgewählte räumliche Aspekte und Faktoren* der untersuchten Konflikte zusammenfassend dargestellt werden. Bestimmte Aspekte, die bereits erläutert wurden, werden im folgenden ausgespart. Dazu zählen sozialräumliche Polarisierungen als Mitursachen ethnischer Konflikte, kulturräumliche Diskurse oder auch die städtebauliche Frage der Standortwahl für Moscheebauten.

Räumliche Nähe als konfliktverschärfender und konfliktbedingender Faktor

Insbesondere in den Fallstudien zu Lünen und Duisburg wurde deutlich, wie räumliche Nähe, räumliche Betroffenheit durch ein Vorhaben als ein konfliktverschärfender bzw. konfliktbedingender Faktor wirken kann. Dies war etwa bei der Lüner Bürgerinitiative gegen den Moscheebau beobachtbar.

Mit Bezugnahme auf handlungstheoretische Überlegungen lässt sich dies zu großen Teilen so erklären, dass Handeln – und damit auch Konflikthandeln – immer in konkreten *Situationen* erfolgt, auf die das Handeln jeweils eine adäquate Antwort geben soll. Der Bau einer Moschee in der Nachbarschaft oder der Bau eines

6 Wiederholend: In Lünen wurden Bewohner im näheren und weiteren Umkreis der bestehenden Moschee über einen längeren Zeitraum für die Auseinandersetzung mit dem Thema Islam (allerdings vorwiegend unter negativen Vorzeichen) sensibilisiert. In Duisburg-Laar war der Zufall räumlicher

anderen „ungewöhnlichen“ Objekts oder der Gebetsruf im Wohnquartier bewirkt eine subjektive Betroffenheit der Anwohner und erhöht die Bereitschaft, latent vorhandene Orientierungen zu aktualisieren und in Handlungen umzusetzen.[6] Auch potentielle *Befürworter* von Moscheebauten erleben sich dann situativ gefordert, wenn in ihrem Wohnquartier, ihrer Stadt oder Region eine Moschee errichtet werden soll und bringen sich dann dementsprechend in die örtlichen Diskussionsprozesse ein. Daran wird deutlich: *Wie* die räumliche Nähe sich im Konflikt auswirkt, ist aus der Topographie alleine nicht ableitbar. Der Faktor „räumliche Nähe“ kann, je nach Disposition der Akteure und ihrer Perzeptionen der jeweils Anderen, destruktive Konflikte oder, am anderen Ende der Skala, eine konstruktive Kooperation nach sich ziehen. Allerdings zeigt sich an diesen Beispielen die Bedeutung der Struktur des (physisch-materiellen) Raumes für die Strukturierung gesellschaftlicher Prozesse und Konflikte.

Räumliche Nähe als argumentative Ressource

Darüber hinaus erscheint räumliche Nähe oder eine wie auch immer geartete räumliche „Zuständigkeit“ als eine mögliche, aktivierbare *Handlungsressource* in Konflikten. So konnte Pfarrer Reuter im Duisburger Konflikt nicht nur seine Amtsautorität als evangelischer Pfarrer und ausgebildeter Theologe in Wert setzen, sondern darüber hinaus als *der* evangelische Pfarrer im Stadtteil Laar, in dessen Gemeindegebiet sich eine antragstellende Moschee befand. Die *formale räumliche Zuständigkeit* verlieh seiner veröffentlichten Meinung gegenüber den Stellungnahmen anderer, dem Gebetsruf positiv eingestellter Duisburger Theologen zunächst ein erhöhtes Gewicht. Ergänzend konnte Reuter eine *räumliche Nähe zu* (und damit Vertrautheit mit) *den Problemen* interkulturellen Zusammenlebens bzw. denen der deutschen Bevölkerung geltend machen; zumindest dann, wenn er gelegentlich seine streng theologische Argumentationsweise verließ und stattdessen ethnisch-kulturell gegen den Gebetsruf argumentierte. Räumliche „Ferne“ zu den Problemen – also das Wohnen in einem Stadtteil mit relativ niedrigem Ausländeranteil – wurde hingegen stellenweise in Duisburg als disqualifizierend in der Auseinandersetzung gewertet, wobei den Betreffenden unterstellt wurde, nicht „mitreden“ zu können.[7]

Des Weiteren kann räumliche Nähe oder benachbarte Lage eine *Handlungs*ressource in Konflikten darstellen, wenn sie zum Beispiel Angrenzern Klagemöglichkeiten gegen ein nicht gewünschtes Bauvorhaben eröffnet.

Nähe zwischen einem antragstellenden Moscheeverein und einem christlich-fundamentalistischen evangelischen Pfarrer in hohem Maße bedeutsam für die Eskalation des Konflikts. In, allerdings sehr viel kleinerem Maße spielte auch die unmittelbare Nachbarschaft zwischen der Moschee und der katholischen Pfarrkirche in Laar eine Rolle.

7 In diesem Sinne äußerte sich ein kirchlicher Akteur im Interview, der in der Duisburger Innenstadt wohnte.

Gesamtstädtische versus Stadtteil-Ebene

Insbesondere in der Duisburger Fallstudie wurde deutlich, dass zwischen den Akteuren auf der gesamtstädtischen und auf der Stadtteil-Ebene bevorzugt *Bruchlinien* im Konflikt verlaufen konnten: Der Konflikt wurde tendenziell von Akteuren der gesamtstädtischen und der Stadtteilebene anders bewertet; insbesondere wurden andere Positionen im Hinblick auf die Frage nach der Durchführung des Gebetsrufs eingenommen. Diese quer durch die einzelnen Organisationen verlaufende Bruchlinie war insbesondere bei der SPD deutlich erkennbar, teilweise auch bei den Kirchen[8] und den islamischen Organisationen (örtliche Moscheevereine vs. gesamtstädtischer Ausländerbeirat und gesamtstädtische Verbandsvertreter). Hier spiegeln sich unterschiedliche Soziokulturen bzw. politisch-gesellschaftliche Kulturen auf beiden Ebenen wider. Auch der Einfluss unterschiedlicher Stadt*größen* (Kleinstädte, Mittelstädte, Großstädte) auf die institutionellen Rahmenbedingungen eines Konflikts wird im Vergleich der Fallbeispiele erkennbar, ohne dass durch die Stadtgröße der Konfliktverlauf oder die Konfliktregelung an sich determiniert gewesen wäre.

Die Bedeutung regionaler Informationsflüsse

Bei der Untersuchung der moscheebezogenen Konflikte im Ruhrgebiet wurde immer wieder deutlich, wie sich die Akteure in ihren Handlungen und Argumentationen auf Moscheen oder die mit ihnen verknüpften Konflikte in anderen Ruhrgebietsstädten bezogen. Dies konnte sich darin äußern, dass Akteure, vermittelt durch die regionalen Medien, eine globale, ungefähre Kenntnis über die Ereignisse in den anderen Städten hatten und sich auf diese argumentativ bezogen. Nicht selten bestanden auch zumindest sporadische *face-to-face*-Kontakte zu Akteuren, Personen und Institutionen in den anderen Städten, und über diese Kontakte sind spezifische, für die jeweiligen Konflikte auch handlungsrelevante Informationen geflossen. Dabei blieben die Akteursgruppen in der Regel „unter sich“: Moscheevereine bezogen ihre Informationen von anderen Moscheevereinen, Bürgerinitiativen von Bürgerinitiativen, Stadtverwaltungen von Stadtverwaltungen, kirchliche Mitarbeiter von anderen kirchlichen Mitarbeitern. Nur ausnahmsweise gab es „Überkreuz-Kontakte“ zwischen verschiedenen Akteursgruppen.[9] Die Bezugnahme auf Konflikte und Moscheen außerhalb des Ruhrgebiets war hingegen deutlich geringer als zu solchen innerhalb des „Reviers“.

Einige Beispiele für regionale Informationsflüsse:

- Der *Lüner* Moscheeverein erhielt zahlreiche Informationen zum Moscheebau und den Umgang im Konflikt von der *Gladbecker* Moscheegemeinde: „Gladbeck war

8 Dabei gilt es allerdings zu bedenken, dass neben den beiden den Gebetsruf ablehnenden Pfarrern in Laar in anderen Stadtteilen des Duisburger Nordens (mit zum Teil höherem Ausländeranteil) auch eine ganze Reihe von kirchlichen Mitarbeitern und Pfarrern das Gebetsruf-Anliegen der Muslime unterstützte.

9 Als einen solchen Überkreuz-Kontakt kann man werten, dass in Gladbeck auf Initiative der evangelischen *Kirche* der Marler *Stadtentwicklungsplaner* zu einem Referat eingeladen wurde.

unser Vorbild. Da hatten wir unsere ganzen Informationen hergeholt.“[10] Der Moscheebau in *Marl* hatte im übrigen für *Gladbeck*, wie für andere, hier nicht behandelte Städte im Ruhrgebiet und darüber hinaus eine Vorbildfunktion.
Der Moscheeverein des ATİB-Verbandes in *Duisburg-Marxloh*, der in Duisburg den ersten Antrag auf Genehmigung des Gebetsrufs stellte, hatte zuvor Informationen von einem *Dortmunder* ATİB-Verein erhalten, der den öffentlichen Gebetsruf seit 1993 ausübt.

- Die *Lüner* Bürgerinitiative gegen den Moscheebau bezog Informationsmaterialien von der *Duisburger* Initiative gegen den Gebetsruf. Im Gegenzug hatte die Bürgerinitiative gegen den Moscheebau in Duisburg-*Hüttenheim* sich nicht nur erkennbar bei der gesamtstädtischen Initiative gegen den Gebetsruf informiert, sondern auch über den Lüner Konflikt.[11] *Gladbeck* hingegen blieb m. E. für die Initiativen ein „blinder Fleck“, nicht nur deshalb, weil die positiven städtischen Erfahrungen mit der Moschee in Gladbeck kaum in ihr Konzept gepasst hätten, sondern vermutlich auch, weil es in Gladbeck keine echte Bürgerinitiative gegen den Moscheebau gegeben hatte.
- Die *Dortmunder* Stadtverwaltung wollte, nachdem auch infolge einer medial vermittelten Sogwirkung des Duisburger Konflikts sich in Dortmund die Diskussion um den Gebetsruf 1997 entzündet hatte, zu ähnlichen Regelungsverfahren greifen, wie sie die *Duisburger* Verwaltung ursprünglich im Herbst 1996 zur Konfliktbegrenzung vorgesehen hatte.

Hingegen erscheint der regionale Zusammenhang zwischen den beiden schwäbischen Kleinstädten Lauingen und Bobingen eher von außen, durch die überregionalen Medien konstruiert, indem in den Medien die beiden „Schwabenstädte“ und der jeweils andere Umgang mit der Moschee miteinander verglichen wurden. Aber auch zwischen diesen beiden Städten und Konflikten gab es, insbesondere ab 1996, einige direkte Kontakte und Bezugnahmen zwischen verschiedenen Akteuren.

10 Interview mit einem Vertreter des Lüner Moscheevereins, August 1999 (handschriftliches Protokoll).

11 Vgl. WAZ Duisburg, 30.3.1999: „29 Fragen zum Bau der Moschee in Hüttenheim“. – Zugleich wird aber deutlich, dass die Kenntnisse der Hüttenheimer Initiative über den Lünen Konflikt eher vage blieben: Es gab zum Beispiel, anders als in den „Fragen“ der Initiative formuliert, kein gerichtliches Urteil, sondern einen Vergleich zum Lüner Moscheebau.

13 Die Bedeutung repräsentativer Moscheebauten in Stadtgesellschaften

Wie insbesondere die beiden Fallbeispiele Lauingen und Gladbeck gezeigt haben, können repräsentative Moscheebauten in hohem Maße eine integrative Funktion für die muslimische Bevölkerung ausüben. Zusammenfassend sollen die Gründe und Umstände genannt werden, die zu dieser integrierenden Funktion beigetragen haben und beitragen:

- Die sichtbare Moschee unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von der Laden- und Hinterhofmoschee. Sowohl für muslimische, als auch für nicht-muslimische Bevölkerungsgruppen ist sie eindeutig als islamischer Sakralbau identifizierbar; ihre Identität ist nicht verhüllt. Wer sie besucht, ob muslimisch oder nicht-muslimisch, sieht, wohin er sich begibt. Gläubige Muslime können sich erstmals auch im Stadtbild symbolisch repräsentiert erleben. Somit drückt der sichtbare Moscheebau auch eine gesellschaftliche Anerkennung und Akzeptanz des islamischen Glaubens aus.
- Durch die im Vergleich zu den Laden- und Hinterhofmoscheen bewusstere Raumkonzeption und das größere Raumangebot bietet die repräsentative Moschee erst das Potential, für unterschiedliche muslimische Bevölkerungsgruppen und Gemeindemitglieder ein soziales und kulturelles Zentrum darzustellen. Diese Art von Moschee bietet sich als sozialer und kultureller Ort *für alle* interessierten örtlichen muslimischen Bevölkerungsgruppen an, also Frauen, Männer, Seniorinnen und Senioren, Jugendliche und Kinder, und eben nicht nur – wie so oft – ausschließlich für die männlichen Senioren.
- Auch für christlich-muslimische oder muslimisch-säkulare Begegnungen, für Einladungen der Moscheegemeinde und den Empfang von Besuchergruppen bietet die sichtbare, repräsentative Moschee einen sehr viel geeigneteren Rahmen als die Laden- und Hinterhofmoschee. Dies wird exemplarisch noch einmal an einer Passage aus einem Interview mit dem Gladbecker Bürgermeister Schwerhoff deutlich, der darin die Situation der alten Hinterhofmoschee in Gladbeck-Butendorf beschrieb:

  „Dazu kommt, dass die gesamte Gebäudestruktur [der alten Moschee] für eine größere Versammlungsstätte nicht geeignet war. Es spielte sich in Untergeschossen, Obergeschossen, in Nebenräumen und in einem Hinterhof ab, so muss man das eigentlich nennen. Das Ganze machte von der Straße aus überhaupt keinen einladenden Eindruck. Und eher war es geeignet, ja, Misstrauen eigentlich zu säen, weil es sich abspielte in einem Milieu, auch in einem Gebäudemilieu, das eher versteckt lag, nicht einsichtig war, und so ein bisschen so Unbehagen da auslöste bei Außenstehenden, nach dem Motto: ‚Was spielt sich denn da wohl ab, hinter den Mauern dieses ganzen Komplexes?' – Es war auch von der ganzen Gebäudestruktur von der Substanz her abweisend, und deshalb eigentlich nach meinem Eindruck in keiner Weise geeignet, hier als eine (..) Religionsstätte oder als ein Gebethaus akzeptiert..., Akzeptanz zu bekommen" (Interview E. Schwerhoff, August 1999).

Hingegen hat sich die neue Gladbecker Moschee in einer ganzen Reihe von Veranstaltungen als Ort der Begegnung bereits bewährt.

- Bereits die *Abstimmungsprozesse* in der Planungs- und in der Bauphase machen es erforderlich, dass sich die Moscheevereine mit Institutionen der Gesamtgesellschaft auseinandersetzen. In einem gewissen Umfang vollzieht sich damit durch den Bau eine bis dahin vielleicht nicht dagewesene (System-)Integration des Moscheevereins und der ihm zugehörigen Muslime in die städtische Gesellschaft. In welchem Maße eine solche Zusammenarbeit stattfindet, hängt selbstverständlich von der Bereitschaft aller Seiten ab (Moscheevereine, städtische Verwaltung, aber auch politische Parteien und gegebenenfalls Kirchen). Paradoxerweise kann gerade die potentielle Konflikthaftigkeit des Projekts, je nach lokaler politischer Kultur, eine verstärkte Zusammenarbeit nach sich ziehen. An diesem Punkt wird noch einmal deutlich, dass Konflikte um Moscheebauten durchaus gesellschaftlich funktional sein können.
- Schon der Bauprozess erscheint als ein *Medium*, das erstmals in größerem Umfang eine *Kommunikation* zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft initiiert. Eine Kommunikation, nicht nur zwischen Personen, sondern auch zwischen Bevölkerungsgruppen, braucht ein *gegenständliches Thema*, was durch den Moscheebau und den vorbereitenden Bauprozess in hohem Maße gegeben ist. Die fertiggestellte Moschee gibt Personen und Gruppen der Mehrheitsgesellschaft (zum Beispiel kirchlichen oder Volkshochschul-Gruppen, Parteiorganisationen) einen Anlass, auf die muslimische Bevölkerungsgruppe zuzugehen und sich über den Bau hinaus auch für die Menschen selbst und deren Religion zu interessieren. Auch die muslimischen Vereine vor Ort und ihre Mitglieder haben ebenfalls mit dem Moscheebau ein (potentiell positiv besetzbares) Thema, mit dem sie an die Mehrheitsgesellschaft herantreten können. Unabhängig von möglichen Konflikten steht diese Kommunikation über den Sakralbau prinzipiell zunächst unter positiven Vorzeichen, während ansonsten häufig unter negativen Gesichtspunkten über den Islam kommuniziert wird. Zeitungen können über die Fortschritte beim Bau und seine künstlerische Ausgestaltung berichten.
- Es sei angemerkt, dass eine Moschee möglicherweise auch zu einer verstärkten gesellschaftlichen Reintegration *deutscher*, nicht-muslimischer Nachbarn beitragen kann, wenn die Moscheegemeinde diese zu Feiern etc. einlädt und diese Einladungen von deutscher Seite auch angenommen werden.

Im Idealfall erreicht ein repräsentativer Moscheebau bei Muslimen zweierlei: eine Selbstvergewisserung und Stärkung der eigenen muslimischen Identität *und zugleich* eine Einbindung der Muslime in die städtische Gesamtgesellschaft mit ihrer idealiter offenen, demokratischen und pluralen Kultur. Ein solcher Prozess wird dabei weder die Moscheevereine und ihre Dachverbände, noch die städtische Gesellschaft unverändert lassen.

Mit dieser Beschreibung wurde zugegebenermaßen ein Idealtyp skizziert, der in der Realität vielleicht nur bedingt auftreten vermag. Manche Moscheen und Islamische Zentren haben überhaupt nichts mit diesem Idealtyp gemeinsam, wie umge-

kehrt sich manche Stadtgesellschaft alles andere als offen und reflexiv präsentieren vermag. Auch können verschiedene hoffnungsvollen Konzeptionen einer „offenen Moschee“ unter Umständen – zumindest teilweise und vorläufig – scheitern.[1] Hier gilt, dass das jeweilige Gebäude lediglich bestimmte Rahmenbedingungen setzt und damit Öffnungsprozesse erleichtern oder erschweren kann. Die Öffnungsprozesse selbst werden hingegen von Menschen gestaltet. Andererseits gibt es eine ganze Reihe von Moscheen, die zumindest in Teilen und in unterschiedlichen Graden dem obigen skizzierten Idealtyp durchaus nahe kommen – etwa die Moscheen in Lauingen, Gladbeck oder auch in Pforzheim.

14 Moscheekonflikte – Konfliktpräventive und -kurative Maßnahmen

Die bisherigen Rekonstruktionen in den Fallstudien und die analytischen Kapitel verfolgten das primäre Ziel, Moscheekonflikte in ihren verschiedenen inhaltlichen Aspekten und Ebenen, ihren je aktuellen und ihren strukturellen Ursachen besser verstehen zu können. Eine solche bessere Kenntnis wird per se für eine konstruktive Konfliktbearbeitung ähnlich gelagerter Konfliktfälle nützlich sein. Sie macht mit möglichen sachlichen Problemen sowie potentiellen Handlungsstrategien und Argumentationen von Befürwortern wie Gegnern vertraut. Obwohl zwischen den Fallstudien große Unterschiede in den sozialstrukturellen Rahmenbedingungen und in den Konfliktverläufen herrschten, ließen sich sowohl in Bezug auf die „sachlichen“ Probleme als auch in Bezug auf die vor Ort auftretenden Diskurse/ Argumentationsstränge große Ähnlichkeiten feststellen, so dass damit zu rechnen ist, dass auch Übertragungen auf laufende und zukünftige Konfliktfälle in sinnvoller Weise möglich sind. Die bessere „Kenntnis“, das tiefere Verstehen, kann sich dabei idealerweise auf folgende Bereiche beziehen:
(1) die islamischen Organisationen und die spezifische Situation von Muslimen in Deutschland,
(2) den Islam wie das Christentum als komplexe, in sich differenzierte religiöse Systeme und Lebenswirklichkeiten,
(3) die Wahrnehmung des Islam und (türkisch-)muslimischer Bevölkerungsgruppen durch Deutsche bzw. die Mehrheitsgesellschaft und die dadurch bedingten Argumentationsmuster,
(4) die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft und des Christentums durch Muslime,

[1] Vgl. einen Bericht über die Mannheimer Moschee in Der Spiegel 17/1998: „Mit den Wölfen heulen“.

(4) die rechtlichen Rahmenbedingungen und städtebaulichen Aspekte in entsprechenden Konflikten,
(5) die Verschränkung raumbezogener, ethnisch-kultureller und religionsbezogener Aspekte auf der Ebene der Diskurse, der Motive/Motivationen und auf der Ebene der Konfliktbearbeitung,
(6) mögliche Verläufe und Eskalationsweisen entsprechender Konflikte,
(7) Möglichkeiten einer konstruktiven Konfliktbearbeitung.

Im folgenden werden einige „Handlungsempfehlungen" oder Hinweise für ein konstruktives Handeln in Konflikten um Moscheen gegeben. Diese können sich teils an die lokalen Akteure (Moscheevereine, politische Parteien auf der lokalen Ebene, Stadtverwaltungen, Kirchen), teils an überregionale Akteure (Moscheedachverbände, politische Parteien und Kirchen auf der Länder- bzw. Bundesebene) richten. Ergänzend wird auf die grundsätzlicheren Ausführungen zu Formen der Konfliktregelung in Kap. 6.2 verwiesen.

Generell lassen sich zwei prinzipiell verschiedene Arten konstruktiver Konfliktbearbeitung unterscheiden:
(1) Maßnahmen, die *langfristig konfliktpräventiv* bzw. langfristig *konfliktkurativ* wirken
(2) Maßnahmen, die *kurzfristig* in einem akuten Konflikt *deeskalierend* wirken sollen.

Im folgenden soll zunächst auf die langfristig konfliktpräventiven und –kurativen Maßnahmen eingegangen werden. Diese berühren vor allem die Ebenen der Perzeptionen, Wahrnehmungen, kognitiven Konstruktionen und Gefühle, die in den Bevölkerungsgruppen gegenüber den jeweils anderen Bevölkerungsgruppen und in Bezug auf die eigene Gruppe vorhanden sind. Verändern, transformieren lassen sich diese Perzeptionen, Einstellungen und Gefühle durch die Vermittlung einer *differenzierteren Sicht* der gesellschaftlichen Wirklichkeit („Aufklärung"), durch *Begegnung, Vernetzung, Einbeziehung* und *Dialog*.
Idealerweise sollte ein solcher Dialog

- auf allen gesellschaftlichen Ebenen stattfinden: zwischen einzelnen Gruppen, (Moscheegemeinden und Kirchengemeinden, Moscheegemeinden und Zivilgemeinden) bis hin zur gesamtgesellschaftlichen Ebene (zum Beispiel islamische Organisationen und Kirchen, politische Parteien).
- in möglichst vielen Relationen stattfinden: zwischen Muslimen und Christen, zwischen Muslimen und nicht kirchlich gebundenen Personen und Institutionen, zwischen islamischen Organisationen sowie städtischen und staatlichen Stellen.
- auch innerislamische Minderheiten wie die Aleviten und Angehörige anderer Religionen umfassen. Dazu gehören in erster Linie Vertreter des Judentums und anderer Religionen des Nahen Ostens, nach Möglichkeit aber auch Hinduisten und Buddhisten. Denn auch der innerislamische Dialog zwischen Sunniten, Schiiten, und Aleviten ist noch unterentwickelt und bedarf bis heute der Diasporasituation als Forum. Der interreligiöse Dialog mit Juden ist vor

dem Horizont einer „abrahamischen Ökumene“ (vgl. KUSCHEL 2001) sinnvoll und gesellschaftspolitisch, aufgrund des angespannten Verhältnisses zwischen Muslimen und Juden, geboten.[1] Die Einbeziehung von Hinduisten und Buddhisten hätte voraussichtlich drei Effekte: Sie machte erstens mit anderen Wirklichkeitskonzeptionen, wie sie in asiatischen Religionen konstituierend sind, vertraut. Zweitens erschienen die grundsätzlichen theologischen Differenzen zwischen Islam und Christentum, wenn man buddhistische oder hinduistische Perspektiven einbrächte, als vergleichsweise gering. Drittens könnte eine solche Einbeziehung buddhistischer und hinduistischer Perspektiven die „sanften Aspekte“ im Christentum wie im Islam stärken.

- in möglichst vielen Formen stattfinden: gegenseitige Besuche und gemeinsame Feiern, Lesen Heiliger Schriften (Bibel, Koran, Thora, Heilige Schriften anderer Religionen) oder theologischer Texte zum interreligiösen Dialog, gemeinsame Aktivitäten wie Ausflüge oder Übernahme gemeinsamer Verantwortung im sozialen oder karitativen Bereich. Dabei haben sowohl einführende Begegnungen und Besuche, die unter Umständen größere Bevölkerungsgruppen erreichen, als auch vertiefte Beziehungen in kleineren Gruppen oder von lokalen Multiplikatoren ihre Bedeutung. In solchen vertieften Begegnungen hat dann auch die Diskussion kontroverser interreligiöser und gesellschaftlicher Fragen ihren Platz, sofern auf eine gegenseitige Vertrauensbasis aufgebaut werden kann.

Eine solche Dialogarbeit hat automatisch eine *Vernetzung* zwischen Institutionen der Mehrheitsgesellschaft und Migrantenorganisationen zur Folge. In vielen Städten sind Moscheegemeinden in die städtischen gesellschaftlichen Strukturen bisher kaum integriert – was man häufig weniger auf ein mangelndes Interesse der Moscheegemeinden, als vielmehr auf ein mangelndes ernsthaftes Interesse der Gesamtgesellschaft zurückführen kann, ihre Strukturen auch für Migrantenorganisationen zu öffnen. Hier sind sowohl die Moscheegemeinden gefordert, ihre Partizipationsansprüche anzumelden, als auch die sonstigen städtischen und gesellschaftlichen Organisationen, eine solche Partizipation zuzulassen und zu ermöglichen.

Die obige Auflistung möglicher und wichtiger Dialogrelationen kann, bei dem Versuch ihrer Umsetzung in die Praxis, insbesondere die muslimische Seite leicht überfordern, zumal die Moscheevereine weit mehr als die christlichen Kirchen auf ehrenamtliches Personal zurückgreifen müssen und nicht in demselben Maße über eine Infrastruktur wie die Kirchen verfügen. Zudem müssen die unterschiedlichen Lebenslagen auf deutscher/christlicher und muslimischer Seite mitbedacht werden, die zur weiteren Überforderung auf muslimischer Seite beitragen können. Doch dies

[1] KUSCHEL (2001) verdeutlicht, wie die religionshistorische Figur *Abrahams* von Vertretern aller drei Religionen, die sich auf diesen berufen, letztendlich exklusivistisch für die eigene Tradition vereinnahmt wurde. Zugleich zeigt Kuschel Verständigungsmöglichkeiten von Juden, Christen und Muslimen vor dem Horizont einer „abrahamischen Ökumene“ auf.

„spricht nicht gegen Kooperationen, sondern für das, was Buddhisten gegenseitige Achtsamkeit nennen“ (LEFRINGHAUSEN 2000, S. 69).

Ein verstärkter Dialog kann einhergehen mit einer verstärkten *Kooperation*, in der zwischen muslimischen und christlichen oder säkularen Partnern *konkrete gemeinsame Projekte*, etwa im sozialen, karitativen Bereich angegangen werden. Wie die Erfahrungen in Gladbeck zeigen, bietet sich hierfür auch die Lokale Agenda 21 als Rahmen an. Einerseits setzt Kooperation einen Dialog voraus, andererseits kann Kooperation die Basis für die Vertiefung eines bestehenden Dialogs liefern.

Nötig ist dabei eine *gesellschaftliche Vision* einer Verständigung zwischen den verschiedenen Kulturen (vgl. GALTUNG 2000), und zwar in sämtlichen Konfliktbereichen zwischen Migrantengruppen und der Mehrheitsgesellschaft, wie Moscheebau, Religionsunterricht, Partizipation islamischer Gruppierungen in einer idealiter offenen, demokratischen Gesellschaft. Vielleicht wäre es an der Zeit, in Deutschland ein gemeinsames Gotteshaus unterschiedlicher religiöser Traditionen zu errichten – keinen Sakralbau im Sinne eines faden kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern einen Sakralbau, in dem gerade die spannungsvolle, damit konfliktreiche, vor allem aber auch anregende Vielfalt verschiedener religiöser Wege zum Ausdruck kommt.[2] Unabhängig davon, ob ein solcher Bau in absehbarer Zeit in einer oder mehreren deutschen Städten realisiert würde oder nicht, wichtig ist vor allem, dass das symbolische Potential, das in einem solchen Bau steckte, in der Gesellschaft freigesetzt wird. Das zugrundeliegende Prinzip lässt sich, möglicherweise noch weitaus fruchtbarer auf andere Bereich übertragen,[3] etwa den Versuch der Einrichtung eines interreligiösen Hochschulinstituts. In Hamburg war 2002 die Gründung einer Akademie der Weltreligionen mit islamischem Lehrstuhl in der Planung.[4]

Die Verantwortung von Kirchen und politischen Parteien

Die Forderungen nach einem verstärkten interreligiösen und religiös-gesellschaftlichen Dialog sind keineswegs neu; die Literatur zu diesem Themenbereich ist mittlerweile fast unüberschaubar. In vielen Städten gibt es mehr oder weniger gelungene Dialogansätze sowie eine längere oder kürzere Tradition entsprechender Dialoginitiativen. Dass moscheebezogene Konflikte in vielen

[2] Der damalige Duisburger Oberbürgermeister Josef Krings entwickelte im Verlauf des Ezan-Konflikts eine ebenfalls interessante Vision, nämlich dass am Duisburger Innenhafen, wo damals gerade eine neue Synagoge errichtet wurde, die Synagoge, die alte Salvator-Kirche und eine zentrale Moschee in unmittelbarer Nachbarschaft stehen könnten. Leider wurde dieses Projekt, auch von Seiten der städtischen Verwaltung, nicht weiter ernsthaft verfolgt.

[3] Vereinzelt gibt es selbstverständlich schon, in gänzlich unterschiedlichen Bereichen, analoge Projekte. So wird bereits seit Jahren von zwei evangelischen Kirchenkreisen im Ruhrgebiet „Unser gemeinsamer Festkalender für Juden, Christen und Muslime“ herausgegeben, der als Wandkalender mit Fotos und Texten alle drei genannten Religionen und den interreligiösen Dialog zwischen ihnen berücksichtigt.

[4] Vgl. MUSHARBASH 2002.

Städten trotzdem in zumindest phasenweise destruktiver Weise eskalieren können, hängt in hohem Maße damit zusammen, dass an vielen Orten solche Dialogprozesse (a) nicht oder nur in ungenügendem Maße stattfinden, und vor allem (b) diese Dialogprozesse die lokalen politischen und gesellschaftlichen Funktionseliten nicht oder nur partial erreichen. Wünschenswert wären selbstverständlich Kontakte und Dialogprozesse, die breite gesellschaftliche Gruppen erreichten; *nötig* sind auf jeden Fall *Kommunikations- und Aufklärungsprozesse innerhalb gesellschaftlicher Organisationen* vor Ort.[5]

Die Ignoranz, die lokale Parteivertreter gegenüber den legitimen Interessen und Bedürfnissen der muslimischen Bevölkerungsgruppen nach adäquaten Gebetsräumen und baulicher/symbolischer Repräsentation an den Tag legen, nimmt teilweise erschreckende Ausmaße an. Gepaart ist sie in der Regel mit einer mangelnden Vertrautheit mit elementaren Prinzipien eines freiheitlichen Verfassungsstaates, der insbesondere die Rechte von religiösen oder sonstigen Minderheiten schützen will.

Dieser Umstand leitet zu einem weiteren Punkt über, der sich auf die Verantwortung von Akteuren auf der *gesamtstaatlichen Ebene* bezieht. In Bezug auf den christlich-muslimischen Dialog muss man den beiden Großkirchen zugestehen, dass überregionale Gliederungen und Arbeitsstellen seit Mitte der neunziger Jahre zunehmend ihrer Verantwortung gerecht werden und entsprechende Broschüren, Handreichungen und Veröffentlichungen für interessierte Gemeindemitglieder und Theologen vor Ort erarbeiten.

Gänzlich anders sieht die Situation hingegen bei den *politischen Parteien* aus. Der Dialog zwischen politischen Parteien und islamischen Organisationen bleibt weitgehend auf Begegnungen etwa im Rahmen von Seminaren der parteinahen Stiftungen und die entsprechenden Besucherkreise beschränkt. Angesichts der oben beschriebenen Unkenntnis und Ignoranz der lokalen politischen Parteigliederungen in Bezug auf legitime Interessen der muslimischen Seite wäre es vermutlich in einem hohen Maße konfliktpräventiv, wenn überregionale Parteigliederungen entsprechende Broschüren, Handreichungen etc. für ihre örtlichen Funktionäre erarbeiten und in ausreichendem Maße verteilen würden. Aufgrund des immensen gesellschaftlichen Schadens, den die Unkenntnis lokaler Parteivertreter in Konflikten vor Ort anrichten kann, stehen hier die überregionalen Gliederungen und Bundesgeschäftsstellen der politischen Parteien in einer besonderen Pflicht. Denn dort, wo aus irgendwelchen Gründen kein Dialog als eine *face-to-face-*

[5] Ein Abgleich mit den Fallstudien: In Duisburg gab und gibt es (nach dem Ezan-Konflikt sogar verstärkt) zwar eine ausgesprochen reichhaltige Dialogszene, was den christlich-muslimischen und den muslimisch-gesellschaftlichen Dialog betrifft. Trotzdem blieb es eher ein Dialog der „Spezialisten", und insbesondere die CDU war in diesen Dialog kaum eingebunden. – In Gladbeck (bis 1994) wie in Bobingen wurde dieser Dialog von den politischen Parteien gemieden. In Lünen gab es bis 1999 keinen regelmäßigen, institutionalisierten interreligiösen Dialog (vgl. auch AYDIN 1999, S. 61). Erst im Vorfeld des Moscheebaus kam es zu Kontakten, an denen die CDU nicht beteiligt war und offensichtlich auch nicht beteiligt sein wollte.

Veranstaltung erfolgt, ist zumindest seriöse Information oder *Aufklärung* nötig, die eine andere als eine klischeebehaftete Sicht über den jeweiligen Anderen ermöglicht und auf elementare Prinzipien der Religionsausübung in einem Staat, der sich als freiheitlicher Rechtsstaat definiert, verweist.[6] Wo politische Parteien zukunftsweisende Positionen zur Integration von Migranten verabschiedet haben, werden sie auf der kommunalen Partei-Ebene offenbar entweder nicht zur Kenntnis genommen oder nicht bis dorthin kommuniziert.[7] Dass richtigerweise die Ängste und Sorgen der Kritiker von Seiten der Politik ernst genommen und aufgegriffen werden, darf dabei nicht dazu führen, die Errichtung repräsentativer, sichtbarer Moscheen grundsätzlich in Frage zu stellen.

Solange die Gefahr besteht, dass eine demokratische politische Partei oder eine kirchliche Institution aus latent fremdenfeindlichen, religionsbezogenen oder wahlstrategischen Gründen die Errichtung einer Moschee ablehnt, sind zudem *partei- und konfessionsübergreifende, auch informelle, lokale Netzwerke* wichtig, um vor Ort die Akzeptanz des Moscheebauprojekts zu erhöhen und dieses bei den Entscheidungsträgern im politischen Raum durchsetzen zu können. Wichtig dabei ist, die jeweilige *politische Opposition* in diesen Netzwerken nicht außen vor zu lassen, sondern nach Möglichkeit einzubeziehen.

Die Verantwortung islamischer Organisationen

Auch die *Moscheedachverbände* können durch Materialien und Broschüren, die sich gerade auch an deutsche, nicht-muslimische Bevölkerungsgruppen richten, ihren Beitrag für eine entsprechende Aufklärung leisten. Diesbezüglich hat sich in den letzten Jahren das Angebot der Dachverbände etwas gebessert. Zudem können die Dachverbände Qualifizierungsangebote für die örtlichen Vereinsvorstände entwickeln (AYDIN 1999, S. 59). Allerdings: An dieser Stelle soll keineswegs einer ausschließlichen Image-Aufpolierung islamischer Organisationen das Wort geredet werden, wo stattdessen eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihren eigenen Positionierung gefordert ist, und sie eine angemessene Rolle in einer pluralen, offenen Gesellschaft noch finden müssen. Es erscheint durchaus legitim, dass städtische Öffentlichkeiten die Neubaupläne unterschiedlicher Dachverbände auch unterschiedlich bewerten, im Hinblick auf deren religiös-politische Orientierungen. Die geläufigen Etikettierungen dieser Dachverbände (als „liberal-konservativ“,

6 Der Lauinger Bürgermeister Barfuß betonte auch im Interview (Juli 1999) in diesem Sinne in Bezug auf interkulturelle und interreligiöse Verständigung: „Mein Lieblingsthema: Aufklärung, Aufklärung, Aufklärung“.

7 Vgl. zum Beispiel den am 7. Juni 2001 gefassten Beschluss des Bundesausschusses der CDU Deutschlands „Zuwanderung steuern und begrenzen. Integration fördern.“ Darin betont der CDU-Bundesausschuss, der „Bau von [islamischen] Gotteshäusern und Begräbnisstätten ist entsprechend den gesetzlichen Bestimmungen zuzulassen“ (S. 26). Aber auch 2001/02 sprachen sich lokale CDU-Politiker – darunter der Düsseldorfer Oberbürgermeister oder die Saarbrücker CDU-Stadtratsfraktion – gegen den Bau sichtbarer Moscheen aus.

„islamistisch“, „nationalistisch“) müssen aber nicht zwangsläufig auf die lokalen Moscheevereine und deren Repäsentanten zutreffen.

Mittelfristig erscheint es wichtig, dass die islamischen Organisationen unbeschadet einer weiteren Berücksichtigung der besonderen Situation der Migrantengruppen ihre innere Orientierung an die Herkunftsländer lockern, sich (durchaus auch mit konflikthaften Themen!)[8] in die hiesige Zivilgesellschaft einbringen und eine Kommunikations- und Diskursfähigkeit „islamischer“ Themen und Positionen in dieser Zivilgesellschaft erreichen. Durch eine Institutionalisierung islamischer Theologie an deutschen Hochschulen, gerade auch als Voraussetzung für einen islamischen Religionsunterricht an Schulen, würde ein solcher Prozess vermutlich beschleunigt. Auch der Islam muss sich – ebenso wie andere Religionen und säkulare Ideologien, vom Marxismus bis zum Neoliberalismus – mit dem ihm inhärenten Gewaltpotential auseinander setzen (vgl. Kap. 6.5.2). Nicht zuletzt die Einbeziehung des Alevitentums kann die potentielle Vielfalt islamischer Frömmigkeit und Anthropologie aufzeigen.

Fehlende gesellschaftliche Wahrnehmungs-Kultur

In Moschee-Konflikten offenbaren sich aber auch grundsätzliche Probleme des Umgangs nicht nur mit kultureller Differenz, sondern auch mit einer differenzierten Wahrnehmung gesellschaftlicher Zusammenhänge. Eine offensichtliche Schwierigkeit in interkulturellen Konflikten stellt das erkennbare, weit verbreitete Unvermögen dar, differenziert ein Thema zu bedenken und öffentlich diskutieren zu können. Offenkundig wird allzu schnell versucht, die Welt bipolar, in Dichotomien, schwarz-weiß zu deuten. Das zeigt sich etwa in der Wahrnehmung der örtlichen Moscheevereine durch Deutsche, die die Moscheegemeinden unbesehen dem islamischem Fundamentalismus zurechnen wollen.

Gemäß diesem grundsätzlichen bipolaren Wahrnehmungsmuster wird gelegentlich den *Befürwortern* eines Moscheebaus unterstellt, dass sie notwendigerweise *sämtliche* Entwicklungen und Phänomene im deutschen Islam gutheißen würden. Darauf verwies auch der ehemalige evangelische Islambeauftragte im Kirchenkreis Duisburg-Nord, Hauke Faust, im Interview:

„Von mir wird immer erwartet, dass ich so eindeutig bin, so jubelnd, so euphorisch für Türken und Islam bin. Aber das bin ich nicht. Man muss immer sehen, dass es nicht nur schwarz-weiß gibt, sonder dass die Fragen sehr viel komplizierter sind. Ich sehe mich eher als Moderator, der auch eine eigene Meinung vertritt. Wenn ich zum Beispiel zu Vorträgen in die evangelischen Gemeinden gehe, erwarten viele, dass ich über den Islam juble. Falls ich dann mal etwas Kritisches sage oder Dinge, die mir in irgendeiner Form nicht gefallen, dann wird das immer so ausgelegt, als gäbe ich den Vorbehalten und Ressentiments von Anwesenden recht, und zwar grundsätzlich. Es ist schwierig, zu vermitteln, dass die Wirklichkeit kompliziert ist und nicht schablonenhaft.“[9]

8 Vgl. BIELEFELDT 2001.

Die Änderung solcher Denkmuster, mit denen die gesellschaftliche Wirklichkeit nur unzureichend erfasst wird, rührt an die Grundfragen der prägenden Wirkung von Kulturen wie hier der abendländisch-westlichen, aber auch der islamischen Kulturen. Es wäre eine wichtige Aufgabe gesellschaftlicher Institutionen wie Medien, Politik, Kirchen, Schule und Hochschule, angemessenere Deutungsmuster zum Umgang mit kultureller Differenz, aber auch mit gesellschaftlichen Fragestellungen allgemein, zur Verfügung zu stellen und über den akademischen Raum hinaus in die Gesellschaft zu verbreiten.

Kurzfristig deeskalatorisch wirkende Maßnahmen

Die bisherigen Hinweise bezogen sich primär auf Maßnahmen der Konfliktbearbeitung, die mittel- bis langfristig konfliktpräventiv oder -kurativ wirken. Es stellt sich die Frage, wie *kurzfristig* in eskalierten Moschee-Konflikten konstruktiv interveniert werden kann. Einige der vorhin genannten Maßnahmen können unter Umständen auch kurzfristig deeskalierend wirken. Hilfreich könnte zum Beispiel sein, eine eindeutige *Information* zu geben, die auf die allgemeine Rechtslage, sowie auf die mittlerweile durchaus beachtliche Zahl repräsentativer Moscheebauten in Deutschland und nicht zuletzt auf die recht guten Erfahrungen, die in vielen Städten mit repräsentativen Moscheen gemacht wurden, verweist.

Deeskalierend kann zudem eine Herabsetzung oder *Verlangsamung der Konfliktgeschwindigkeit* wirken (vgl. GALTUNG 1998a, S. 209). Eine solche Deeskalation war zum Beispiel festzustellen, als im Duisburger Ezan-Konflikt die Moschee-Vereine von ihrer ursprünglichen Forderung nach Einführung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufs zum unmittelbar bevorstehenden Beginn des Ramadan abrückten und verschoben. Dabei hatten sie ursprünglich noch die Perspektive, dass die Frage der Einführung ein halbes Jahr später erneut behandelt werde – was allerdings nicht der Fall sein sollte.

Auch das Resümee des Duisburger Sozialdezernenten Bildau zum Ezan-Streit verweist auf die Bedeutung des Faktors *Zeit* in interkulturellen Konflikten:

„Durch [dieses] Thema (..) habe ich auch sehr, sehr viel gelernt. Das Wichtigste dabei ist, man muss beide Seiten mitnehmen im Sinne von ‚Nicht überfordern'. Beide Seiten müssen Anpassungsbeiträge leisten und das braucht Zeit. Das braucht Zeit. Das Schlimmste, was man bei einer solchen Geschichte machen kann, ist, eine Entscheidung zu treffen, ohne sie gut vorbereitet zu haben, und gut vorbereitet haben, heißt hier, die Betroffenen, also die Beteiligten dafür zu gewinnen, ein Klima herzustellen, Akzeptanz (..) herzustellen."[10]

9 Interview Hauke Faust, September 1999, nach handschriftlichem Protokoll, welches von H. Faust autorisiert wurde.

10 Interview G. Bildau, September 1999 – Nicht zu verwechseln mit der Intention, den Bau von Moscheen oder die Einführung eines Gebetsrufes sorgsam vorzubereiten, ist allerdings eine reine Verzögerungs- und Hinhaltetaktik, ohne dass irgendwelche akzeptanzfördernden Maßnahmen ergriffen werden.

In einem Konflikt in Lünen-Brambauer, der sich 1995 um die Einführung des öffentlichen Gebetsrufs ereignete, hatte sich bewährt, dass der Gebetsruf zunächst in einem vierwöchigen *Probebetrieb* erfolgte. Es wurde also *zunächst keine irreversible Entscheidung* getroffen.[11] Anwohnern und Nachbarn wurde damit die Chance gegeben, sich an den Gebetsruf zu gewöhnen und sich ein auf *Erfahrung* stützendes Urteil darüber zu bilden, ob sie den lautsprecherverstärkten Ezan als störend empfinden (müssen) oder nicht.

Einen ambivalenten Eindruck in Moschee-Konflikten hinterlassen die *Bürgerinformationen* oder Bürgerversammlungen. Nicht in jedem Fall trugen sie zu einer Deeskalation und Aufklärung bei; mehrfach ist der Konflikt in ihnen, durch das unmittelbare Zusammentreffen von Befürwortern und Gegnern, eskaliert. Es scheint, dass es in erheblichem Maße von der jeweiligen Situation im Konflikt, aber auch von den Fähigkeiten der Moderation und der Auswahl der Referentinnen und Referenten abhing, ob eine solche Bürgerinformation konstruktiv verlief oder nicht. In Esslingen scheint sich 2003 die Einrichtung eines *Rundes Tischs* bewährt zu haben, an dem Befürworter und Skeptiker eines Moscheebaus ihre Interessen miteinander abstimmten (Islamische Zeitung, Mai 2003: „Moschee soll sich Umgebung anpassen“).

Bei einem hochgradig eskalierten Konflikt vermag auch ein *Kompromiss* oder eine *einseitige Erklärung* deeskalierend wirken, in der die muslimische Seite deutschen Einwänden entgegenkommt, etwa durch eine Verminderung der (offenbar auf beiden Seiten symbolisch aufgeladenen) Minarett-Höhe. Andererseits soll hier nicht eine Position vertreten werden, derzufolge Muslime auf eine angemessene bauliche, auch symbolische Repräsentation verzichten sollten. In den Städten, in denen Muslime wohnen, gehört die Moschee mit Minarett ins Stadtbild.

Die Transzendierung moscheebezogener Konflikte

Wie kann aber eine gelungene *Transzendierung* – im Verständnis Galtungs[12] – eines moscheebezogenen Konfliktes aussehen? Auf der *städtebaulichen* Ebene könnte eine Transzendierung bedeuten, dass ein Standort gefunden wird, der (a) für einen Sakralbau von seinem städtebaulichen Umfeld her angemessen ist, (b) auf dem die Moschee optisch gut zur Geltung kommt und von der städtischen Öffentlichkeit wahrgenommen wird, (c) Anwohnerinteressen genügend berücksichtigt werden, und welcher (d) für die muslimische Wohnbevölkerung gut, auch zu Fuß, erreichbar ist. Ob sich ein solcher idealer Standort finden lässt oder hier Kompromisse geschlossen werden müssen, hängt von den unterschiedlichen räumlichen und situativen Möglichkeiten vor Ort ab, wobei diese durch kreatives Handeln unter Umständen erweitert werden können.

11 Vgl. GALTUNG 1998b, S. 223.
12 Vgl. hierzu Kap. 6.2.

Was die *ethnisch-kulturelle und religionsbezogene* Ebene moscheebezogener Konflikte betrifft, könnte eine Transzendierung in der Form geschehen, dass die Moschee sich für die städtische Gesamtgesellschaft, den Dialog mit Christen, Anders- und Nichtgläubigen und zu den Nachbarn hin *öffnet* und ferner ihren Anspruch auf (unter Umständen auch konflikthafte) Partizipation an der Gesellschaft einbringt. Eventuell könnte eine solche Moscheegemeinde auch auf ihre (ehemaligen?) Kritiker eingehen, die sich wiederum selbst für einen solchen Dialogprozess öffnen müssten. Daran wird deutlich: Eine solche Transzendierung fordert *alle* Seiten, Moscheevereine und die Institutionen der Mehrheitsgesellschaft, und nicht überall wird sie auf Anhieb gelingen. Mit der ursprünglichen Konzeption der Mannheimer Moschee wurde eine solche Transzendierung versucht. Ohne ein konkretes Beispiel durch Idealisierung überfordern zu wollen, so lässt sich doch beobachten, dass gegenwärtig zum Beispiel die Moschee in Gladbeck-Butendorf in einer ganzen Reihe von Punkten Anregungen zu geben vermag, wie sich eine solche gelebte Transzendierung vollziehen kann.

Literatur

AABF 1997 =: Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa e.V. (AABF) 1997: Das Alevitentum. Eine Handreichung über die religiösen und kulturellen Grundlagen der Aleviten aus der Türkei, Köln 1997.

ABDULLAH, Muhammad Salim 1981: Geschichte des Islams in Deutschland (= Islam und westliche Welt, Band 5), Graz, Wien, Köln 1981.

ABDULLAH, Muhammad Salim 1987: ...Und gab ihnen sein Königswort. Berlin - Preußen - Bundesrepublik. Ein Abriß der Geschichte der islamischen Minderheit in Deutschland, Altenberge 1987.

ABDULLAH, Muhammad Salim 1993: Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh 1993.

ABDULLAH, Muhammad Salim 1997: Gutachten und Dokumentation zum Thema: Der Adhan als Bestandteil des islamischen Gebetes (unveröffentl. Gutachten des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland, erstellt im Auftrag des Ausländerbeirats der Stadt Ratingen), Soest 1997.

ABDULLAH, Muhammad Salim (Hg.) 1997a: 70 Jahre Zentralinstitut Islam-Archiv. Festschrift, Altenberge, Soest 1997.

AHLHEIM, Klaus/HEGER, Bardo 1999: Der unbequeme Fremde. Fremdenfeindlichkeit in Deutschland – empirische Befunde, Schwalbach/Taunus 1999.

AHMAD, Scheikh Nasir 1993: Ahmadiyya - eine Bewegung des Islams, Frankfurt am Main ³1993.

AKK 1997 =: Arbeitskreis Kirche und Kultur im evangelischen Kirchenkreis Duisburg-Nord 1997: Der Streit um den islamischen Gebetsruf im Kirchenkreis Duisburg-Nord – kommentierte Dokumentation, Duisburg 1997.

ALBERT, Reiner 1996: Das erste Jahr der neuen Mannheimer Moschee aus der Perspektive des Instituts für deutsch-türkische Integrationsstudien, in: HAGEMANN, L. u.a. (Hg.) 1996: Auf dem Weg zum Dialog, Würzburg 1996.

ALBERT, Reiner 1998: Mehrheitsgesellschaft und türkisch-sunnitische Migranten – Chancen für eine Kultur des Friedens, in: Wissenschaft & Frieden, 4/1998, S. 47-50.

AL-BUHARI, Sahih: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Stuttgart 1991.[1]

ANDERSON, Philip 1996: Muslime in München (Hg.: Die AusländerInnenbeauftragte der Stadt München), München 1996.

ANHUT, Reimund 2000: Lokale Politische Deutungskultur. Zum Zusammenhang von politischer Problemdeutung, sozialem Unzufriedenheits- und Konfliktpotential in der städtischen Aufnahmegesellschaft, in: HEITMEYER, W./ANHUT, R. (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft, Weinheim 2000, S. 449-496.

ARIES, Wolf Ahmad: 33 Jahre religiöser Dialog. Ein kritischer Blick zurück, in: Moslemische Revue 2/1996, S. 65–79.

ASMUSSEN, Julia 1999: Muslime in Augsburg. Selbstdarstellung der Vereine. Mit einem

[1] Im Text sind in Klammern die Kapitel und Abschnitte arabischer Gesamtausgaben angegeben. Dabei ist zu beachten, dass die Nummerierungen in arabischen Ausgaben nicht völlig einheitlich sind.

Vorwort von Franz Schaffer (Hg.: Ausländerbeirat der Stadt Augsburg), Augsburg 1999.

ATİB 1999: Union der Türkisch-islamischen Kulturvereine in Europa e.V. (= http:/www.islam.de/D200_organisationen/230_Selbstdarstellung/240_atib.html, Stand: 15.12. 1999).

AWO/ STADT DUISBURG o.J. =: Arbeiterwohlfahrt, Kreisverband Duisburg/Stadt Duisburg (Hg.) o. J.: Islam in Duisburg (Broschüre des Kooperationsprojekts „Verstehen lernen"), Duisburg, ca. 1998.

AYDIN, Hayrettin 1999: Rahmenbedingungen und Handlungsstrategien zur Verbesserung des Integrationspotentials muslimischer Selbstorganisationen auf kommunaler Ebene (Hg.: Stadt Lünen, Der Ausländerbeauftragte; Bearbeitung: Zentrum für Türkeistudien, Essen), Essen 1999.

BACKHAUSEN, Manfred 1992: Islam kritisch betrachtet, Ahlen 1992.

BADE, Klaus 1994: Tabu Migration: Belastungen und Herausforderungen in Deutschland, in: *Ders.* (Hg.): Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung. München 1994, S. 66-117.

BALOG, Andreas 2001: Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie, Stuttgart 2001.

BARFUß, Georg 2001: In Gottes und in Allahs Namen, in: Stadt Lauingen (Donau) (Hg.) 2001: Lauingen. Ansichten einer Stadt, Lauingen 2001, S. 61-77.

BAUGESETZBUCH 1993 (= Beck-Texte im dtV), München 1993.

BIELEFELDT, Heiner 1999: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Vom Recht der Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft (Hg.: Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen), Bremen 1999.

BIELEFELDT, Heiner 2001: Streitkultur statt Leitkultur, in: Die Tageszeitung, 19.03.2001.

BILDAU, Gerd/BRANDT, Jürgen 1996: Zur Diskussion um den öffentlichen Gebetsaufruf durch islamische Moscheen in Duisburg (unveröffentlichtes Manuskript der Stadtverwaltung Duisburg), Duisburg, Juli 1996.

BINSWANGER, KARL/SIPAHIOĞLU, FETHI 1988: Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz, München 1988.

BISCHOFSKONFERENZ 1993 =: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 1993: Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung, Bonn 1993.

BISTUM ESSEN, Arbeitskreis Integration 2001: Religion ist keine Privatsache. Orientierungshilfe des Bistums Essen zu Moscheebauten und Muezzin-Ruf, Essen 2001.

BLOTEVOGEL, Hans Heinrich 2000: Geographische Erzählungen zwischen Moderne und Postmoderne, in: BLOTEVOGEL, H. H./OßENBRÜGGE, J./WOOD, G. (Hg.) 2000 : Lokal verankert – weltweit vernetzt (= 52. Deutscher Geographentag Hamburg 1999, Tagungsbericht und Wissenschaftliche Abhandlungen), Stuttgart 2000, S. 465-478.

BOBZIN, Hartmut 1999: Der Koran. Eine Einführung, München 1999.

BOESCH, Martin 1989: Engagierte Geographie (= Erdkundliches Wissen H. 98), Stuttgart 1989.

BÖLTKEN, Ferdinand 1997: Einstellungen zu Ausländern. Ein Vergleich zwischen alten und neuen Bundesländern, in: Geographische Rundschau 7/8 1997, S. 432-437.

BONACKER, Thorsten 1996: Konflikttheorien. Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen (= Friedens- und Konfliktforschung Bd. 2), Opladen 1996.

BONACKER, Thorsten/IMBUSCH, Peter 1999: Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: IMBUSCH, P./ ZOLL, R. (Hg.) 1999: Friedens- und Konfliktforschung (= Friedens- und Konfliktforschung Bd. 1), Opladen ²1999, S. 73-116.

BOURDIEU, Pierre 1991: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: WENTZ, M. (Hg.) 1991: Stadt-Räume (Die Zukunft des Städtischen Bd. 2), Frankfurt am Main 1991, S. 25-34.

BRÜCK, Michael von 1992: Multikulturelle Gesellschaft und Dialog der Religionen, in: LENSCH, G. (Hg.) 1992: Die multikulturelle Gesellschaft (= Akademie Forum Mansonicum, Jahrbuch 1991), St. Ingbert 1992, S. 93-112.

BRÜCK, Michael von 1993: Gutachten über die theologische Bedeutung eines Minaretts für den muslimischen Glauben (unveröffentlichtes Gutachten), München 1993.

BRÜCK, Michael von/LAI, Whalen 1997: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997.

BRUMLIK, Micha 2000: Wehrhaftes Missverständnis, in: Die Tageszeitung, 17.6.2000.

BUBEL, Dirk 1989: Mit geflügeltem Rad in die „gudd Stubb", in: ALBERS, J./BLAß, U./BUBEL, D./GLASER, H. (Hg.) 1989: Saarbrücken zu Fuß. 17 Stadtteilrundgänge durch Geschichte und Gegenwart, Hamburg 1989, S. 9-33.

BÜCHNER, Hans Joachim 1998: Les Marocains de Dietzenbach et leur mosquée ou les difficultés de vivre dans un ghetto, in: POPP, H./BERRIANE, M. (Hg.) 1998: Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe – les effets sur les pays de destination et d'origine (= Maghreb-Studien vol. 10), Passau 1998, S. 29-37.

BÜCHNER, Hans Joachim 2000: Die marokkanische Moschee in Dietzenbach im kommunalpolitischen Streit. Ein Beitrag zur geographischen Konfliktforschung, in: ESCHER, A. (Hg.) 2000: Ausländer in Deutschland (= Mainzer Kontaktstudium Geographie Bd. 6), Mainz 2000, S. 53-69.

BUNDESREGIERUNG 2000 =: Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage „Islam in Deutschland", Deutscher Bundestag, Drucksache 14/4530, Berlin, Bonn 2000.

BÜSCHER, Ralf 1988: Praktizierter Islam am Beispiel einer deutschen Großstadt (Duisburg), in: EVEN, H./HOFFMANN, L. (Hg.) 1988: 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 1988, S. 73-95.

CEYHUN, Ozan 2000: Die Reinheit des Vertrauens, in: Die Tageszeitung, 10.7.2000.

CHRISTLICHE MITTE (Hg.) 1998: Muslime erobern Deutschland. Eine Dokumentation, Lippstadt 1998.

DANGSCHAT, Jens S. 1998: Warum ziehen sich Gegensätze nicht an? In: HEITMEYER, W. u.a. (Hg.) 1998: Die Krise der Städte, Frankfurt am Main 1998, S. 21-96.

DER KORAN. Übersetzung von A. T. KHOURY, unter Mitwirkung von M. S. ABDULLAH, Gütersloh 1992.

DER SPIEGEL 17/1998: Mit den Wölfen heulen, S. 58-61.

DICKIE, James 1978: Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs, in: MICHELL, G. (Hg.) 1978: Architecture of the Islamic World, London 1978, S. 15-47.

DIETZSCH, Martin u.a. (Hg.) 1997: Der Ruf des Muezzin. Ein Lehrstück über die Neigung deutscher BürgerInnen, eine Religion als Anlaß zu rassistischer Diskriminierung zu mißbrauchen statt religiöse Toleranz zu üben (= DISS-Skript Nr. 10), Duisburg 1997.

DİTİB Berlin (Hg.) o.J.: Der Türkische Friedhof zu Berlin, Berlin.

DOOMERNIK, Jeroen 1991: Turkse moskeeën en maatschappelijke participatie (= Nederlandse Geografische Studies 129), Amsterdam 1991.

DORPMUND, Hermann: Die neue Moschee in Marl-Hamm. Dokumentation eines schwierigen Entscheidungsprozesses, in: Marler Jahrbuch Nr. 15, Marl 1992/93, S. 29-44.

DREESSEN, Thomas 1993: Die Bedeutung der Religion für die Integration der Einwanderer aus der Türkei – Grundsätzliche Überlegungen erläutert am Beispiel des Moscheevereins Gladbeck-Butendorf (unveröffentlichte Hausarbeit), Gladbeck, Dortmund 1993.

DREIER, Hartmut 1998: Christlich-muslimische Begegnung in der Praxis, in: Amos. Kritische Blätter aus dem Ruhrgebiet, 3/1998, S. 20-23.

DUBIEL, Helmut: Unversöhnlichkeit und Demokratie, in HEITMEYER, W. 1997 (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt am Main 1997, S. 425-444.

DÜRR, Heiner/WOOD, Gerald 2000: Einleitung, in: Berichte zur deutschen Landeskunde, Bd. 74 H. 1/2000, S. 5-10.

EG DU 1999 =: Entwicklungsgesellschaft Duisburg mbH (Hg.) 1999: Marxloh – Bruckhausen – Hochfeld, Broschüre, Duisburg 1999.

EKD 1996 = Lutherisches Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) 1996: Was jeder vom Islam wissen muß, Gütersloh ^{5}1996.

EKD 2000 =: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) 2000: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, Gütersloh 2000.

ELIAS, Norbert/SCOTSON, John 1993: Etablierte und Außenseiter, (1965) Frankfurt am Main 1993.

ELSAS, Christoph 1980: Einflüsse der islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen (im Auftrag des Regierenden Bürgermeisters von Berlin), Berlin 1980.

ERDHEIM, Mario 1992: Das Eigene und das Fremde, in Psyche, H. 8/1992, S. 730-744.

ESCH, Wolfgang/ILHAN, Metin 1999: Begleittext zur Foto-Ausstellung „Moscheen in Deutschland“ (Foto-Ausstellung der Volkshochschule Duisburg), Duisburg 1999.

ESCHER, Anton 1992: Persistenz und Dynamik sozialgeographischer Institutionen in Fes el-Bali, in: ESCHER, A./WIRTH, E.: Die Medina von Fes (= Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft Bd. 39), Erlangen 1992, S. 89-273.

EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.) 2000: Erste Schritte wagen. Eine Handreichung für die Begegnung von Kirchengemeinden mit ihren muslimischen Nachbarn, München 2000.

FRESE, Hans-Ludwig/HANNEMANN, Tilman 1995: Wir sind ja keine Gäste mehr. Religiöse Einrichtungen Bremer Muslime (Hg.: Bremische Evangelische Kirche), Bremen 1995.

FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG (Hg.) 1998: Ghettos oder ethnische Kolonien? (Gesprächskreis Arbeit und Soziales Nr. 85), Bonn 1998.

FRISHMAN, Martin (1995): Die Ursprünge des Islam und die Gestalt der Moschee, in: FRISHMAN, M./KHAN, H.-U. (Hg.) 1995: Die Moscheen der Welt, Frankfurt am Main 1995, S. 17-41.

FRITZ, Bernd 2000: Halbmond über dem Bremsendienst, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4.9.2000, S. 15.

GALTUNG, Johan 1975: Konflikt als Lebensform, in: *Ders*. 1975: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbeck 1975, S. 108-136.

GALTUNG, Johan 1998a: Frieden mit friedlichen Mitteln (= Friedens- und Konfliktforschung Bd. 4), Opladen 1998.

GALTUNG, Johan 1998b: Die andere Globalisierung. Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert, Münster 1998.

GALTUNG, Johan 2000: Die Zukunft der Menschenrechte (= Visionen für das 21. Jahrhundert Bd. 12), Frankfurt am Main 2000.

GEBHARDT, Dirk 1999: Muslimische Gemeinden auf der Suche nach Räumlichkeiten, in: JONKER, G./KAPPHAN, A. 1999 (Hg.): Moscheen und islamisches Leben in Berlin, Berlin 1999, S. 52-58.

GERLACH, Samuel 1883: Collectaneen, in: Mittheilungen des Vereins für die Geschichte Potsdams, Neue Folge III. Theil, Potsdam 1883, S. 33-282.

GIDDENS, Anthony 1984: The constitution of society. Outline of the Theory of Structuration, Cambridge 1984.

GIDDENS, Anthony 1988: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt am Main 1988.

GIESEN, Bernhard 1993: Die Konflikttheorie, in: ENDRUWEIT, G. (Hg.) 1993: Moderne Theorien der Soziologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart 1993, S. 87-134.

GLASL, Friedrich 1992: Konfliktmanagement, Bern, Stuttgart ³1992.

GOLVIN, Lucien 1970: Essai sur l'architecture religieuse musulmane, Tome 1: Généralités, Paris 1970.

GRABAR, Oleg 2000: Die Moschee, in: HATTSTEIN, M./DELIUS, P. (Hg.) 2000: Islam. Kunst und Architektur, Köln 2000, S. 43f.

GREGORY, Derek 1994: Geographical Imaginations, Cambridge/USA 1994.

GÜLÇIÇEK, Ali Duran 1996: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten), Köln ²1996.

GÜR, Metin 1993: Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main 1993.

HAACKE, Hassam: Islam in Deutschland - Ein historischer Rückblick (unveröffentlichtes Manuskript).

HAGEDORN, Annette 2000: Architektur und Kunst (Der Islam in der Moderne), in: HATTSTEIN, M./DELIUS, P. (Hg.) 2000: Islam. Kunst und Architektur, Köln 2000, S. 592-599.

HAGEMANN, Ludwig/KHOURY, Adel Theodor/WANZURA, Werner (Hg.) 1996: Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag (= Religionswissenschaftliche Studien 37), Altenberge, Würzburg 1996.

HEINE, Peter 1996: Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Alte Vorurteile – neue Klischees – reale Gefahren, Freiburg i. Br. 1996.

HEINE, Peter 1997: Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land, München 1997.

HEITMEYER, Wilhelm 1994a: Einleitung: Der Blick auf die „Mitte" der Gesellschaft, in: *Ders.* (Hg.) 1994: Das Gewalt-Dilemma, Frankfurt am Main 1994, S. 11-26.

HEITMEYER, Wilhelm 1994b: Das Desintegrationstheorem, in: *Ders.* (Hg.) 1994: Das Gewalt-Dilemma, Frankfurt am Main 1994, S. 29-69.

HEITMEYER, Wilhelm (Hg.) 1997: Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt am Main 1997.

HEITMEYER, Wilhelm 1998: Versagt die „Integrationsmaschine“ Stadt? In: HEITMEYER, W. u.a. (Hg.) 1998: Die Krise der Städte, Frankfurt am Main 1998, S. 443-467.

HEITMEYER, Wilhelm/ANHUT, Reimund (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen, Weinheim 2000.

HEITMEYER, Wilhelm/ANHUT, Reimund 2000a: Desintegration, Konflikt und Ethnisierung, in: *Dieselben* (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft, Weinheim 2000.

HEITMEYER, Wilhelm/ANHUT, Reimund 2000b: Bedrohte Stadtgesellschaft. Diskussion von Forschungsergebnissen, in: *Dieselben* (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft. Weinheim 2000, S. 551-569.

HEITMEYER, Wilhelm/DOLLASE, Rainer/BACKES, Otto (Hg.) 1998: Die Krise der Städte, Frankfurt am Main 1998.

HEITMEYER, Wilhelm/MÜLLER, Joachim/SCHRÖDER, Helmut 1997: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main 1997.

HENDERSON, Susan 1987: Mosque: Architectural Aspects, in: ELIADE, M. (Hg.) 1987: The Encyclopedia of Religion, Vol. 10, New York 1987, S. 123-128.

HILLENBRAND, R. 1991a: Manara, Manar, in: The Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 6, Leiden 1991, S. 361-368.

HILLENBRAND, R. 1991b: Masdjid (I-H), in: The Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 6, Leiden 1991, S. 677-688.

HIPPLER, Jochen/LUEG, Andrea 1993: Feindbild Islam, Hamburg 1993.

HIRSHMAN, Albert O. 1994: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft? In: Leviathan, 2 (1994).

HOFFMAN, Mark 1997: Konfliktlösung durch gesellschaftliche Akteure. Möglichkeiten und Grenzen von Problemlösungsworkshops, in: MEYER, B. 1997: Formen der Konfliktregelung, Opladen 1997, S. 214-229.

HÖHMANN, Marc 1999: Flächenrecycling als raumwirksame Interaktion (= Kölner Geographische Arbeiten, Heft 71), Köln 1999.

HUNTINGTON, Samuel P. 1993: The clash of civilisations? In: Foreign Affairs 73/1993, S. 22-49.

HUNTINGTON, Samuel P. 1996: Der Kampf der Kulturen, München 1996.

IMBUSCH, Peter/ZOLL, Ralf (Hg.) 1999: Friedens- und Konfliktforschung (= Friedens- und Konfliktforschung Bd. 1), Opladen ²1999.

ISLAMISCHE GEMEINSCHAFT BERLIN E.V. 1997: Gebetskalender für Berlin (Islamische Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime und Freunde des Islam Berlin e.V.), Berlin 1997.

ISLAMISCHES ZENTRUM HAMBURG 1999: Islamisches Zentrum Hamburg. Die Baugeschichte. Biographien (= http://www.islamic-centre-hamburg.de/zgesch.htm, Stand: 2.2.2000).

ISLAMISCHES ZENTRUM AACHEN (Hg.) o.J.: Islamisches Zentrum Aachen (= www.islam.de/200_organisationen...darstellung/D239_IZAachen/2390_iza.htm, Stand: 15.12. 1999).

JACOB, Xavier 1990: Derwischorden in der heutigen Türkei, in: CIBEDO 5-6 1990, S. 129-157.

JÄGER, Siegfried 1993: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg 1993.

JÄGER, Siegfried 1997: Der Ruf des Muezzin – nur ein lokaler Konflikt? In: DIETZSCH,

M. u.a. (Hg.) 1997: Der Ruf des Muezzin (= DISS-Skript Nr. 10), Duisburg 1997, S. 5–11.

JONKER, Gerdien 1997: Die islamischen Gemeinden in Berlin zwischen Integration und Segregation, in: HÄUßERMANN, H./OSWALD, I. (Hg.) 1997: Zuwanderung und Stadtentwicklung (= Leviathan Sonderheft 17/1997), Opladen, Wiesbaden 1997, S. 347-364.

JONKER, Gerdien/KAPPHAN, Andreas (Hg.) 1999: Moscheen und islamisches Leben in Berlin (Die Ausländerbeauftragte des Senats), Berlin 1999.

KHAN, Hassan-Uddin 1995: Zeitgenössische Moscheen – eine Übersicht, in: FRISHMAN, M./KHAN, H.-U. 1995: Die Moscheen der Welt, Frankfurt am Main 1995, S. 247-267.

KHOURY, Adel Theodor 1988: So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, Gütersloh 1988.

KHOURY, Adel Theodor/HEINE, Peter 1996: Im Garten Allahs: Der Islam (Kleine Bibliothek der Religionen, 6), Freiburg 1996.

KINKELBUR, Dieter 1995: Theologie und Friedensforschung. Eine Analyse theologischer Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung im 20. Jahrhundert, Münster, New York 1995.

KLEMM, Verena/HÖRNER, Karin (Hg.) 1993: Das Schwert des „Experten". Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Heidelberg 1993.

KLUSAK, Sebastian 1995: Untergang des Abendlandes? Zum Streit um islamische Gotteshäuser: Mannheims Moschee wird eröffnet, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2.3.1995.

KOHLHAMMER, Siegfried 1996: Die Feinde und die Freunde des Islam, Göttingen 1996.

KÖRNER, Wilfried/PILGRIM, Christoph 1998: Diskurs und Hegemonie – Deutungsstrategien in der Frankfurter Stadtentwicklungspolitik, in: Geographica Helvetica Nr. 3/1998, S. 96-102.

KRAFT, Sabine 2002: Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten (zgl. Diss., Marburg 2000), Münster 2002.

KÜNG, Hans 1992: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München ²1992.

KUSCHEL, Karl-Josef 2001: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2001 (Ersterscheinung 1994).

LAMNEK, Siegfried 1995: Qualitative Sozialforschung. 2 Bde., Weinheim ³1995.

LANDTAG NORDRHEIN-WESTFALEN 1997, Antwort der Landesregierung auf die Kleine Anfrage 656. Muezzin-Ruf (= Drucksache 12/2051), Düsseldorf 1997.

LEFRINGHAUSEN, Klaus 2000: Das Gras wächst nicht schneller, wenn man daran zieht. Interreligiöse Minenfelder, in: shalom 2/2000, S. 68-71.

LEGGEWIE, Claus/JOOST, Angela/RECH, Stefan 2002: Der Weg zur Moschee - eine Handreichung für die Praxis, Bad Homburg 2002.

LEMMEN, Thomas 2000: Islamische Organisationen in Deutschland (= Friedrich-Ebert-Stiftung, Gesprächskreis Arbeit und Soziales), Bonn 2000.

LEMMEN, Thomas 2001: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft (zgl. Diss. St. Augustin 1999), Baden-Baden 2001.

LEMU, Aisha B./GRIMM, Fatima 1996: Frau und Familienleben im Islam (= Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 20), München ²1996.

LIER, Thomas/PIEST, Ulrich 1994: Muslimische Vereinigungen und Moscheen in Köln (unveröffentlichte Studie im Auftrag des Ausländerbeauftragten der Stadt Köln), Köln 1994.

LOSSAU, Julia 2000: Anders denken. Postkolonialismus, Geopolitik und Politische Geographie, in: Erdkunde Bd. 54/2000, S. 157-168.

LUMEN GENTIUM =: Dogmatische Konstitution über die Kirche, zitiert nach: RAHNER, K./VORGRIMLER, H. 1966, S. 123-196.

MACK, R.W./SNYDER R. C.1957: The analysis of social conflict – toward an overview and synthesis, in: Journal of conflict resolution, 1/1957, S. 212-248.

METZ, Wulf 1985: Heidelberger Katechismus I, in: Theologische Realenzyklopädie Band 14, Berlin 1985, S. 582-586.

METZGER, Karl-Heinz 1986: Kirchen, Moscheen und Synagogen in Wilmersdorf (Hg.: Bezirksamt Wilmersdorf von Berlin), Berlin 1986.

MEUSBURGER, Peter (Hg.) 1999: Handlungszentrierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion (= Erdkundliches Wissen H. 130), Stuttgart 1999.

MEYER, Berthold 1997: Formen der Konfliktregelung. Eine Einführung mit Quellen (Friedens- und Konfliktforschung Bd. 3), Opladen 1997.

MEYER, Frank 1999: Methodologische Überlegungen zu einer kulturvergleichenden Geographie oder: „Auf der Suche nach dem Orient", in: Geographische Zeitschrift 1/1999, S. 148-164.

MIHÇIYAZGAN, Ursula 1990: Moscheen türkischer Muslime in Hamburg. Dokumentation zur Herausbildung religiöser Institutionen türkischer Migranten (Hg.: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg), Hamburg 1990.

MUCKEL, Stefan 1998: Streit um den muslimischen Gebetsruf – Der Ruf des Muezzin im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht, in: Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter 1/1998 (zugl. Nachdruck in CIBEDO 4/1997, S. 131-141).

MUSHARBASH, Yassin 2002: Die Uni des Propheten, in: Die Tageszeitung, 13.02.2002.

NAGEL, Ernst 1997: Wir und die Fremden. Zum Minderheitenproblem in der kirchlichen Lehre (unveröffentlichtes Manuskript zu einem Vortrag in der Abtei Duisburg-Hamborn), Duisburg, Januar 1997.

NECIPOĞLU, Gülru 1995: Anatolien und das osmanische Erbe, in: FRISHMAN, M./KHAN, H.-U. (Hg.) 1995: Die Moscheen der Welt, Frankfurt am Main 1995, S. 141-157.

NIELSEN, Jørgen 1995: Islam in Westeuropa, Hamburg 1995.

NOSTRA AETATE =: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate), zitiert nach: RAHNER, K./VORGRIMLER, H. 1966, S. 355-359.

NUREC-INSTITUTE DUISBURG e.V. 1998: Die Zusammenhänge zwischen räumlichen Strukturmerkmalen, Meinungsbildern und Verhaltensmustern in sanierungsbetroffenen Stadtteilen (= Monitoring kleinräumiger Entwicklungsprozesse, Bericht 3), Duisburg 1998.

OERTER, Rolf 1987: Entwicklung der Motivation und Handlungssteuerung, in: OERTER, R./MONATADA, L. (Hg.) 1987: Entwicklungspsychologie, München ²1987, S. 637-695.

OßENBRÜGGE, Jürgen 1983: Politische Geographie als räumliche Konfliktforschung (= Hamburger Geographische Studien, Heft 40), Hamburg 1983.

OßENBRÜGGE, Jürgen 1984: Zwischen Lokalpolitik, Regionalismus und internationalen Konflikten: Neuentwicklung in der anglo-amerikanischen Politischen Geographie, in: Geographische Zeitschrift, 1/1984, S. 22-33.

OßENBRÜGGE, Jürgen 1997: Die Renaissance der Politischen Geographie: Aufgaben und Probleme, in: HGG-Journal (Heidelberger Geographische Gesellschaft) 11/1997, S. 1-18.

OßENBRÜGGE, Jürgen/SANDNER, Gerhard 1994: Zum Status der Politischen Geographie in einer unübersichtlichen Welt, in: Geographische Rundschau 12/1994, S. 676-683.

OTTING, Olaf 1997: Wenn der Muezzin ruft, in: Städte- und Gemeinderat 3/1997, S. 65-69.

PEDERSEN, J. 1978: Khatib, in: The Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 4, Leiden 1978, S. 1109-1111.

PEDERSEN, J. 1991: Masdjid (I A-G), in: The Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 6, Leiden 1991, S. 644-677.

POHL, Jürgen 1986: Geographie als hermeneutische Wissenschaft (= Münchener Geographische Hefte 52), Regensburg 1986.

POPP, Herbert 1999: Theoretische Reflexionen zur sozialgeographischen Forschung im Islamischen Orient, in: Geographische Zeitschrift 3/1999, S. 133-136.

POTT, Andreas/THIEME, Günter 1999: Where the Muezzin calls. Culturalisation of a local conflict in the context of ethnic change in the Ruhr Conurbation, in: Espace-Populations-Sociétés 3/1999, S. 451-461.

PRIESMEIER, Bernhard 1988: Die Entstehung islamischer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Anwerbung von Arbeitskräften, in: EVEN, H./HOFFMANN, L. (Hg.) 1988: 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 1988, S. 53-71.

PRZYBYLA, Rotraut 1999: Ursachen der Zuwanderung von Muslimen nach Berlin, in: JONKER, G./KAPPHAN, A. (Hg.) 1999: Moscheen und islamisches Leben in Berlin, Berlin 1999, S. 15f.

RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert 1966: Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966.

REHRL, Annette 1997: Muslime in Deutschland. Versäumte Integration und ihre Folgen, in: Dialog der Religionen 2/1997, S. 149-158.

REUBER, Paul 1999: Raumbezogene politische Konflikte: geographische Konfliktforschung am Beispiel von Gemeindegebietsreformen (= Erdkundliches Wissen, H. 131), Stuttgart 1999.

REUBER, Paul 2000a: Macht und Raum – geographische Konflikforschung am Beispiel von Gebietsreformen, in: Berichte zur deutschen Landeskunde Bd. 74/2000, S. 31-54.

REUBER, Paul 2000b: Die Politische Geographie als handlungsorientierte und konstruktivistische Teildisziplin – angloamerikanische Theoriekonzepte und aktuelle Forschungsfelder, in: Geographische Zeitschrift, Heft 1/2000, S. 36-52.

ROHE, Mathias 2001: Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, Freiburg i. Br. 2001.

ROMMELSPACHER, Birgit 1995: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995.

ROPERS, Norbert 1997a: Prävention und Friedenskonsolidierung als Aufgabe für gesell-

schaftliche Akteure, in: SENGHAAS, D. (Hg.) 1997: Frieden machen, Frankfurt am Main 1997, S. 219-242.

ROPERS, Norbert 1997b: Interkulturelle Konfliktbearbeitung – Kultur als Barriere und als Brücke für Friedenssicherung und Friedensstiftung, in: MEYER, B. 1997: Formen der Konfliktregelung, Opladen 1997, S. 166-185.

SALAM-LIEBICH, H. 1987: Mosque: History and Tradition, in: ELIADE, M. (Hg.) 1987: The Encyclopedia of Religion, Vol. 10, New York 1987, S. 121-123.

SARCINELLI, Ulrich 1997: Politische Kommunikation und multikulturelle Gesellschaft, in: HEITMEYER, W. (Hg.) 1997: Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt am Main 1997, S. 403-424.

SCHAUEN, Ulrich 1993: Kirchturm, Rathaus, Minarett – Dokumentarfilm in der Reihe „Gott und die Welt" (ARD), 1993.

SCHENK, Andreas 1999: Architekturführer Mannheim, Berlin 1999.

SCHEYTT, Stefan 1998: In Gottes und in Allahs Namen. Wie ein CSU-Bürgermeister mit aufgeklärter Politik viel Erfolg hat, in: Die Zeit Nr. 38/1998, S. 21f.

SCHIEWER, Heike 1999: Stadtplanung in einer multikulturellen Gesellschaft. Planerisches Rollenverständnis und Planungsprozesse in Toronto/Kanada (= Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 88), Dortmund 1999.

SCHIFFAUER, Werner 1997: Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt am Main 1997.

SCHIFFAUER, Werner 2000: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt am Main 2000.

SCHIMMEL, Annemarie 1990: Künstlerische Ausdrucksformen des Islams, in: AHMED, Munir (Hg.) 1990: Der Islam III (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,3) Stuttgart 1990.

SCHIMMEL, Annemarie 1995: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München ³1995.

SCHLEßMANN, Ludwig 1999: Sufi-Gemeinschaften in Deutschland, in: CIBEDO (Christlich-Islamische Begegnung - Dokumentationsleitstelle) 1/1999, S. 4-11.

SCHMITT, Thomas 2002: Moscheen in deutschen Städten – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, in: MAYR, A./MEURER, M./ VOGT, J. (Hg.) 2002: Stadt und Region. 53. Deutscher Geographentag Leipzig. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen, Leipzig 2002, S. 338-348.

SCHMITT, Thomas 2002a: Moscheen als stadtbildprägende Elemente, in: Institut für Länderkunde (Hg): Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland, Band 5: Dörfer und Städte, Berlin 2002, S. 154f.

SCHMITT, Thomas 2003: Türkische Moscheen in Deutschland. Gesellschaftliche Bedeutung und Konfliktpotenzial von Migrantenmoscheen, in: Geographische Rundschau H. 4/2003, S. 32-35.

SCHMITT, Thomas 2003a: Der Muezzin-Ruf in der juristischen Debatte in Deutschland (vgl. www.deutsche-landeskunde.de -> Veröffentlichungen).

SCHMITT, Thomas 2003b: Islamische Organisationen und Moscheevereine in Deutschland (vgl. www.deutsche-landeskunde.de -> Veröffentlichungen).

SCHOLZ, Fred 1997: Pakistan – Konfliktfeld. Ein Entwicklungsland wurde 50 Jahre! In: HGG-Journal (Heidelberger Geographische Gesellschaft) 11/1997, S. 59-72.

SCHRÖDER, Helmut/CONRADS, Jutta/TESTROT, Anke/ULBRICH-HERRMANN, Matthias

2000: Ursachen interethnischer Konfliktpotentiale, in: HEITMEYER, W./ANHUT, R. (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft, Weinheim 2000, S. 101-198.

SEIDEL, Eberhard 2000: Türken ohne Chancen – Ethnisches Subproletariat, Kommentar in: Die Tageszeitung, 27.3.2001.

SEIDEL-PIELEN, Eberhard 1996: Die Mär vom Feindbild Islam, in: Die Tageszeitung, 24.12.1996.

SEILER-CHAN, Chalid Albert 1934: Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland, Berlin 1934 (zitiert bei ABDULLAH, M. S. 1987).

SILBERMANN, Alphons/HÜSERS, Francis 1995: Der „normale" Haß auf die Fremden, München 1995.

SOYEZ, Dietrich 1985: Ressourcenverknappung und Konflikt. Entstehung und Raumwirksamkeit mit Beispielen aus dem mittelschwedischen Industriegebiet (= Arbeiten aus dem Geographischen Institut der Universität des Saarlandes, Bd. 35), Saarbrücken 1985.

SPEIGHT, R. M. 1985: Einführung in die Hadit-Literatur (= Cibedo-Texte 32), Frankfurt am Main 1985.

SPULER-STEGEMANN, Ursula 1998: Muslime in Deutschland, Freiburg i. Br. 1998.

SPULER-STEGEMANN, Ursula 2000: Wider die Blauäugigkeit, in: Die Tageszeitung, 8.6.2000.

STADT BERLIN, Der Senator für Gesundheit und Soziales 1987: Bericht über die räumliche Situation der islamischen Gemeinden in Berlin, unveröffentlichtes Manuskript, Berlin 1987.

STADT ESSEN 1995 =: Der Ausländerbeirat der Stadt Essen (Hg.) 1995: Moscheevereine in Essen (Kurzgutachten des Zentrums für Türkeistudien, Essen), Essen 1995.

STADT GLADBECK 2001: Gestern heute (= http://www.stadt-gladbeck.de/fakten.Geschichte.htm; Stand: 16.2.2001).

STATISTISCHES BUNDESAMT 1999: Statistisches Jahrbuch 1999 für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1999.

STRAUSS, Anselm S. 1998: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, München ²1998.

TEZCAN, Levent 2000: Kulturelle Identität und Konflikt, in: HEITMEYER, W./ANHUT, R. (Hg.) 2000: Bedrohte Stadtgesellschaft, Weinheim 2000, S. 401-448.

VERFASSUNGSSCHUTZBERICHT 1998 =: Bundesministerium des Innern (Hg.) 1999: Verfassungsschutzbericht 1998, Berlin, Bonn 1999.

VESTER, Frederic 1983: Unsere Welt – ein vernetztes System, München 1983.

VIKZ 1997 =: Verband der Islamischen Kulturzentren (Hg.) 1997: Selbstdarstellung des Verbandes der Islamischen Kulturzentren und dessen Gemeinden, Köln 1997.

VIKZ 1999 =: Verband der Islamischen Kulturzentren (Hg.) 1999: Der virtuelle Moscheeführer (=http://www.vikz.de/moscheefuehrer, Stand: 15.12.1999).

VÖCKING, Hans 1984: Die Moschee. Ethnische Enklave – religiöses Refugium (= Cibedo-Texte Nr. 30), Frankfurt am Main 1984.

VÖLPEL, Martin 1997: Streitpunkt Gebetsruf. Zu rechtlichen Aspekten im Zusammenhang mit dem lautsprecherunterstützten Ruf des Muezzins (Mitteilungen der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer), Bonn 1997.

WAARDENBURG, Jaques 1986: Religionen und Religion, Berlin 1986.

WASMUTH, Ulrike 1992: Friedensforschung als Konfliktforschung. Zur Notwendigkeit der Rückbesinnung auf den Konflikt als zentrale Kategorie (= AFB-Texte der

Arbeitsstelle Friedensforschung Bonn 1/1992), Bonn 1992.
WATT, Montgomery/WELCH, Alford 1980: Der Islam I (= Die Religionen der Menschheit Bd. 25,1), Stuttgart 1980.
WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von 1977: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977.
WENSINCK, A. J. 1986a: Khutba, in: Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 5, Leiden 1986, S.74f.
WENSINCK, A. J. 1986b: Kibla, in: Encyclopaedia of Islam, new edition, Vol. 5, Leiden 1986, S. 82f.
WERLEN, Benno 1988: Gesellschaft, Handlung und Raum (= Erdkundliches Wissen H. 89), Stuttgart 1988.
WERLEN, Benno 1995: Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen, Bd. 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum (= Erdkundliches Wissen H. 116), Stuttgart 1995.
WERLEN, Benno 1997: Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen, Bd. 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung (= Erdkundliches Wissen H. 119), Stuttgart 1997.
WERLEN, Benno 2000: Sozialgeographie, Bern 2000.
WOLF-ALMANASREH, Rosi 1998: „Wir sind alle überfordert...!“ Konfliktmanagement und Problemlösungsstrategien in multi-ethnischen Stadtteilen, in: FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG (Hg.) 1998: Ghettos oder ethnische Kolonien? (= Gesprächskreis Arbeit und Soziales Bd. 85), Bonn 1998, S. 103-124.
WOLFF, Felix o.J.: Islamische Einrichtungen in Köln (im Auftrag der Stadt Köln, Dezernat für Soziales und Gesundheit, Interkulturelles Referat), Köln, o.J. (2000).
WOLKERSDORFER, Günter 2000: Raumbezogene Konflikte und die Konstruktion von Identität – die Umsiedlung des sorbischen Dorfes Horno, in: Berichte zur deutschen Landeskunde, Band 74, Heft 1/2000, S. 55-74.
YARDIM, Niger/FAUST, Hauke 1999: Pilotstudie „Situationsanalyse und Handlungsoptionen für einen christlich-muslimischen Dialog auf dem Hintergrund bisheriger Begegnungs- und Verständigungsarbeit in Duisburg“ (Hg.: Evangelisches Familienbildungswerk Duisburger Gemeinden), Duisburg 1999.
YILDIRIM, Veli 1998: Das Massaker von Sivas werden wir nicht vergessen lassen! In: Die Stimme der Aleviten, Nr. 26/1998, S. 14f.
ZFT 1995 =: Zentrum für Türkeistudien, Essen (Hg.) 1995: Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit (Projektleitung: Georg Ruhrmann, Institut für Publizistik der Universität Münster), Opladen 1995.
ZFT 1997 =: Zentrum für Türkeistudien, Essen 1997: Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen (Hg.: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen), Essen ^{3}1997.
ZFT 1998 =: Zentrum für Türkeistudien, Essen (Hg.) 1998: Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Auswirkungen auf die Bundesrepublik Deutschland, Münster 1998.

Abkürzungen

Verwendete Abkürzungen von Tageszeitungen

AAZ	Augsburger Allgemeine Zeitung
DZ	Donau-Zeitung
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FR	Frankfurter Rundschau
NRZ	Neue Ruhr Zeitung
RP	Rheinische Post
SAZ	Schwabmünchner Allgemeine Zeitung
SZ	Süddeutsche Zeitung
Taz	Die Tageszeitung
WAZ	Westdeutsche Allgemeine Zeitung
WR	Westfälische Rundschau

Verwendete Abkürzungen für Gesetze, Verordnungen, u.ä.

BauGB	Baugesetzbuch[1]
BauNVO	Baunutzungsverordnung. Verordnung über die bauliche Nutzung der Grundstücke[2]
BauO NW	Bauordnung für das Land Nordrhein-Westfalen (Landesbauordnung)[3]
Bay BO	Bayerische Bauordnung
GG	Grundgesetz
LbauO	Landesbauordnung
TA Lärm	Technische Anleitung Lärm

1 Zitiert nach BAUGESETZBUCH 1993.
2 Wie Fußnote 1.
3 Zitiert in der Fassung vom 7.3.1995.