

Thomas SCHMITT, Bayreuth

Religion, Raum und Konflikt – Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel Duisburg

Summary

“No mosque in our town!” is in Germany, with its variants, a common slogan of potential neighbours and citizen action groups, wherever a new mosque is to be built. So it is only a minor exaggeration to state: “No new mosque (or public Islamic call for prayer) in Germany without a local conflict.” Since the late 1980ies, more and more inconspicuous mosques in Germany have been replaced by new mosques which combine traditional elements of Islamic architecture (minarets, domes) with (western) modern and post-modern forms. Analysing these conflicts, at least three aspects can be differentiated: (1) spatial aspects, e.g. protests of neighbours who fear to lose the quality of housing in their quarter, questions of town planning, but also the relevance of the built environment for personal and collective identity, (2) interethnic and intercultural aspects, e.g. the relation between established and outsiders, and (3) interreligious aspects, e.g. the mutual conceptualisations of Islam and Christianity or between Islamic organisations and a “secular” state. A case study considers the highly emotional and complex debates about the application for the public call for prayer in Duisburg 1996/97. It is shown how this conflict escalated by the interaction of different structural and accidental factors, in particular: anti-islamic discourses (actualised by one fundamentalist protestant parish priest from the neighbourhood of a mosque), social polarisations, and an accumulated potential for interethnic conflicts in residential areas with a high number of migrants.

„Keine Moschee in Lünen!“, „kein islamischer Gebetsruf über Duisburg!“ – man könnte versucht sein, diesen Slogans den folgenden hinzuzufügen: „Kein Moscheeneubau (oder öffentlicher Muezzin-Ruf) in Deutschland ohne lokalen Konflikt!“ Angesichts der Tatsache, dass *einige* Moscheeneubauten in Deutschland *ohne* aufsehenerregende städtische Konflikte errichtet werden konnten, erscheint dieser Slogan zu Recht als reißerisch-übertrieben. Allerdings dürfte das Manifestwerden lokaler Konflikte im Zusammenhang mit Moscheeneubauten oder der Einführung des öffentli-

chen Gebetsrufes in Deutschland eher die Regel als die Ausnahme sein, was die jeweilige Stadtgesellschaft in ihrer Fähigkeit zu adäquaten Konfliktlösungen, die Sozialwissenschaften in ihrer Fähigkeit zu adäquaten Erklärungen dieses Phänomens herausfordert.

Dieser Beitrag fußt auf der Dissertationsschrift des Autors (SCHMITT 2003a und 2002b) und gibt zunächst eine kurze Übersicht über Moscheen und islamische Gemeinden in der Bundesrepublik (Teil 1). Teil 2 eröffnet einen generellen Zugang zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Moschee-Konflikten, während der dritte Teil das Thema anhand einer Fallstudie zu den Duisburger Auseinandersetzungen um den lautsprecherverstärkten Gebetsruf dieses Thema konkretisiert.

1 Moscheen und islamische Gemeinden in der Bundesrepublik

1.1 Laden- und Hinterhofmoscheen

Mit dem *time-lag* eines kurzen Jahrzehnts nach Beginn der Arbeitsmigration aus islamisch geprägten Ländern wurden Ende der 1960er Jahre erste Moscheevereine in Deutschland gegründet. Bereits die Einrichtung dieser sogenannten Laden- und Hinterhofmoscheen kann man als Ausdruck einer vorläufigen Bleibeorientierung deuten, derzufolge die Arbeitsmigranten in Übereinstimmung auch mit den Interessen ihrer Arbeitgeber, länger in Deutschland blieben als ursprünglich von der Bundesregierung und wohl auch in ihren eigenen Lebensentwürfen beabsichtigt. Durch Familiennachzüge, Asylbewerber und Bürgerkriegsflüchtlinge stieg die Zahl der Muslime in Deutschland auf derzeit geschätzte drei Millionen an (BUNDESREGIERUNG 2000, 5).

Die Zahl der Laden- und Hinterhofmoscheen in Deutschland – also der islamischen Gemeinden, die in umfunktionierten Gebäuden untergebracht sind (z.B. in ehemaligen Gaststätten, Einzelhandels- und Gewerbetrieben, Werkstätten) – kann grob auf ca. 2.300 geschätzt werden. Neben dem Gebetsraum und den obligatorischen Waschgelegenheiten verfügen die Moscheevereine fast immer über eine Teestube, häufig auch über Büro- sowie gesonderte Frauen-, Jugend- und Unterrichtsräume, eine kleine Bibliothek, einen Lebensmittelverkauf und gelegentlich über eine Friseurecke (vgl. SCHMITT 2003a; KRAFT 2002; JONKER und KAPPAN 1999). An dieser – nicht abschließend verstandenen – Aufzählung wird bereits deutlich, dass die soziale/sozialgeographische Institution Moschee den Mitgliedern der Gemeinde (*cemaat*) religiöse und soziale Bedürfnisse erfüllen soll.

1.2 Moscheedachverbände in Deutschland

In den Moscheevereinen machten sich frühzeitig ethnische und sprachliche Differenzierungen bemerkbar, so dass von „türkischen“, „bosnischen“,

„arabischen“ oder speziell z.B. „marokkanischen“ Moscheen gesprochen wird. Zudem sortierten sich die Moscheen hinsichtlich ihrer religiösen und politischen Orientierungen, was auch zur Gründung unterschiedlicher Moscheedachverbände führte. Den „regierungsamtlichen“ Islam der türkischen Republik repräsentiert in Deutschland die DİTİB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.*), mit rund 750 angeschlossenen Moscheevereinen ist sie der größte Moscheedachverband. Der zentralistisch geführte *Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)* vereint in Deutschland Anhänger Suleyman Hilmi Tunahans (1888–1959), der als Angehöriger des *Nakşibendiye*-Ordens in der Türkei eine Korankursbewegung initiiert hatte. Dem (zunehmend gemäßigten) türkischen politischen Islamismus ist der Dachverband der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* zuzurechnen. Daneben existieren einige kleinere islamische Verbände sowie unabhängige Moscheevereine. Im World Wide Web sind zahlreiche islamische Organisationen mittlerweile mit deutschsprachigen Seiten präsent (vgl. z.B. www.islam.de), während hingegen die Umgangssprachen in den Moscheen und meist auch noch die Sprache der Freitagsgebets sich durch die Herkunftsländer der Besucher bzw. des jeweiligen Imams ergeben. Da sich zahlreiche islamische Organisationen unterschiedlichster Orientierungen mit ihren Bundeszentralen in Köln und Umgebung angesiedelt haben, könnte man sehr salopp und plakativ Köln – noch vor Berlin – als die „Hauptstadt des Islams“ in Deutschland bezeichnen.

1.3 Repräsentative Moscheebauten in Deutschland

Entsprang die Einrichtung von Laden- und Hinterhofmoscheen einer vorläufigen Bleibeorientierung der Migranten, so ist die Errichtung von Moscheeneubauten als Ausdruck einer weiteren Konsolidierung von Migrantenkulturen und des Islams in Deutschland zu werten. Gegen Ende der 1980er Jahre setzte zunächst ein zaghafter, seit Mitte der 1990er Jahre beschleunigter quantitativer Zuwachs an Moscheeneubauten ein. In der Regel werden dabei Bauformen und Elemente klassischer islamischer Architektur – insbesondere Minarette, Zentralkuppel, teilweise auch Nebenkuppeln – mit jenen der westlichen Moderne und globalisierten Postmoderne kombiniert (vgl. v.a. KRAFT 2002). Räumliche Schwerpunkte von Moscheebauten sind die industriellen Ballungsgebiete Westdeutschlands, insbesondere die Rhein-Ruhr-Region (mit Moscheeneubauten u.a. in Essen-Katernberg, Marl-Hamm, Gladbeck-Butendorf, Lünen, Neuss-Norff, Hilden und Wesseling), die Region Rhein-Neckar (u.a. Mannheim, Pforzheim, Sindelfingen), das Rhein-Main-Gebiet (u.a. Darmstadt, Mörfelden-Walldorf) (vgl. dazu SCHMITT 2002a; SCHMITT 2003a, 82–87). An dieser Aufzählung wird bereits erkennbar, dass die repräsentativen Moscheen weniger in den Stadtzentren, sondern tendenziell in peripheren Stadtteilen – insbesondere solchen

mit hohem Migrantenanteil – oder am äußeren Rande der Kernstadt errichtet werden. Quantitativ dominierende Bauträger sind auch hier die örtlichen Vereine der DİTİB, aber auch andere türkische wie nicht-türkische islamische Organisationen – darunter zunehmend die pakistanisch geprägte *Ahmadiyya*-Bewegung – haben in den letzten Jahren Neubauten errichtet.

2 Moschee-Konflikte in Deutschland

Neben der Einführung des lautsprecherverstärkten Muezzin-Rufes sind es vor allem die Pläne zur Errichtung repräsentativer Moscheebauten, die in Stadtgesellschaften in den letzten Jahren die Konfliktpotenziale Kultur und Religion manifest werden ließen. Konflikte um Laden- und Hinterhofmoscheen sind hingegen relativ selten (vgl. jedoch z.B. die Darstellung bei BÜCHNER 2000 zu Auseinandersetzungen um eine marokkanische Kellermoschee), was eine besondere Relevanz der baulichen Symbole der „fremden“ Religion vermuten lässt. Das institutionalisierte Genehmigungsverfahren und die einhergehende Presseberichterstattung, die bei sichtbaren Moscheen erfahrungsgemäß umfangreicher ausfällt als bei unauffälligen Neubauten, bietet auch potenziellen Gegnern einen Rahmen und den Anstoß, sich zu artikulieren und zu organisieren.

Die abstrakte Fragestellung nach dem Zusammenhang von Religion, Kultur, Raum und Konflikt wird anhand von Moscheekonflikten in einem mesosozialen Maßstab konkretisiert. Doch streng genommen ist die Aussage, dass es sich bei Moscheekonflikten um *inhaltliche* religiöse und kulturelle Konflikte handelt – also die Konfliktlinien nicht nur formal entlang religiöser und kulturellen Grenzziehungen verlaufen – bereits eine *These*, die es für jeden einzelnen Konflikt erneut zu überprüfen gilt. Es wäre immerhin denkbar, dass hierbei permanente Kulturalisierungen oder Ethnisierungen sozialer Konflikte stattfinden, ohne dass in den konfligierenden Interessengegensätzen tatsächlich kulturelle und religiöse Antagonismen eine Rolle spielten.

Die folgenden Überlegungen fußen auf der qualitativ angelegten Untersuchung des Autors von fünf unterschiedlichen Moscheekonflikten aus den 1990er Jahren (SCHMITT 2003a,b/2002a,b). Der dabei eingeschlagene Forschungsweg schloss insbesondere qualitative Interviews mit Konfliktakteuren bzw. Repräsentanten von Konfliktparteien, die Auswertung schriftlicher Quellen (v.a. Printmedien, Ratsprotokolle, Briefwechsel etc.) und nicht zuletzt Geländebeobachtungen ein. In den beiden bayerischen Kleinstädten Lauingen und Bobingen ereigneten sich Konflikte um die Errichtung einer repräsentativen Moschee (Lauingen) bzw. um den Anbau eines Minarets an eine bestehende, in einem umfunktionierten Gasthaus untergebrachte Moschee (Bobingen). In den Ruhrgebietsstädten Gladbeck und Lünen stand die

Errichtung repräsentativer Moscheen im Mittelpunkt der Konflikte. Bundesweites Aufsehen erhielten vor allem die Auseinandersetzungen in Duisburg, wo 1996/97 die Frage der Einführung des lautsprecherverstärkten islamischen Gebetsrufs eine aufwühlende Debatte auslöste (siehe unten). Für eine summarische Wiedergabe von Forschungsergebnissen sei auch auf den Beitrag SCHMITT 2002b verwiesen.

Zur Rekonstruktion, einfacher ausgedrückt: zur thematischen Ordnung von Moschee-Konflikten werden an dieser Stelle (mindestens) drei verschiedene inhaltlich-thematische Dimensionen oder Aspekte unterschieden: eine raumbezogen-städtebauliche, eine ethnisch-kulturelle und eine religionsbezogene Dimension. Die Kategorien dieses Ordnungsrasters sind nun nicht in einem disjunkten Sinne zu verstehen, vielmehr ist es eines der Anliegen dieser Analyse aufzuzeigen, *wie* diese inhaltlichen Dimensionen in den Konflikten ineinander greifen und sich vielfältig überlappen. Diese Dimensionen pflanzen sich auf ganz unterschiedlichen *Betrachtungsebenen* der Konflikte fort (insbes. den Ebenen der vermutliche Motive, Interessen und Handlungsorientierungen der Akteure, der Konflikthandlungen und ihrer Folgen, der Argumentationen und Diskurse, der strukturellen und spezifischen lokalen Rahmenbedingungen der Konflikte).

Allerdings sind diese drei Konfliktdimensionen selbst als heterogene Bündel aufzufassen, wie im folgenden deutlich wird:

2.1 Ethnie, Kultur, Religion und Konflikt

Als ein weit gespanntes erweist sich das Feld des *Ethnisch-Kulturellen*, das in einem konfliktiven Kontext von ethnischen und kulturellen Selbst- und Fremdzuschreibungen und -deutungen, über triviale oder komplexe, sprachliche und interkulturelle Verstehens- und Verständigungsprobleme, Fragen der Rangordnung von Gruppen und des Zusammenlebens von (einstigen?) Etablierten und (einstigen?) Außenseitern bis hin zur Möglichkeit der Ethnisierung, also unangemessenen ethnischen Aufladung sozialer Konflikte reicht.

Der *religionsbezogene Bereich* hat für Moscheekonflikte eine solche Relevanz, dass er hier gesondert ausgewiesen und nicht unter die ethnisch-kulturellen Aspekte subsumiert wird. Zentral sind dabei die Sichtweisen und *Konzeptualisierungen* der Akteure zur *eigenen Religion/weltanschaulichen Orientierung* und der *Religion des Anderen* sowie des *wechselseitigen Verhältnisses*, in dem beide gesehen werden. Nun ist es mittlerweile Allgemeinut geworden, dass Religionen in ihren Eigenschaften als kultur- und theologiebildenden sowie normativen Systemen (vgl. VON BRÜCK und LAI 1997, 640–645) alles andere als geschlossene Denkgebäude und Handlungsräume darstellen. Die religionsbezogenen Selbst- und Fremddeutungen lokaler Konfliktinvolvierter werden in der Regel nur partial mit offiziellen

Lehrmeinungen/Positionen ihrer Religionsgemeinschaft/Kirche oder erst recht mit den Konzeptualisierungen einer reflexiv gedachten, systematischen Theologie oder vergleichenden Religionswissenschaft übereinstimmen.

Tatsächlich dürften in der bundesdeutschen Gesellschaft im letzten Jahrzehnt – zumindest bis zum 11. September 2001 und seit einem Jahr in der Kopftuch-Debatte – bei kaum einem anderen Thema genuin religiöse und theologische Fragestellungen so leidenschaftlich und emotional in der Öffentlichkeit diskutiert worden sein wie in den Debatten um Moscheebauten und Muezzin-Ruf. Neben der Relation (1) zwischen den Weltreligionen Christentum und Islam sind (2) die Konzeptualisierungsentwürfe des Verhältnisses zwischen dem Islam/islamischen Organisationen und einem sich als säkular verstehenden Staat und einer solchen Gesellschaft bedeutsam (zu letzterem vgl. BIELEFELDT 1999). Konfliktgegner der Moscheevereine behaupteten, der Islam sei eine antidemokratische, totalitäre (Relation 2) und zudem eine antichristliche Religion (Relation 1). Befürworter und die Moscheevereine selbst verwiesen hingegen auf die „Geschwisterschaft der abrahamischen Religionen“ Christentum und Islam (Relation 1) sowie auf das Grundrecht auf Religionsfreiheit, das die öffentliche Verwendung religiöser Symbole mit einbezieht (Relation 2).

2.2 Raum und Konflikt

Bereits aufgrund der Vielzahl unterschiedlicher *Raumkonzepte* in der Geographie und den benachbarten Sozialwissenschaften wird deutlich, dass mit „den“ *raumbezogenen Konfliktaspekten* recht Verschiedenes gemeint sein kann. Neben städtebaulichen Aspekten um die Gestaltung und Einfügung einer Moschee in die nähere Umgebung sowie ihrer baurechtlichen Zulässigkeit können darunter z.B. sozialräumliche Polarisierungen, nachbarschaftliche Interessengegensätze, aber auch die Frage nach der identitätsstiftenden Rolle von Lebenswelten oder kulturräumliche Diskurse subsumiert werden.

Potenziell wichtige Stationen in Konflikten um Moscheeneubauten werden durch das *baurechtliche Prozedere* vorgegeben, z.B. durch Stadtratssitzungen, in denen über das gemeindliche Einvernehmen entschieden wird. Der Konflikt, in dem je nach Fall ethnisch-kulturelle und religiöse Fragen für die Akteure im Vordergrund stehen können, wird also zu großen Teilen auf der baurechtlichen Ebene ausgetragen und erhält bevorzugt hier seine formale Regelung. Nicht selten werden Bürgerversammlungen einberufen oder zu Podiumsdiskussionen eingeladen, in denen der Konflikt eskalieren, eher seltener auch befriedet werden kann. Aufgrund der Verfahrensstruktur, der Protestformen der Moscheegegner (z.B. Unterschriftensammlungen), aber auch aufgrund der von diesen, z.B. in Bürgerversammlungen expressiv

formulierten unmittelbaren Betroffenheit lassen sich einige Parallelen zwischen Moscheekonflikten und lokalen Ökologie-Konflikten der 1980er und 1990er Jahre ziehen.

Zugeparkte Parkplätze im Ramadan, Lärmbelästigung durch Veranstaltungen in der Moschee und einen erwarteten Muezzin-Ruf sowie Wertverlust der Grundstücke sind einige der häufiger genannten raumbezogenen Einwände von Anwohnern und Quartiersbewohnern gegen Moscheebauten. Hierbei artikulieren diese ihre raumbezogenen, partikularen Eigeninteressen im Wunsch nach einem möglichst ungestörtem Wohnen, unter Wahrung ihrer „Lokalisationsrendite“ (BOURDIEU 1991, 31). „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“, so formulierte es ein Leserbriefschreiber in Lünen (Ruhr Nachrichten Lünen, 13.8.1998). Entsprechende Argumentationen unterscheiden sich allerdings – wie auch bei einer ausführlicheren Wiedergabe des hier aus dem Kontext herausgerissenen Leserbriefzitats deutlich würde – in einem zentralen Punkt von der Anwendung eines St.Florians-Prinzips, demzufolge z.B. ein Bauvorhaben prinzipiell akzeptiert würde, nur nicht in der eigenen Nachbarschaft. Selbstverständlich ist nicht auszuschließen, dass *manche* Moschee-Gegner nur *instrumentell* mit z.B. islambezogenen Argumenten gegen eine Moschee vorgingen, um eine breitere Unterstützung gegen eine unerwünschte Einrichtung in ihrer Nachbarschaft zu erreichen. Es scheint aber, dass viele Anwohner eine Moschee in ihrer Stadt *grundsätzlich*, also aus ethnisch-kulturellen und religionsbezogenen Motiven ablehnten. Mitglieder einer Bürgerinitiative gegen den Moscheebau in Lünen legten z.B. in privaten Archiven recht umfangreiche Materialsammlungen zum Islam an. Mit Bezugnahme auf handlungstheoretische Überlegungen lassen sich entsprechende Phänomene 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 Gebetsruf im Wohnquartier bewirkt eine subjektive Betroffenheit der Anwohner und erhöht die Bereitschaft, latent vorhandene Orientierungen – z.B. tendenziell pejorative Wahrnehmungen des Islams – zu aktualisieren und in Handlungen umzusetzen. Auch potenzielle *Befürworter* von Moscheebauten erleben sich dann situativ gefordert, wenn in ihrer Stadt oder Region eine Moschee errichtet werden soll und bringen sich dann in die örtlichen Diskussionsprozesse ein. Daran wird eine sozialgeographische Selbstverständlichkeit deutlich: *Wie* räumliche Nähe sich im Konflikt auswirkt, ist aus der Topographie alleine nicht ableitbar.

In der bayerischen Kleinstadt *Bobingen* versuchten über mehrere Jahre die Stadtspitze, der Stadtrat und der Freistaat Bayern, die Errichtung eines

Minarets zu verhindern. Hier wurde vor allem *städtebaulich argumentiert*. Zahlreiche Stadträte über alle Fraktionen hinweg machten sich eine Ortsbild-Argumentation zu eigen. Das Minarett füge sich nicht in das Stadtbild ein; die „Harmonie“ des Ortsbildes, das seit Jahrhunderten von drei Kirchen, dem „Schlößle“ und den Mühlen geprägt sei, „wäre auf Dauer gestört“¹. Der langjährige Erste Bürgermeister scheute sich nicht, als Referenzgröße des Sich-Einfügens die mittelschwäbische Landschaft heranzuziehen; „im Mittelschwäbischen“ müsse die Errichtung eines Gebäudes „im türkischen Stil“ rechtlich unzulässig sein². Dem auswärtigen Besucher fällt unmittelbar die eigentümliche Diskrepanz auf zwischen jenen stilisierenden städtebaulichen Argumentationen und dem Ortsbild, wie es sich ihm präsentiert. Das einstige Straßendorf, das über Jahrzehnte durch die Ansiedlung eines großen Chemie-Werks in eine Kleinstadt transformiert wurde, zeigt auch in der Kernstadt alles andere als eine homogene, unverwechselbar „schwäbische“ Bebauung. Vielmehr lassen sich obige Argumentationen als rudimentäre Formulierungen *strategischer Raumbilder* (vgl. REUBER 1999, 328) deuten, mit deren Hilfe das Minarett im baurechtlich ausgetragenen Konflikt verhindert werden sollte³.

Wenn entsprechende städtebauliche Argumentationen in Bobingen strategische Mittel waren, um ethnisch-kulturelle und religiöse Motive für die Ablehnung des Minarets zu kaschieren, so soll andererseits damit nicht gesagt werden, dass die *Frage der Gestaltung der Lebenswelt* keine Relevanz für die Ablehnung des Minarets gehabt hätte. Vielmehr wird am Bobinger Minarett-Streit deutlich, welche *identifikatorische Bedeutung* in der baulichen Gestaltung der Lebenswelt liegt (vgl. z.B. SOYEZ 2003).

¹ Zitiert nach: Schwabmünchner Allgemeine Zeitung, 29.10.1992: „Jetzt heißt die Frage nur: Wie hoch?“

² Protokoll der Sitzung des Bau-, Werk- und Umweltausschusses der Stadt Bobingen vom 1.12.1992.

³ Für REUBER (1999, 329) zeichnen sich entsprechende Raumbilder durch eine „(b)ewusste, subjektive und selektive Beschreibung der vorhandenen geographischen Ausgangssituation im Rahmen eines raumbezogenen Konfliktes“ aus und stellen letztlich „subjektiv verzerrte Konstruktionen der Akteure“ dar. Reuber entwickelte seine Konzeption des strategischen Raumbildes anhand seiner Untersuchung über Konflikte in Gemeindegebietsreformen. Die dort behandelten Raumbilder fanden sich z.B. in gutachterlichen Stellungnahmen und waren in der Regel funktional-strukturelle Konzepte der Regionalisierung. Es spricht nichts dagegen, den Begriff des strategischen Raumbildes aus diesem Verwendungszusammenhang zu lösen und auch auf die Argumentationen im Bobinger Minarettkonflikt zu übertragen. Die hier verwendeten Raumbilder sind allerdings näher an den möglichen visuellen Eindrücken eines Beobachters bzw. enthalten Repräsentationen von Objekten des physisch-materiellen Raumes. Das *Subjektive*, Strategische der im Bobinger Minarettkonflikt verwendeten Raumbilder wird gerade darin deutlich, dass sie – anders als es die gewählten Formulierungen der Akteure vielleicht vermuten ließen – gerade *nicht* mit einer Silhouette Bobingens oder einer Abfolge räumlicher Impressionen identifizierbar wären.

In der folgenden Fallstudie werden die Duisburger Auseinandersetzungen um den öffentlichen Gebetsruf ausführlicher behandelt. Sie stellen den bisher spektakulärsten und vermutlich auch komplexesten städtischen Konflikt um islamische Symbole in Deutschland dar, der punktuell gar die Aufmerksamkeit internationaler Medien erhielt (vgl. Time, 24.2.1997: „No Rest in the Ruhr?“).

3 Duisburg: Streit um den islamischen Gebetsruf

Der Duisburger Konflikt ereignete sich 1996/97 vor dem damaligen 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 und ethnisch-kulturelle Problemlagen akkumulierten.

Ende 1995 stellten zwei Moscheevereine aus dem Duisburger Norden bei der Stadtverwaltung den Antrag, den islamischen Gebetsruf (türkisch ezan) einmal wöchentlich zum Freitagsgebet per Lautsprecher in den öffentlichen Raum verbreiten zu dürfen. Zunächst wollte die Stadtverwaltung den lautsprecherverstärkten Gebetsruf unter bestimmten Auflagen genehmigen. Vertreter von Migrantorganisationen erklärten nach ersten Protesten, notfalls auf juristischem Wege den Ezan durchzusetzen. Doch schließlich eskalierte der Konflikt zum Jahresende 1996 in einem solchen Maße, dass Stadtverwaltung und Moscheevereine gemeinsam aufgrund des öffentlichen und letztlich auch politischen Drucks aus den Ratsfraktionen von einer Erlaubnis bzw. juristischen Durchsetzung des öffentlichen Gebetsrufes Abstand nahmen. Die Vehemenz, mit der aus Teilen der deutschen Mehrheitsgesellschaft der Ezan bekämpft wurde, wurde insbesondere in mehreren Bürgerversammlungen deutlich, die damit als *crucial events* (GLASL 1992, 103) gelten können – also zentralen Episoden des Konflikts, in denen z.B. das Verhältnis zwischen den Konfliktparteien in besonderer Weise offen gelegt wird.

3.1 Räumliche Nähe – religiöse Diskurse

Räumliche Nähe wurde dabei in Duisburg zu einem konfliktverschärfenden Faktor. Die Aussage bezieht sich zunächst einmal auf die Tatsache, dass das Moschee-Gebäude eines antragstellenden Vereins – der Gebetsraum ist in einer ehemaligen Werkstatt untergebracht – und der den Stadtteil Laar optisch dominierende neogotische katholische Kirchbau unmittelbare Nach-

barn sind (vgl. Abb. 1). Was man als Symbol einer gelebten „abrahamischen Ökumene“ (vgl. KUSCHEL 2001) hätte deuten können, wurde für die katholische Kirchengemeinde zu einem Problem. Einen lautsprecherverstärkten Gebetsruf in unmittelbarer Nähe des Kirchbaus, etwa während der Messe, empfand der örtliche Pfarrer als „Provokation“.



Abb. 1: Die Sultan-Ahmed-Moschee in Duisburg-Laar neben der katholischen Kirche St. Ewaldi (Foto: Th. Schmitt, 1999)

Doch während die katholische Gemeinde eher im Hintergrund agierte und trotz aller Differenzen den Kontakt zu ihren Nachbarn und Konfliktgegnern nicht völlig abreißen ließ, sollte die alsbald auf den Plan tretende *evangelische Kirchengemeinde* des Stadtteils zur Eskalation des Konflikts in hohem Maße beitragen. Auch in dieser Episode zeigte sich die Bedeutung des Faktors „Raum“ für die Strukturierung (hier: lokal-)gesellschaftlicher Prozesse. Die Laarer Moschee lag im Kirchensprengel, innerhalb des räumlichen Zuständigkeitsbereichs des evangelischen Pfarrers Dietrich Reuter, der zum damaligen Zeitpunkt in seiner Landeskirche bereits als Vorsitzender der regionalen Gliederung der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ mit evangelikalen, letztlich protestantisch-fundamentalistischen Positionen profiliert war. Im Herbst 1996 formulierte er im Namen des Presbyteriums seiner Kirchengemeinde eine Stellungnahme „Kein islamischer Gebetsruf über Lautsprecher!“, die er schließlich als großformatige Anzeige (Kosten: knapp 10.000 DM) in der *Westdeutschen Allgemeinen*

veröffentlichte. Mit Reuter trat damit für die Muslime ein Konfliktgegner auf den Plan, der den lautsprecherverstärkten Ezan prinzipiell in aller Schärfe ablehnte, in einem gewissen Sinne charismatisch auftrat und dabei seine Amtsautorität als örtlicher evangelischer Pfarrer in die Waagschale werfen konnte. Formale räumliche Zuständigkeit und eine behauptete Vertrautheit mit den Problemen vor Ort wurden dabei zu argumentativen Ressourcen. Reuter argumentierte über weite Strecken *theologisch-religionswissenschaftlich*, wobei diese Zuordnung zu einem Diskursfeld nun eben nicht bedeutet, dass seine Aussagen innerhalb christlicher Theologie anschlussfähig seien (Kernaussagen: Christen und Muslime glauben nicht an denselben Gott; das islamische Gebet ist eine Unterwerfungsdemonstration).

Eine Eskalation des Ezan-Streits erfolgte nicht nur über das aufsehenerregende Konfliktmittel Zeitungsanzeige, sondern auch durch die *Ausweitung* des Konflikts, in dem es nun nicht mehr allein um den Muezzin-Ruf ging. Durch die theologische „Beweisführung“ über die angeblich gänzlich verschiedenen Gottesbilder von Christen und Muslimen wurde letztlich das Zusammenleben beider Gruppen grundsätzlich in Frage gestellt; das zunächst rein akademisch erscheinende Problem um die Frage der Gottesbilder von Religionen wurde mit gesellschaftspolitischen Implikationen verbunden. Bei einem weiter gefassten Gewaltbegriff kann man Reuters Stellungnahmen als *Aktualisierungen kultureller Gewalt* im Sinne GALTUNGS (1998) verstehen. Dichotome, manichäische Denkstrukturen, die keinen gedanklichen Raum für Übergänge lassen und „Christus und islamischen Allah“ als „Licht und Finsternis“⁴ gegenüberstellen, wurden in einer gesellschaftspolitischen Debatte benutzt, um einer Bevölkerungsgruppe die Möglichkeiten einer symbolischen Repräsentation zu bestreiten. Für die Resonanz, auf die Reuter erkennbar stieß, spielten 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.

Nun soll in dieser verkürzenden Darstellung nicht der Eindruck erweckt werden, dass die christlichen Kirchen zentraler Konfliktgegner der Muslime gewesen seien. Zahlreiche evangelische und katholische Duisburger Theologen haben sich zustimmend oder zumindest vermittelnd zum Ezan geäußert und griffen dabei auf dialogorientierte theologische Ansätze oder dogmatische Positionen zurück, die das Verhältnis zwischen den Weltreligionen in einer positiveren Sicht beschreiben. Der Ezan-Konflikt wurde also auch zum polarisierten innerkirchlichen Konflikt, in dem die Fronten quer durch die Gremien und Gemeinden verliefen.

⁴ So in D. REUTER: Kommt die intolerante Diktatur fundamentalistischer Kultur- und Religionsrelativisten? In: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, Regionale Informationen für das Rheinland, Juni/Juli 1997, 6f., hier: 7.

Ähnlich heterogen wie bei den Kirchen stellte sich die Lage bei den Duisburger *Sozialdemokraten* dar: Während der damalige Oberbürgermeister (SPD) im Ezan-Streit die Tradition der weltoffenen Universitäts- und Hafenstadt beschwor, legte sich die SPD-Fraktionsvorsitzende auf eine vermittelnde Position fest, derzufolge keine Entscheidung „auf Kosten des sozialen Friedens“ getroffen werden dürfe (vgl. Protokoll der Ratssitzung vom 11.11.1996). Aus den SPD-Ortsvereinen wurde eine massive Ablehnung geäußert; in erster Näherung verlief die Konfliktlinie innerhalb der SPD entlang der unterschiedlichen Soziokulturen von Stadtteil- und gesamtstädtischer Parteebene.

3.2 Der Ezan-Konflikt als Anerkennungskonflikt

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 nicht zuletzt 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. Der ebenfalls der MTU zugehörige Beiratsvorsitzende betonte in der Sitzung vor allem die *gesellschaftspolitische Relevanz* des Antrags aus Sicht der muslimischen Organisationen. Aus dem Sitzungsprotokoll des Ausländerbeirats vom 28.10.1996: „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.“

Anhand des Zitats wird deutlich, dass zumindest die städtischen muslimischen Funktionäre und Eliten den Ezan-Konflikt vor allem auch als einen *Anerkennungskonflikt* begriffen. Die Widerstände von deutscher Seite führten dazu, dass sich auch nicht-religiöse Migrant*innen mit dem Anliegen der Moscheevereine solidarisierten. Für TEZCAN (2000, 445) konnten sich

die liberalen, linken und alevitischen Gruppierungen unter den Migranten der Deutungsmacht der konservativen, religiösen türkischen Gruppierungen ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr entziehen.

Die *liturgische Relevanz* eines lautsprecherverstärkten Gebetsrufs – selbstredend nicht des Gebetsrufs an sich, welcher kanonischer Teil des islamischen Pflichtgebets ist – wurde von manchen muslimischen Repräsentanten bestritten. Der deutsch-bosnische Muslim Muhammed Salim Abdullah sprach sich auf einer Veranstaltung wenige Wochen nach dem Höhepunkt des Konflikts für einen *unverstärkten* Gebetsruf aus: Dies entspräche der Intention Mohammeds, welcher mit der Wärme der menschlichen Stimme zum Gebet rufen lassen wollte. Durch die Lautsprecherverstärkung werde diese verfremdet. (Neue Ruhr Zeitung, 24.1.1997: „Muezzinruf: Information gefragt“, vgl. auch ABDULLAH 1997).

3.3 Sozialräumliche Polarisierungen

Der Ezan-Konflikt als Symptom gesamtstädtischer Not und sozialer Desintegration – das ist zunächst einmal eine *Interpretation* des Konflikts, die von Akteuren und Beobachtern noch während des Konfliktverlaufs gegeben wurde. Lieferanten dieser zeitnahen Deutungen des Konflikts waren neben Journalisten der örtlichen und überregionalen Presse vor allem Personen, die sich professionell mit dem Ezan-Konflikt auseinandersetzen mussten, zum Beispiel aus dem kirchlichen Raum: „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.“⁵

Diese Interpretation ist damit auch ein Beispiel, wie sozialwissenschaftliche Theorieansätze, etwa desintegrations- und deprivationstheoretische Ansätze zur Erklärung von Fremdenfeindlichkeit, innerhalb derjenigen konflikthaften Prozesse thematisiert werden, die sie selbst beschreiben wollen – was im Sinne einer sich als aufklärend verstehenden Sozialwissenschaft gewünscht ist. Unabhängig davon, dass der Ezan-Konflikt vor Ort in obigem 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.

⁵ H.-J. GRÜNHAGE (Katholisches Stadtsekretariat Duisburg): „Eine Stadt vor dem Kollaps“. In: Ruhrwort, 8.2.1997.

In der Tat wird Duisburg insgesamt in sozialstruktureller Hinsicht als „erodierende Stadt“ gesehen (vgl. HEITMEYER und ANHUT 2000). Im Duisburger Norden akkumulieren sich dabei die sozialen und wirtschaftlichen Probleme, gerade in den Stadtteilen Marxloh, Obermarxloh, Bruckhausen, Beeck und, mit Abstrichen, Laar. Mit den Stahl- und Kohlekrise kam die Arbeitslosigkeit über die nördlichen, gründerzeitlichen, industrienahen Stadtviertel. 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 waren.

Im Stadtbild machte sich der fortschreitende Verfall der Bausubstanz bemerkbar. 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.

Jenseits dieser knappen 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. Mit der beobachtbaren Deindustrialisierung, der hohen Arbeitslosigkeit und den damals – trotz eines anerkannten Finanzmanagements der Verwaltung – nicht existenten finanziellen städtischen Spielräumen waren einige zentrale Rahmenbedingungen erfüllt, wie sie in desintegrations- und deprivationstheoretischen Ansätzen genannt werden (vgl. HEITMEYER 1994; HEITMEYER und ANHUT 2000). Bei einer Analyse muss aber insbesondere auf die *Trägergruppen der Proteste* abgezielt werden: Diese waren selbst nicht homogen, sondern gehörten unterschiedlichen sozialen Milieus an. Vereinfacht und plakativ kann man diese den beiden hauptsächlich betroffenen Stadtteilen zuordnen:

- 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 einer Bürgerinitiative gegen den Ezan weitgehend einordnen, wenn auch deren Mitglieder, soweit dem Autor bekannt, nicht in Laar wohnten. Generell wurde im Duisburger Konflikt der Widerstand gegen den Muezzin-Ruf gerade auch aus bürgerlichen Schichten artikuliert.
- 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. Insofern trifft auf den Protest in Marxloh zu, dass er gerade auch von sogenannten „etablierten Außenseitern“ (DANGSCHAT 1998), also Deutschen aus den unteren sozialen Schichten, ausging.

Die spezifische Marxloher Situation darf allerdings nicht im Sinne einer unkritischen Verallgemeinerung überinterpretiert werden. Davor warnt auch die andere Situation in Laar. Desintegrations- und deprivationstheoretische Ansätze im engeren Sinne scheinen damit nur als *ein* (potenzieller) Baustein eines umfassenderen Sets sozialwissenschaftlicher Ansätze zur Erklärung von Moschee-Konflikten geeignet zu sein. Die Analyse der vom Autor näher untersuchten Konflikte legt den den Schluss nahe, dass unter den erklärten und aktiven Gegnern von Moscheevereinen ältere Bevölkerungsgruppen mit z.T. überdurchschnittlichen Bildungsniveau überrepräsentiert sind, welche man salopp und plakativ einer „*Alten Mitte*“ der Gesellschaft zuordnen könnte.

3.4 Türkisch-islamische Präsenz und Überfremdungsdiskurse

Im Duisburger Konflikt selbst wurde von Akteuren und zeitnahen Beobachtern immer wieder die „Überfremdung“ der nördlichen Duisburger Stadtteile bzw. vorliegende Überfremdung-Diskurse als zentraler Grund für die Proteste gegen den Ezan angeführt. Bei der Diskussion entsprechender Deutungen sind zu trennen

- die Frage nach der türkisch-islamischen Präsenz in Duisburger Stadtteilen als „*Wirklichkeit*“, und
- die Frage, inwiefern die *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 Ausländeranteil lag in den nördlichen Duisburger Stadtteilen Ende der 1990er 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. Einstige „deutsche“ Geschäfte, Imbisse und Einrichtungen wurden zunehmend durch „türkische“ ersetzt. 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. Auch im Straßenbild dominieren häufig türkische Einwohner. Deutsche erleben dies mitunter als „Fremdsein im eigenen Stadtviertel“ (SCHRÖDER et al. 2000, 128). Es ist, auch vor dem Hintergrund der Ergebnisse sozialpsychologischer Forschung, zunächst einmal nachvollziehbar, dass das Erleben solcher Stadtviertel bei deutschen Betrachtern Fremdheitsgefühle auslösen kann – ohne damit fremdenfeindliche 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 u.a. das provozierende Auftreten türkischer Jugendlicher thematisiert. Deutschen boten sich die Türken als „Sündenböcke“ an, wenn bei gleichzeitiger, realer oder befürchteter Verschlechterung der eigenen sozialen Situation immer mehr Türken als Hausbesitzer oder Mercedes-Fahrer wahrgenommen wurden⁶, also die einstigen Außenseiter Teile der deutschen Bevölkerung sichtbar ökonomisch überholten. Solche interethnischen Perzeptionen und Alltagsreibereien ließen offensichtlich ein Konfliktpotential aufakkumulieren, das sich im Ezan-Streit entladen konnte. Ein Autor der „Zeit“ deutete das Empfinden, das der lautsprecherverstärkte Ezan bei Teilen der deutschen (Marxloher) Bevölkerung auslöse, denn auch als „Schlüsselübergabe einer lange belagerten Stadt“⁷. Und tatsächlich begegnet einem in Gesprächen mit Deutschen in den nördlichen Stadtteilen, die, bald ernster, bald scherzhafter gemeinte Rede, man sei hier „die letzte Bastion“.

Bei Teilen der deutschen Bevölkerung ließ sich die Befürchtung erkennen, dass der eigene Stadtteil, die eigene Lebenswelt durch den Ezan einen ähnlich „türkischen“ oder „orientalischen“ Charakter annehmen könnte wie zum Beispiel Marxloh. TEZCAN (2000, 428) spricht zu Recht von einer befürchteten „Marxlohisierung“ des eigenen Stadtteils: „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 aus dem Umfeld der Duisburger Bürgerinitiative gegen den Gebetsruf, September 1999).

Insgesamt zeigt sich, dass der Duisburger Ezan-Konflikt in hohem Maße aus dem dort angestauten generellen ethnisch-kulturellen Konfliktpotenzial angetrieben wurde und seine Energie erhielt.

⁶ So Die Zeit, 17.1.1997 (Autor: Roland Kirbach): „Trugbild Toleranz“.

⁷ Die Zeit, 29.8.1997 (Autor: Kuno Kruse): „Wo der Muezzin ruft“.

3.4 Quantität zu Qualität – auditiv schlägt visuell

Ein weiterer wichtiger Grund für die Verschärfung des Duisburger Konflikts dürfte der einfache Umstand gewesen sein, dass die *Zahl derer, die sich als Betroffene* des Duisburger Konflikts sehen konnten, weitaus größer war als bei Konflikten um einen singulären Moscheebau. Die vorliegenden Anträge wurden auch von Seiten der Stadtverwaltung als *Präzedenzfälle* behandelt, die potenziell für alle 41 Duisburger Moscheen und sozialräumlich für alle Stadtquartiere mit einem gewissen Anteil muslimischer Wohnbevölkerung relevant sein konnten. 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. Daneben scheint das auditive Symbol des Muezzin-Rufes in der Regel als sehr viel einschneidender für die Veränderung der Lebenswelt von Deutschen empfunden zu werden als der Anblick einer singulären Moschee. Man kann auch vermuten, dass die Gegner des Muezzin-Rufes sich diesen als sehr viel lauter vorstellten – etwa mit einem kirchlichen Glockengeläut vergleichbar – als es der bisherigen Rufpraxis in deutschen Städten wie z.B. Dortmund entspricht.

4 Fazit

Die städtischen Auseinandersetzungen um den Ezan in Duisburg wurden hier stellvertretend für eine ganze Reihe weiterer lokaler Konflikte um islamische Symbole behandelt. An den Duisburger Auseinandersetzungen wurde deutlich, dass Manifestation und Eskalation entsprechender Konflikte in hohem Maße *multifaktoriell* bedingt sein können, da an den Konfliktgegenständen Moschee und Muezzin-Ruf raumbezogene, ethnisch-kulturelle und religionsbezogene Aspekte ineinander greifen. Ungeachtet der Tatsache, dass die juristischen Rahmenbedingungen für die Errichtung von Moscheen und die Einführung des Muezzin-Rufes mittlerweile als weitgehend geklärt gelten können, manifestieren sich Konflikte, sobald entsprechende Planungen bekannt werden, mit hoher Regelmäßigkeit und teilweiser Heftigkeit. Die unmittelbar quantitativ bestimmbar materiell-räumlichen Veränderungen (Bauvolumina, Parkverkehr etc.) fallen bei den bisherigen Moscheebauten in Deutschland tendenziell deutlich geringer aus als z.B. bei anderen sozialen Infrastruktureinrichtungen, so dass man davon ausgehen muss, dass sich die Proteste größtenteils durch den symbolischen, ethnisch-kulturellen und religiösen Mehrwert des Konfliktgegenstandes erklären lassen sowie durch die induzierten Folgewirkungen (z.B. Ghettobildung), die Moscheebauten unterstellt werden.

Neben Ressentiments gegenüber dem Islam scheint ein zentrales Motiv zahlreicher Moschee-Gegner eine „Überfremdungsabwehr“ zu sein bzw. die

Befürchtung, die eigene Lebenswelt werde durch die Moschee oder durch den Gebetsruf in Richtung einer zunehmenden „Türkisierung“ oder „Orientalisierung“ verändert. Während dieses Motiv in schwächeren Formen als eine unbestimmte, allgemeine Angst vor Veränderung einer als vertraut empfundenen Umgebung erscheint, kann es in stärkeren Ausprägungen in offen fremden- und islamfeindliche Einstellungen umschlagen, die sich nahtlos in rechtsextreme Weltbilder einfügen lassen. Muslimische Repräsentanten thematisieren Auseinandersetzungen um islamische Symbole nicht selten als ethnisch-kulturelle Anerkennungskonflikte. Gerade durch ihre potenzielle Konflikthaftigkeit können Moscheebauvorhaben zu einer weiteren System-Integration von Muslimen beitragen (SCHMITT 2002b, 347), indem sie zur Prävention oder Therapie der Konflikte eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen Moscheevereinen und Institutionen der Mehrheitsgesellschaft (v.a. Parteien, Stadtverwaltung, Kirchengemeinden) nach sich ziehen.

Literatur

- ABDULLAH, M. S. 1997: Gutachten und Dokumentation zum Thema: Der Adhan als Bestandteil des islamischen Gebetes (unveröffentl. Gutachten, im Auftrag des Ausländerbeirats der Stadt Ratingen). Soest 1997.
- ANHUT, R. 2000: Lokale Politische Deutungskultur, in: HEITMEYER, W., R. ANHUT (Hrsg.): Bedrohte Stadtgesellschaft. Weinheim, S. 449–496.
- BIELEFELDT, H. 1999: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Vom Recht der Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft. Hrsg.: Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen. Bremen.
- BOURDIEU, P. 1991: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: WENTZ, M. (Hrsg.): Stadt-Räume. Frankfurt am Main, S. 25–34.
- BÜCHNER, H.J. 2000: Die marokkanische Moschee in Dietzenbach im kommunalpolitischen Streit. Ein Beitrag zur geographischen Konfliktforschung, in: ESCHER, A. (Hrsg.): Ausländer in Deutschland. Mainz, S. 53–69 (= Mainzer Kontaktstudium Geographie, 6).
- BUNDESREGIERUNG 2000: Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage „Islam in Deutschland“. Deutscher Bundestag. Drucksache 14/4530. Berlin, Bonn.
- DANGSCHAT, J.S. 1998: Warum ziehen sich Gegensätze nicht an? In: HEITMEYER, W. u.a. (Hrsg.): Die Krise der Städte. Frankfurt am Main, S. 21–96.
- GALTUNG, J. 1998: Frieden mit friedlichen Mitteln. Opladen (= Friedens- und Konfliktforschung, 4).
- GLASL, Fr. 1992: Konfliktmanagement. Bern.
- HEITMEYER, W. 1994: Das Desintegrationstheorem. In: HEITMEYER, W. (Hrsg.): Das Gewalt-Dilemma. Frankfurt am Main, S. 29–69.
- HEITMEYER, W., R. ANHUT 2000: Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. In: HEITMEYER, W., R. ANHUT (Hrsg.): Bedrohte Stadtgesellschaft. Weinheim, S. 17–75.
- HENKEL, R. 2001: Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Stuttgart.

- HOHMANN, R. 2003: Konflikte um Moscheen – eine Fallstudie zum Moscheebauprojekt in Schlüchtern (Hessen), Dipl.Arbeit, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Sozialwissenschaften (www2.hu-berlin.de/stadtsoz, 1.2.2004).
- HÜTTERMANN, J. 2003: Der Konflikt um islamische Symbole zwischen lebensweltlich sedimentiertem Gastrecht und formalem Recht: Eine fallgestützte Analyse. In: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 2/2003, S. 74–102.
- JÄGER, S. 1997: Der Ruf des Muezzin – nur ein lokaler Konflikt? In: DIETZSCH, M. et al. (Hrsg.): *Der Ruf des Muezzin*. Duisburg, S. 5–11 (= DISS-Skript, Nr. 10).
- JONKER, G., A. KAPPAN (Hrsg.) 1999: *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*. Berlin.
- KINKELBUR, D. 2000: Von der analytischen Konflikttheorie zur therapeutischen Konfliktintervention. In: *Institut Frieden und Demokratie der FernUniversität-Gesamthochschule in Hagen* (Hrsg.): *Kultur und Konflikt*. S. 97–106 (= Arbeitspapiere).
- KRAFT, S. 2002: *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten* (zgl. Diss., Marburg 2000). Münster.
- KUSCHEL, K.-J. 2001: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*. Düsseldorf.
- LEMMEN, Th. 2001: *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft* (zgl. Diss. St. Augustin 1999). Baden-Baden.
- MEYER, F. 1999: Methodologische Überlegungen zu einer kulturvergleichenden Geographie oder: „Auf der Suche nach dem Orient“. In: *Geographische Zeitschrift* 1/1999, S. 148–164.
- MIGGELBRINK, J. 2002: Konstruktivismus? „Use with caution“ ... Zum Raum als Medium der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: *Erdkunde*, 4/2002, S. 337–350.
- NUREC-INSTITUTE DUISBURG e.V. 1998: *Die Zusammenhänge zwischen räumlichen Strukturmerkmalen, Meinungsbildern und Verhaltensmustern in sanierungsbedingten Stadtteilen*. Duisburg (= Monitoring kleinräumiger Entwicklungsprozesse, Bericht 3).
- POTT, A., G. THIEME 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, B. 1988: Die Entstehung islamischer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Anwerbung von Arbeitskräften. In: EVEN, H., L. HOFFMANN (Hrsg.): *Moscheen bei uns*. Altenberge 1988, S. 53–71 (= Islam heute, 6).
- RAHNER, K., H. VORGRIMLER 1966: *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg i.Br.
- REUBER, P. 1999: *Raumbezogene politische Konflikte: geographische Konfliktforschung am Beispiel von Gemeindegebietsreformen*. Stuttgart (= *Erdkundliches Wissen*, 131).
- SCHMITT, Th. 2002a: *Moscheen als stadtbildprägende Elemente*. In: *Institut für Länderkunde* (Hrsg.): *Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland*, Band 5: Dörfer und Städte. Berlin, S. 154–155.
- SCHMITT, Th. 2002b: *Moscheen in deutschen Städten – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. In: MAYR, A., M. MEURER, J. VOGT (Hrsg.): *Stadt und Region*. 53. Deutscher Geographentag Leipzig. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen. Leipzig, S. 338–348.
- SCHMITT, Th. 2003a: *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Flensburg (= *Forschungen zur deutschen Landeskunde*, Bd. 252, zgl. Diss. TU München, Jan. 2002).
- SCHMITT, Th. 2003b: *Türkische Moscheen in Deutschland. Gesellschaftliche Bedeutung und Konfliktpotenzial von Migrantenmoscheen*. In: *Geographische Rundschau* H. 4/2003, S. 32–35.
- SCHRÖDER, H., J. CONRADS, A. TESTROT, M. ULBRICH-HERRMANN 2000: *Ursachen interethnischer Konfliktpotentiale*. In: HEITMEYER, W., R. ANHUT (Hrsg.): *Bedrohte Stadtgesellschaft*. Weinheim, S. 101–198.

- SOYEZ, D. 2003: Kulturlandschaftspflege: Wessen Kultur? Wessen Landschaft? Was für eine Pflege? In: Petermanns Geographische Mitteilungen 2/2003, S. 30–39.
- TEZCAN, L. 2000: Kulturelle Identität und Konflikt. In: HEITMEYER, W., R. ANHUT (Hrsg.): Bedrohte Stadtgesellschaft. Weinheim, S. 401–448.
- VON BRÜCK, M., W. LAI 1997: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog. München.