

## Themenschwerpunkt: Konflikte um religiöse Symbole

Stefano Allievi

### Konflikte um islamische Symbole in Europa

#### 1. Einleitung

Die Präsenz des Islam im europäischen öffentlichen Raum konnte weder in gesellschaftlicher noch in kultureller Hinsicht unbemerkt bleiben. Sie ist zu deutlich sichtbar, um nicht Diskussionen und sogar Spannungen auszulösen: ein Anzeichen dafür, dass damit tatsächlich ein „empfindlicher“ Punkt berührt oder als solcher wahrgenommen wird. Und zwar derart, dass man nach Beurteilung der Auswirkungen bisweilen den Eindruck gewinnt, es handle sich um eine offene Konfrontation auf allen Gebieten (zu den hier behandelten Themen siehe auch die im Auftrag der Europäischen Kommission von Maréchal, Allievi, Dassetto und Nielsen durchgeführte umfangreiche Forschung von 2003, an die sich auch die hier angestellten Überlegungen anlehnen, wenn auch in beträchtlich veränderter und ergänzter Form).

Der Islam an sich wird zur Debatte gestellt, häufig über grundsätzliche und oberflächliche Erklärungen der Bedingungen des von ihm vorgegebenen Verhältnisses zwischen Religion und Politik. Außerdem wird der Islam in einigen seiner Aspekte, wie sie insbesondere in den muslimischen Ländern zum Ausdruck kommen, in Frage gestellt. Von diesen Aspekten sind die Lage der Frau und der Fundamentalismus sicherlich diejenigen, über die am häufigsten in den Medien berichtet wird. Schließlich erzeugt und entfacht der Islam eine Debatte über die Grundlagen unserer Gesellschaften, über ihre eingeschränkten Möglichkeiten, sich zu öffnen, über ihre Grenzen, über unterschiedliche Auslegungen möglicher ‚Toleranzschwellen‘. In der Regel wird all dies ohne eine direkte Konfrontation/Auseinandersetzung mit den Muslimen diskutiert; meistens handelt es sich um Debatten *innerhalb* der Gesellschaften der Aufnahmeländer über die Muslime und den Islam.

Diese Debatten *über* den Islam sind sehr ausschweifend, obwohl die sie auslösenden Ursachen und Anlässe auf wenige Kernprobleme zurückführbar sind. Dennoch gibt es einige Themen, die eine soziale und kulturelle Auseinandersetzung mit sich bringen, die auch die muslimischen gesellschaftlichen Akteure unmittelbar mit einbezieht (aber nicht zwangsläufig die islamischen Gemeinschaften in ihrer Gesamtheit, wie es allzu leicht und oft gesagt wird). Diese Themen haben Spannungen, Diskussionen, feindselige Bekundungen, Formen von Ablehnung oder Meinungsänderung hervorgerufen. Wir sprechen hier von spezifisch antiislamischen Spannungen auf Seiten der Europäer.

Man gewinnt jedoch den Eindruck, dass die aus diesen Spannungen hervorgehende Debatte ein gemeinsames Thema hat und dass dieses Thema letztlich die Frage ist, was Integration ist und wie sie zu erreichen ist, egal ob es um islamische Schulen oder um die Kopfbedeckung der Frauen (den *Hijab*), um Moscheen oder um Vereinigungen mit radikaler Tendenz geht oder ganz allgemein um alles, was die Diskussionen und Spannungen rund um die islamischen Thematiken entfacht. Dabei ist zwischen zwei Arten von Debatten zu unterscheiden. Zunächst einmal handelt es sich um Debatten *im* öffentlichen Raum wie z. B. die Debatte über die islamische Bekleidung (Hijab). Ich werde mich hier allerdings auf die zweite Art von Debatten konzentrieren,<sup>1</sup> die Debatten *über* den öffentlichen Raum.

#### 2. Moscheen und Friedhöfe: Symbolische Orte der Sichtbarmachung

Der Streit über den öffentlichen Raum ist ein Punkt, der uns deshalb noch entscheidender zu sein scheint, weil er die Wahrnehmung der Kontrolle über das Territorium, seine symbolische *Prägung*, einschließt. Ein Aspekt, der – wenn auch unter gewissem Vorbehalt – nicht nur mit den Instrumentarien der Kulturosoziologie und der Soziologie ganz allgemein, sondern auch mit den der Ethnologie und der Soziobiologie eigenen Kategorien untersucht werden könnte. Die Kontrolle des und über das Territorium ist schließlich

<sup>1</sup> Die „Debatten *im* öffentlichen Raum“ habe ich an einer anderen Stelle (Maréchal u. a. 2003) ausführlich behandelt.

nicht nur ein kultureller und symbolischer Faktor; sie ist auch (und bleibt trotz allem) ein sehr konkretes und materielles Zeichen von Herrschaft und Macht.

Wir denken da insbesondere an die Errichtung von Moscheen, aber auch an die einfache Sichtbarkeit von Gebetsräumen in den europäischen Städten: Fragen, denen wir die Frage nach der Möglichkeit, den *Adhan*, den Gebetsruf, außerhalb der Moscheen erklingen zu lassen, sowie die Anlage von Friedhöfen bzw. die Gewährung von besonderen Begräbnisplätzen hinzufügen können.

Die Frage ist in verschiedener Hinsicht wichtig. Einerseits könnte die Präsenz fremder Gemeinschaften es als banale und vollkommen offensichtliche Konsequenz erscheinen lassen, dass diese auch über eigene Versammlungsorte auf der Grundlage ihrer Religion verfügen wollen, wie sie übrigens auch die ‚internen‘ autochthonen Minderheiten haben. Andererseits sind rund um diese Fragen auch überraschende Konflikte entstanden: ein Anzeichen für ein Unbehagen und für tiefe Ablehnung gegenüber ihren Wünschen. Diese Konflikte lassen erahnen, dass nicht der Wunsch an sich in Frage gestellt wird (fast niemand von denen, die sich dagegenstellen, würde sagen, dass er jemandem das Beten verbieten wolle. Es wird immer etwas anderes als Begründung angeführt), sondern etwas Tiefgründigeres, das mit der symbolischen Aneignung von Territorium verbunden ist und das sowohl mit der Geschichte und ihrer Rekonstruktion als auch mit psychologischen und sozialen Dynamiken zu tun hat; um diese zu verstehen, müssen wir uns vielleicht auf das unsichere und rutschige Terrain der Kulturpsychologie begeben. Wie schon gesagt, ohne dabei die Ethologie zu vergessen.

Die Moscheen sind nicht nur religiöse Zentren, sondern auch Gemeinschaftszentren auf lokaler Ebene mit Verflechtungen von ethnischen und nationalen (im Zusammenhang mit den Herkunftsländern) sowie transnationalen Netzwerken (zu den Funktionen der Moscheen siehe Waardenburg 1988; zu den sozialen Bräuchen in Europa Dassetto 1996 und Allievi 2002a; zu den Netzwerken Allievi und Nielsen 2003; umfangreiche Informationen und Daten zur Situation in den verschiedenen europäischen Ländern finden sich bei Maréchal 2002). Außer einer konkreten Funktion haben sie demzufolge einen repräsentativen Aspekt und hohen symbolischen Wert für den Islam. Sie sind das deutliche Zeichen seiner Präsenz. Von daher ist das große Interesse an und das hartnäckige Bestehen auf der Schaffung bedeutender islamischer Zentren in verschiedenen

europäischen Hauptstädten kein Zufall. So wie es auch kein Zufall ist, dass ein Ereignis wie die Einweihung des islamischen Zentrums in Rom 1995 in den Massenmedien der islamischen Länder große Aufmerksamkeit erfuhr. Es wurde als ein Zeichen islamischer Präsenz in der Stadt angesehen, die gewissermaßen als die ‚Hauptstadt‘ des Christentums gilt, oder zumindest seiner stärksten und einflussreichsten Richtung, nämlich des katholischen Glaubens.

Wir verweisen in diesem Zusammenhang darauf, dass die Moscheen oder zumindest die großen islamischen Zentren der Hauptstädte von jeher auch als Element ‚politischer Symbolik‘ genutzt wurden und Instrument einer Außenpolitik waren, die auch die in den einzelnen Ländern jeweils herrschenden Kirchen einbezogen. Ist die Schaffung des islamischen Friedhofs von Berlin auf interne Gründe, vor allem auf die Anwesenheit muslimischer Soldaten in der preußischen Kavallerie, zurückzuführen, stand dessen Moschee (1866), parallel zu den Handelsbeziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und den Städten der Hanse, direkt unter der Schirmherrschaft des Sultans (Nielsen 1992). In Frankreich, dem Land mit der größten islamischen Präsenz Europas, war die erste Moschee, die 1926 in Paris eingeweiht worden war, eine Art Geschenk als Dank und Entschädigung für die unter französischer Flagge während des Ersten Weltkriegs gefallenen muslimischen Soldaten (Kepel 1987). Es soll auch erwähnt werden, dass die Ernennung der Rektoren der Moschee stets Gegenstand diplomatischer Konsultationen und Strategien, insbesondere mit Algerien, war, wobei sich die weltliche Macht gern in Fragen einmischte, die nicht rein religiöser Art waren. Das Grundstück, auf dem 1944 die Moschee vom Regents Park in London entstand, war ein Geschenk der englischen Regierung im Gegenzug zu einer ähnlichen Schenkung der ägyptischen Regierung an die anglikanische Gemeinde in Kairo (Runnymede Trust 1997).

Das Phänomen des diplomatischen Managements des Islam wurde mit dem Erdölshock des Jahres 1973 noch offensichtlicher. Aufgrund der Erdölkrise begannen viele europäische Länder, den Trumpf der Moschee in der eigenen Hauptstadt auszuspielen, um sich bei der islamisch-saudischen Erdölmacht einzuschmeicheln, wobei man sich vormachte, lediglich ein wenig an religiöser Symbolik im Austausch gegen das abzutreten, was als eine wertvollere Energiegarantie erachtet wurde. So kam es dazu, dass Belgien 1974 überstürzt den Islam sogar als eine der Staatsreligionen anerkannte

(Dassetto/Bastenier 1984; Dassetto 1997) (so überstürzt, dass das damals paraphierte Abkommen nach wie vor im Grunde nicht in Kraft getreten ist, Panafit 1999), während die für 99 Jahre vereinbarte Abtretung des symbolischen orientalischen Pavillons des Parc du Cinquantenaire (Jubelpark) in Brüssel bereits auf das Jahr 1969 zurückgeht. So hat auch die Stadt Rom auf Betreiben der italienischen Regierung ebenfalls im Jahr 1974, nachdem sie die Behörden des Vatikan diskret konsultiert und deren Zustimmung erhalten hatte, ein dreißigtausend Quadratmeter großes Gelände für den Bau dessen abgetreten, was zum größten islamischem Zentrum Europas werden sollte; in der Zwischenzeit sorgte die Regierung für die Anerkennung des islamischen Kulturzentrums von Italien als ‚juristische Person‘, dessen Verwaltungsrat sich aus den Botschaftern der muslimischen Länder unter der Ägide Saudi-Arabiens zusammensetzt: die erste und bislang einzige islamische italienische Instanz, die als religiöses Subjekt (Allievi/Dassetto 1993; Allievi 2002b und 2003) anerkannt wurde. Allgemeiner gesagt ist die *Rabita al-Alam al-Islami*, die Islamische Weltliga unter saudi-arabischer Führung, zum Gesprächspartner vieler europäischer Regierungen und zu einer Art religiösem Partner geworden, auch wenn im Unterschied zu anderen muslimischen Ländern nicht wirklich mit einer richtigen Emigration nach Europa zu rechnen ist.

### 3. Moscheen und Kultstätten: Eine europäische Übersicht

Die Moscheen sind, wie gesagt, auch Ursache für kulturelle Konflikte und Auseinandersetzungen von gewisser Bedeutung, die weder als konkrete Einzelfälle noch als Anzeichen für ein umfassenderes Problem unterschätzt werden. Die Errichtung einer einzelnen Moschee oder der Umbau eines Gebetsraumes sind in Wirklichkeit fast nie lediglich ein architektonisches und städtebauliches Problem, sondern lösen tiefgreifende Diskussionen und heftige Reaktionen auf sozialer und kultureller Ebene aus. Die Auseinandersetzungen scheinen bedeutungsmäßig aufgebauscht zu sein, bedenkt man die zahlenmäßige Dimension, von der wir hier sprechen.

In Frankreich, dem Land mit der größten islamischen Präsenz in Europa, sind beispielsweise von den geschätzten über tausend muslimischen Kultstätten nur acht Moscheen, die architektonisch als solche konzipiert wurden, so als müsse sich der Islam unsichtbar

bzw. so wenig sichtbar wie möglich machen, um im öffentlichen Raum in Frankreich akzeptiert zu werden. Es existiert jedoch kein Rahmenplan und keine nationale Politik. In diesem Land, das zu tiefst laizistisch und republikanisch geprägt ist und in dem sich – einer IFOP-Umfrage aus dem Jahr 1994 zufolge – fast die Hälfte der Bevölkerung (46%) dagegen aussprach, dass die Minarette genauso sichtbar wie die Kirchtürme sein sollten, hat man Erfahrungen mit allen auf diesem Gebiet möglichen Optionen gemacht.

Ein hervorstechendes Beispiel, das institutionelle Spuren hinterließ, ist das Entstehen des Entwurfs für die Moschee in Lyon, die 1994 im Beisein des Innen- und Kultusministers Charles Pasqua, des Bürgermeisters, der Botschafter muslimischer Länder und von Vertretern anderer religiöser Konfessionen (Battegay 1995) eingeweiht wurde, was übrigens auch bei vielen islamischen Zentren der europäischen Hauptstädte der Fall war. Es ist kein Zufall, dass sich alle daran beteiligten Akteure einfinden, denn die Idee zum Bau der Moschee war dem Bürgermeister Ende der 1970er Jahre vom damaligen Kardinal unterbreitet worden und sie wurde in den überregionalen Fernsehprogrammen diskutiert. Von den Präsidenten wurden Stellungnahmen abgegeben, und die Einwohner des Viertels und die politischen Kräfte formulierten Widerstand. Zum Ausgleich wurden kurz danach einige Moscheen auf Anordnung des Bürgermeisters mit Bulldozern zerstört, wie z. B. im etwa dreißig Kilometer von Lyon entfernten Charvieu (Cesari 1997).

Dagegen fehlt in Marseille, dem historischen Ort des französischen Islam, trotz der vielen bestehenden Gebetsstätten eine ‚richtige‘ Moschee, obwohl diese seit den 1920er Jahren als Geste der Anerkennung für die im ersten Weltkrieg gefallenen Muslime versprochen worden war (Galizera 2000) und obwohl die Frage der Moschee seit der Zwischenkriegszeit immer wieder als Wahlversprechen für die muslimische Bevölkerung benutzt wurde (Renard 1999).

Andererseits gab es auch Situationen wie die in Evry, wo die Moschee in den 1980er Jahren mit staatlicher Unterstützung an einer gut sichtbaren Stelle errichtet wurde. Aber fast als wolle man diese Entscheidung wieder gutmachen, wurden parallel dazu die Katholiken ermuntert, mit großzügiger staatlicher finanzieller Unterstützung eine Kathedrale im Zentrum zu errichten, was dann auch tatsächlich geschah (de Galembert 1997). Auch in Straßburg wurde der Bau der Moschee von der Kommune unterstützt; dort ist aller-

dings das Verhältnis zwischen politischen und religiösen Entscheidungsträgern anders als im restlichen Frankreich (Frégosi 1997). Dann gibt es noch Situationen dazwischen, wie die in Montpellier, wo die Stadtverwaltung den Bau eines Gebäudes finanzierte, das zwar in ihrem Eigentum verblieb, das aber einer islamischen Vereinigung zur Nutzung überlassen wurde (Renard 1999). Und auch dort, wo es Widerstand gab, wie in Montreuil-sous-Bois, wo der Bürgermeister verkündete, dass er nie Fundamentalisten hereinlassen würde, nahm eine Gruppe muslimischer Franzosen in Verteidigung ihrer Bürgerrechte die Situation in ihre Hände, mit dem Ergebnis, dass es dort jetzt eine Moschee gibt (Imarraïne 1999).

Der Widerspruch zwischen den verschiedenen örtlichen Realitäten ist auch in anderen Situationen zu erkennen. In Großbritannien ist die Sichtbarkeit der Moscheen, insbesondere in den ‚ethnischen‘ Vierteln, offensichtlich kein Stein des Anstoßes; dort werden die Moscheen in strategisch guter Lage errichtet und vielleicht auch mit der Absicht ‚aufzufallen‘: Man denke nur an die neuen Moscheen von Bradford oder Birmingham, die an höher gelegenen oder jedenfalls gut sichtbaren Stellen stehen – die absichtlich so gewählt wurden, dass die Moscheen gut zu sehen sind, auch von Nichtmuslimen. Im Land gibt es nicht wenige Kultstätten (zum Beispiel anglikanische Kirchen, aber auch Gebäude anderer Religionsgruppen), die in Moscheen umfunktioniert wurden (und in Kultstätten für andere Religionen: Hindu, Sikh usw.), was eine scheinbar relativ geringe Sensibilität gegenüber symbolischen Fragen, und auch gegenüber eher bedeutsamen, anzeigt. Aber auch hier haben sich Formen von Widerstand auf dem Territorium manifestiert, wie zum Beispiel 1996 in Chichester, wo sich die Bevölkerung gegen die Errichtung einer Moschee mobilisierte, was mehr auf traditionellen als auf christlichen Werten beruhte, angesichts dessen, dass sich sogar die Bischöfe von Chichester und Portsmouth für den Bau der Moschee ausgesprochen und sich von den Anschauungen distanzieren hatten, die ein Teil ihrer eigenen Gemeinde im Namen des Christentums geäußert hatte (Runnymede Trust 1997). Andernorts wurde als Rechtfertigung ins Feld geführt, die Architektur müsse erhalten werden, wie im Fall der Moschee an der Brick Lane, die eine alte Kappelle der Hugenotten und später auch eine Synagoge war und sich in einem historischen Gebäude in London befand (Eade 1996). In anderen Fällen gab es Probleme mit Parkplätzen, mit der Verkehrsführung und der Überlastung des Straßennetzes an

Freitagen. Schließlich kam es gelegentlich, wie in anderen europäischen Ländern, zu Initiativen und Flugblattaktionen der rechtsextremistischen Parteien gegen die Ankündigung, eine Moschee zu errichten. Das Vereinigte Königreich scheint dennoch in dieser Hinsicht ein äußerst offenes Land zu sein.

Die Unterschiede bei der Wahrnehmung der ‚Gewichtigkeit‘ der Präsenz einer Moschee im städtischen Raum sind leicht durch einen Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland zu erkennen, wobei es in Deutschland zu weniger Kontroversen kommt. Dennoch müssen sich auch hier die Moscheen im Vergleich zu den Kirchen mit einem zweitrangigen Status zufrieden geben oder auf Formen ‚religiöser Tarnung‘ zurückgreifen. In München wurde die Moschee zum Beispiel dem Modell einer katholischen Kultstätte nachgebaut, um ihre ‚Islamität‘ nicht allzu sichtbar werden zu lassen. In Pforzheim musste das Minarett niedriger als der Turm der benachbarten Kirche sein (de Galembert 1998). Dieser Fall kommt in Europa häufig vor. Es ist ein Zeichen dafür, dass wir richtig liegen mit unserem Hinweis, dass hier Machtverstrickungen eine Rolle spielen, sowohl im erwähnten ‚ethnologischen‘ Sinn als auch mit Aspekten, die man als ‚infantil‘ bezeichnen könnte.

Allein in Berlin gibt es heute mehr als siebenzig Gebetssäle, in denen unterschiedliche Sprachen vorherrschend sind: in 58 Moscheen wird türkisch gesprochen, in zwei kurdisch, in sechs arabisch, zwei sind pakistanisch, eine ist bosnisch und eine albanisch, während in drei hauptsächlich Deutsch gesprochen wird. Es gibt vier Moscheen, die auch als solche zu erkennen sind. Landesweit bestehen rund 2200 Moscheevereine. Von denen sind nach den jeweiligen internen Quellen ungefähr 740 an die DITIB angeschlossen, die enge Bindungen zum Ministerium für Religiöse Angelegenheiten der Türkei hat, mit ‚importierten‘ Imamen, während weitere 1.000 aus anderen Bewegungen des türkischen Umfeldes stammen: fast 300 stehen mit den Süleymanci in Verbindung, ungefähr 275 mit der IGMG (der türkischen islamischen Bewegung, die mit der Wohlfahrtspartei Refah Partisi verbunden ist), ungefähr 180 sind der Organisation der Grauen Wölfe zuzurechnen, rund 100 den Aleviten usw. Dazu kommen noch die unabhängigen Moscheen. Wie bei Großbritannien kann man auch bei Deutschland von einer wesentlichen Öffnung des öffentlichen Raumes für die islamische Präsenz sprechen. Es gibt gut 66 Moscheen, die über ein Minarett und weitere deutliche Merkmale verfügen (*extra für den Zweck gebaut*),

sowie rund dreißig, die sich derzeit im Bau befinden (Goldberg 2002). Auch in Deutschland gab es dennoch einige örtliche Initiativen gegen die Errichtung von Moscheen oder im Zusammenhang mit der Höhe von Minaretten, oder auch mit der Möglichkeit, den *Adhan* auszurufen.

Holland ist ein weiteres Land, in dem eine relative Freiheit in Bezug auf Religion und Kult herrscht; es gibt Fälle staatlicher Unterstützung, oder auch Unterstützung durch andere Religionsgemeinschaften, katholische und protestantische, für die Errichtung einer Moschee oder zumindest für das Recht, eine zu gründen (Landman 1992).

Da der öffentliche Raum per Definition offen ist, wird es interessant, einen Blick auf die möglichen Beispiele von Konflikten unter den Minderheiten mit verschiedenen Zielen zu werfen. Ein aufschlussreiches Beispiel liefert uns der Fall, der sich 1986 in Zwolle ereignete, wo eine Moschee von Surinamesen in einem Gebäude (einer nicht mehr genutzten Schule in staatlichem Eigentum) untergebracht war, das die Stadtverwaltung auch einem Verein von Homosexuellen zur Nutzung angeboten hatte. Die Muslime forderten, dass diesem Verein gekündigt würde, was eine Debatte in der Öffentlichkeit über mögliche Formen von Diskriminierung unter den Minderheiten auslöste. Aus praktischen Gründen wurde die Angelegenheit mit der Zuweisung von Räumlichkeiten für die beiden Gruppen an zwei verschiedenen Orten geregelt (Jansen 1992).

Konflikte im Zusammenhang mit der Einrichtung von Moscheen gab es auch an anderen Orten: In der Schweiz, in Basel, lehnten die Bewohner eines Viertels ein islamisches multinationales Zentrum ab, das von der türkischen Gemeinschaft in der Friedensgasse gefördert wurde, obwohl später ein bescheideneres Projekt akzeptiert wurde. In Bern scheiterte ein anderes, von Saudi-Arabien finanziertes Projekt auch in Folge der Politisierung der Frage durch eine ausländerfeindliche Partei.

In Österreich, einem Land, in dem sogar die islamische Minderheit ‚historisch‘ ist, auch wenn sie infolge der jüngsten Einwanderungswellen zahlenmäßig zugenommen hat, gibt es das Problem wieder seit 1997, was unter anderem auf die Mobilisierung durch die ‚Freiheitliche‘ Partei zurückzuführen ist, deren Vertreter erklärten, es gäbe schon zu viele Moscheen im Land und diese seien überwiegend in der Hand fanatischer Islamisten. Es begann eine Diskussion darüber, ob sie überhaupt mit ‚österreichischen‘ Steuergel-

dern unterstützt werden sollten. In Städten wie Graz und Salzburg wurde der Antrag von Muslimen auf den Bau richtiger Moscheen, mit Kuppel und Minarett, von der örtlichen Bevölkerung und von den Politikern mit teilweise scharfen Beiträgen in der Lokalpresse abgelehnt.

In Schweden existieren heute fünf extra für den Zweck gebaute Moscheen: drei sunnitische, eine schiitische und eine der Ahmadiyya-Bewegung. Das islamische Zentrum in Malmö wurde 1984 eingeweiht, und dort wird die *Khutba* in drei Sprachen, bosnisch, arabisch und schwedisch gehalten (Stenberg 2002). Dennoch fehlt es auch in diesem Land nicht an Auseinandersetzungen (Sander 1991). 1993 haben Vertreter der radikalen 1991 gegründeten Bewegung Ny Demokrati den Überfall auf die schiitische Moschee im schwedischen Trollhättan provoziert oder zumindest dazu aufgerufen. Bezeichnenderweise führte dieses Ereignis jedoch zu einer größeren Sympathie in der Öffentlichkeit gegenüber den Muslimen, die zu diesem Zeitpunkt auch in Bosnien angegriffen wurden. Bei der Wiedereröffnung der Moschee im August 1994 hielten neben den Vertretern der städtischen Behörden auch jüdische und christliche Repräsentanten Reden (Alwall 1998).

Manchmal kann sich eine unterschwellige Abneigung indirekt im ‚Preise in die Höhe treiben‘ zeigen, auch im wörtlichen Sinn. In Västerås wurde ein Gebäude – ursprünglich eine Pfingstkirche, die zunächst in ein Theater und dann in eine Moschee umgebaut wurde (das erste Mal, dass in Schweden eine Kirche in eine Moschee verwandelt wurde), von der Stadt zum Kauf angeboten. Es gab praktisch keinerlei politischen Widerstand, allerdings mussten 1994 umgerechnet ca. 200.000 € dafür gezahlt werden, während der realistische Preis für das eher heruntergekommene Gebäude mehreren Schätzungen zufolge bei rund der Hälfte hätte liegen müssen (Alwall 1998).

Interessant ist auch das Beispiel aus Malmö. Als Projekt geplant, aus dem in den 1970er Jahren das größte islamische Zentrum Europas hervorgehen sollte, wurde es auf bescheidenere Proportionen abgespeckt, unter anderem weil man anfänglich sowohl von Saudi-Arabien als auch vom libyschen Da'wa Islamiyya um finanzielle Unterstützung bitten wollte, ohne die beiden zueinander in Konkurrenz stehenden Organisationen davon in Kenntnis zu setzen, so dass Teile der Finanzierung und der Unterstützung zurückgezogen wurden (Alwall 1998).

#### 4. Die Länder mit neuer Einwanderung

Einige europäische Länder mit jüngerer islamischer und zahlenmäßig geringerer Präsenz, wie die Länder Südeuropas, schienen weniger Probleme zu haben, auf jeden Fall weniger öffentliche Debatten zu diesem wie zu anderen Themen im Zusammenhang mit der Sichtbarmachung der Präsenz des Islam. Dennoch, wenn dies für den Beginn der islamischen Präsenz galt, trifft das heute vielleicht nicht mehr zu.

In Italien hat man trotz einiger Polemik über die Höhe des Minarets, die im Vergleich zum ursprünglichen Entwurf mehrfach reduziert wurde, und einiger Bedenken hinsichtlich der Größe der Kuppel, die – wie jemand befürchtete – größer als die Kuppel des Petersdoms werden würde – was ganz einfach Unsinn ist – mit dem Wohlwollen der Regierung, der Schenkung eines großen Geländes durch die Kommune, der Zustimmung des Vatikans und einer beachtlichen Gleichgültigkeit oder zumindest der nicht vorhandenen Opposition der Öffentlichkeit den Bau des islamischen Zentrums in Rom in Angriff genommen. Bei der Einweihung im Jahre 1995 waren der Staatspräsident und weitere bürgerliche und religiöse Persönlichkeiten zugegen. Der einzige und zahlenmäßig wenig bedeutende Protest kam von der damaligen Präsidentin der Abgeordnetenkammer Pivetti, einer traditionalistischen Katholikin und Vertreterin der Lega Nord, die zusammen mit einigen Vertretern des römischen ‚schwarzen Adels‘ an einem Rosenkranz zur Wiedergutmachung einer der ewigen Stadt zugefügten Beleidigung teilnahm (Allievi/Dassetto 1993; Allievi 2003).

Viel mehr Beispiele sind nicht anzuführen, da es zum jetzigen Zeitpunkt lediglich drei architektonisch erkennbare Moscheen gibt (in der Reihenfolge ihrer Errichtung: Catania, Mailand und Rom) (Allievi/Dassetto 1993), denen kein nennenswerter Widerstand auf dem Territorium entgegengesetzt wurde. Dennoch sind wir in eine andere Phase der Wahrnehmung der islamischen Präsenz eingetreten, und die Dinge sind nicht mehr so wie früher. In zwei Fällen (Varese und Alessandria), in Städten, die von der Lega Nord regiert werden, der einzigen italienischen Partei mit ausgesprochen ausländerfeindlichen und antiislamischen Positionen, gab es Formen der politischen Instrumentalisierung im Zusammenhang mit Gebetsstätten und deren Betrieb. Beispiele für eine solche Haltung waren

auch in den kleineren Ortschaften und Dörfern zu finden, wie in der Provinz Venetien mit der Moschee Col San Martino, einer Ortschaft der Gemeinde Farra di Soligo, Provinz Treviso, in der die Lega und die autonomistischen Bewegungen stark sind und fest verwurzelt. Der Bürgermeister von Farra, der auf dem obersten Listenplatz für die Kommunalwahlen stand, beschloss, im Namen der katholischen Identität des Dorfes im Januar 1999, also mitten im Ramadan, die Schließung der örtlichen Moschee, wobei er nach Aussage islamischer Verantwortlicher vom Gemeindepfarrer unterstützt wurde.

Die kommunale Anordnung berief sich – wie zuvor schon in den größeren, von der Lega verwalteten Städten Alessandria und Varese – auf die Verletzung städtebaulicher und sanitärer Vorschriften. Aber wie in vielen anderen europäischen Ländern steckte auch hier eine andere Motivation dahinter. Von den islamischen Akteuren intervenierten sowohl der UCOII, der bedeutendste islamische Verband in Italien, als auch die Botschaft Marokkos als Vertretung der größten islamischen Präsenz im Land. Ein Kompromiss, mit dem der katholische Hilfsverein für die Einwanderer betraut wurde, führte zu einer vorläufigen Aussetzung der Anordnung (Guolo 1999).

Ein eklatanterer Fall ereignete sich im September 2000 in Lodi, in der Nähe Mailands. Die Entscheidung eines Bürgermeisters der Partito Popolare, ein städtisches Gelände zu einem symbolischen Mitpreis für den Bau eines Gebäudes zu überlassen, das einer Moschee dienen sollte, rief die erbitterteste und kontroverseste antiislamische Kampagne (wieder unter Führung der Lega) hervor, die Italien bis dahin erlebt hatte. Es kam zu äußerst schwerwiegenden Vorfällen. Dazu gehörten Demonstrationen mit beleidigenden Slogans und der Aufforderung, das betreffende Gelände mit „Schweineurin“ zu bespritzen, Zelebrierung der „Wiedergutmachungs“-Messe, Beginn einer flächendeckenden antiislamischen Kampagne mit Demonstrationen auch in weiteren Städten. In einer anderen von der Lega verwalteten Kleinstadt (Rovato in der Provinz Brescia) kam es soweit, dass der Bürgermeister – als Reaktion darauf, dass Nichtmuslimen in einigen islamischen Ländern das Betreten der Moscheen untersagt ist – eine offenkundig illegale Anordnung erließ, mit der die Nichtchristen ermahnt wurden, einen Abstand von mindestens 15 Metern zu den Mauern der örtlichen Kirchen zu halten. Die Kampagne der Lega gegen den Islam, die noch nicht abgeschlossen ist, wurde zu einer der Existenzgründe der Partei und hat in einem gewissen Sinn die allgemeine, gegen die Einwanderer

gerichtete Fremdenfeindlichkeit ersetzt – und sie sozusagen „kulturalisiert“. Sie ist jedenfalls auch im Hinblick auf die Sprache besonders widerwärtig, so dass sich viele der Politiker und Journalisten – würde man in vielen ihrer Äußerungen und Pressebeiträgen an die Stelle des Wortes Muslime das Wort Juden setzen – wegen Übertretung der Gesetze gegen Rassen- und Religionshass vor Gericht wieder fänden. Darüber hinaus haben ihre Äußerungen auch deshalb schwerwiegende Auswirkungen, weil die Lega Nord keine kleine Partei oder extremistische Bewegung ist, die in der Opposition ist, sondern eine Partei an der Regierung, die äußerst einflussreich ist: Ihre Sprache kann demzufolge eine Art Legitimierung dafür sein, genau danach zu handeln, ohne dafür bestraft zu werden, nicht einmal auf lokaler Ebene. Es genügt, in Erinnerung zu rufen, was sich in Treviso zugetragen hat, wo der Bürgermeister der Lega am ersten Tag des Ramadan provokatorisch gegen den Rat aller – von den Vertretern der katholischen Kirche bis hin zum Unternehmerverband – die Moschee schließen ließ (Allievi 2003).

Es muss auch gesagt werden, dass die antiislamische Polemik der Lega zumindest zu dem Zeitpunkt, als sie zu einer wahren „Kriegskampagne“ wurde (während der Ereignisse im Zusammenhang mit der Moschee in Lodi im September 2000), ein größeres Echo fand, als das, was es gefunden hätte, wenn es sich nur um eine extreme Position dieser Partei gehandelt hätte. Das kam daher, dass zur gleichen Zeit sowohl von weltlicher als auch von katholischer Seite einige angesehene (wenn auch nicht unbedingt für die eine oder andere kulturelle Position repräsentative) Stimmen gegen die Angst vor einer ‚muslimischen Kulturinvasion‘ laut wurden: vom Kardinal Biffi aus Bologna bis hin zu dem laizistischen Intellektuellen G. Sartori. Dazu kamen noch die Ereignisse des 11. September 2001, in deren Folge neben einem generelleren Argwohn gegenüber Muslimen auch härtere und manichäischere Positionen kultureller Art bezogen wurden, wie diejenigen, die die Journalistin Oriana Fallaci in ihrer bissigen antiislamischen Schmähchrift *La rabbia e l'orgoglio* (Wut und Stolz) voller Hass und Groll zum Ausdruck brachte; von diesen Schriften verkaufte sie innerhalb weniger Monate fast anderthalb Millionen Exemplare, was für den italienischen Markt für Essayistik eine extrem hohe Zahl ist (eine detaillierte Analyse dieser Positionen findet sich in Allievi 2001, wo sich jeweils zwei lange Kapitel mit Sartori bzw. Fallaci befassen, einschließlich einer Überprüfung jeder einzelnen der von ihnen vertretenen Positionen).

Aktivisten der Lega ließen auch Aufkleber mit den Worten „Islamfreie Zone“ drucken und an den Ortseingängen einiger Städte anbringen. Das war eine Nachahmung des allerdings ‚offiziellen‘ Plakats, das in einigen Ortschaften anzutreffen ist, nachdem sich in den vergangenen Jahren immer mehr Menschen den Überzeugungen der Umweltschützer und Atomgegner anschlossen, und auf dem zu lesen ist: „Atomwaffenfreie Zone“ (Guolo 2000).

In Spanien, dem Land mit der längsten und bedeutsamsten islamischen Geschichte in Europa, das die reichsten Spuren seiner Vergangenheit wie *al-Andalus* besitzt, gab es über einen längeren Zeitraum keine nennenswerten Probleme. Die ersten ‚spanischen‘ Moscheen sind die Moscheen, die von der Verwaltung des spanischen Protektorates in den Enklaven auf marokkanischem Gebiet in Ceuta und Melilla errichtet wurden. Auch in Spanien hat sich jedoch das kulturelle Klima in Bezug auf den Islam verschlechtert, wie im Übrigen auch in vielen anderen Ländern, (die Bücher von Sartori und Fallaci wurden auch ins Spanische übersetzt und verkaufen sich hier auch sehr gut, selbst wenn man sicherlich nicht von einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis, sondern ganz einfach von einem Widerspiegelungseffekt zwischen Teilen der öffentlichen Meinung und diesen intellektuellen Positionen sprechen kann).

Von den Moscheen aus neuerer Zeit in Spanien war die Moschee von Marbella (Malaga) die erste auf dem Kontinent; sie wurde 1981 in der Stadt an der Costa del Sol gebaut, mitten im Zentrum zwischen den elegantesten Hotels. Ebenfalls aus den 1980er Jahren stammt die Moschee Abu Bakr in Madrid, Sitz der Muslimischen Vereinigung Spaniens und der UCIDE, einer der beiden bedeutendsten islamischen Vereinigungen in Spanien; im Jahr 1992 wurde in der Stadt auch das islamische Kulturzentrum Madrid eröffnet, das von Saudi-Arabien finanziert und im Beisein der Mitglieder der Königsfamilien beider Länder eingeweiht wurde. Außerdem gibt es Moscheen in Valencia und in Cordoba (Ahmadiyya). Weitere Bauvorhaben werden derzeit in Barcelona, Oviedo, Malaga und Palma auf Gran Canaria geprüft. Der einzige Fall eines echten Konfliktes entbrannte um das Projekt der Moschee in Albaicín, einem alten Stadtviertel von Grenada. Aber eher wegen des Argwohns gegenüber den Sponsoren, die der umstrittenen Bewegung der zum Murabitun Konvertierten angehören, und zum Teil wegen der Geschichtsträchtigkeit des Ortes an sich, der fast an eine *reconquista* in umgekehrter Richtung denken lässt, als aufgrund wirklicher Konflik-

te mit der Bevölkerung und der öffentlichen Meinung. Diese Moschee wurde dennoch gebaut und im Juni 2003 eingeweiht.

Wir wollen an eine Moschee an einem Ort mit hoher Symbolkraft erinnern (und zwar ausschließlich Symbolkraft, da sie praktisch nicht von gläubigen Muslimen besucht wird), die vielleicht deshalb nie in den spanischen Recherchen erwähnt wird, weil sie in einem umkämpften Gebiet steht, das sich aber derzeit noch unter englischer Gerichtsgewalt befindet, steht doch die kleine Moschee im Gebiet von Gibraltar, genau am äußersten Zipfel Europas, der nach Afrika schaut. Betrachtet man sie als eine islamische Projektion in Europa, die aber im Grunde auf die Gebiete ‚gerichtet‘ ist, aus denen die muslimischen Einwanderer kamen, veranlasst einen dies tatsächlich zum intensiven Nachdenken über die langjährigen Beziehungen zwischen Europa und dem Islam und über die Veränderungen dieser Beziehungen in letzter Zeit.

Obwohl die islamische Gemeinschaft in Portugal klein ist, gibt es dort vier Moscheen mit Minarett (Lissabon, Laranjeiro, Odivelas, Coimbra) und vierzehn Gebetssäle, aber hier ist es kaum zu Konflikten gekommen. Um die Einstellung der politischen Klasse Portugals gegenüber einer Öffnung der Gesellschaft zu verstehen, genügt es zu wissen, dass die Regierung im Jahre 1979, als es noch keine Moscheen gab, einen Teil des Palastes Principe Real für die vorübergehende Nutzung als Moschee zur Verfügung stellte. Nur einmal haben einige Jugendliche 1983 in Odivelas gewalttätig gegen die örtliche Moschee demonstriert. Die Muslime luden sie daraufhin in die Moschee ein zu einer gemeinsamen Diskussion, wodurch das Problem ohne weitere Zwischenfälle gelöst werden konnte. Ein Ereignis, das für sich genommen ein guter Indikator für das zufriedenstellende Integrationsniveau der islamischen Gemeinschaft ist, und das obwohl sie sich erst vor kurzem dort angesiedelt hat. Obwohl die Vergleiche nicht immer aussagekräftig sind und dieser spezifische Indikator nicht verallgemeinert werden kann, springt das Verhältnis zwischen den 30-38.000 Muslimen und vier Moscheen in Portugal sofort ins Auge, denn es ist ein Zeichen einer Akzeptanz ohne große Verzögerungen auch in Bezug auf die religiöse Sichtbarmachung, verglichen mit den vier bis fünf Millionen Menschen muslimischer Herkunft und den lediglich acht echten Moscheen in Frankreich (aktualisierte Daten über alle hier untersuchten Länder sind bei Maréchal 2002 nachzulesen).

Dagegen ist die Errichtung von Moscheen in den Ländern, in denen die Muslime eine interne Minderheit sind und in denen die Präsenz des Islam nicht auf eine kürzlich erfolgte Einwanderung, sondern auf eine Ansiedlung über mehrere Jahrhunderte hinweg zurückgeht, wie in Osteuropa und in Griechenland in der Region Westthrakien, wo es fast 300 Moscheen mit über 400 Predigern und Imamen gibt, ein erworbenes Gut, auch im Sinn eines architektonischen Erbes und einer gemeinsamen historischen Erinnerung (Akgönül 1999).

Aber auch hier gibt es einige Probleme. 1996 organisierte der Metropolit Damaskinos in Kimmeria in der Nähe von Xanthi, also in einem Gebiet mit starker muslimischer Präsenz, eine Demonstration, und es gelang ihm, dass die Genehmigung zur Sanierung einer Moschee widerrufen wurde, weil das Minarett mit 18 Metern höher als der benachbarte Kirchturm gewesen wäre. Die Arbeiten waren bereits angelaufen und 17 Bauarbeiter wurden verhaftet und wegen illegaler Arbeit verurteilt. Im Januar 1997 initiierte derselbe Metropolit eine ähnliche Bewegung in der Kleinstadt Pelekiti (Dalègre 2001).

Vor nicht allzu langer Zeit, am 21. Juni 2000, genehmigte die griechische sozialistische Regierung den Bau des ersten wichtigen islamischen Zentrums und der ersten Moschee in Athen seit dem 19. Jahrhundert, als die Osmanen noch das Gebiet regierten, das das heutige Griechenland umfasst. Das Projekt wurde zum Teil damit ‚entschuldigt‘, dass es für die Olympischen Spiele 2004 in Athen erforderlich sei, eine muslimische Kultstätte bereitzustellen. Das Parlament entschied mit 55 Ja-Stimmen und 40 Gegenstimmen für den Bau, der nun in Peania, ungefähr 20 Kilometer vom Stadtzentrum Athens entfernt, entstehen soll. Die Satzung wurde vom Außenministerium in Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Kultur und den Botschaftern Marokkos, Jordaniens und Palästinas erarbeitet. Aber diese Satzung löste heftige Reaktionen aus, obwohl auch die orthodoxe Kirche ihre Zustimmung erteilt hatte (der ansässige Metropolit jedoch nicht). Die Partei Neue Demokratie, aber auch die orthodoxen Bischöfe in der Nähe des betreffenden Areals, reagierten ausgesprochen hart. Der Bischof Agathonikos von Mesogaia und Lavreotiki ging soweit, in seiner Botschaft an die Christen seines Gebietes zu schreiben: „Unsere heilige Metropole wird in Zusammenarbeit mit den örtlichen Behörden und der Bevölkerung mit Nachdruck auf den Versuch reagieren, die religiöse, kulturelle,

soziale und traditionelle Struktur sowie das Leben der Bürger von Mesogeia (ein symbolischer Name: Mediterran, A. d. R.) zu verderben. Wir rufen jeden zum Kampf auf, um die Niederlassung fremder, gefährlicher und ketzerischer Elemente in unserer Region zu verhindern“ (Dokos/Antoniou 2002).

Trotz gelegentlicher Widerstände ist die Wiederherstellung der Präsenz und der Sichtbarkeit des Islam seit dem Sturz der kommunistischen Regimes ein Prozess, der das gesamte Gebiet der osmanischen Besiedlung, vom Balkan nach Osten, erfasst. Ein Symbol dafür ist die imposante, König Fahd ibn Abdul-Aziz gewidmete Moschee, die im Oktober 2000 von den Saudis in Sarajewo eingeweiht wurde – trotz des Konfliktes und gleichzeitig als Konsequenz daraus – so wie sie ein Symbol für das islamische Interesse am europäischen Teil der *Umma* ist (Bougarel/Clayer 2001).

Auf die Realitäten in Westeuropa zurückkommend, muss darauf hingewiesen werden, dass die Moscheen für den Islam die Bedingungen schaffen, aus der privaten Sphäre hervorzutreten, sozusagen offiziell in die öffentliche Sphäre einzutreten und sich auch als Gesprächspartner der Gesellschaft und der Institutionen zu qualifizieren. Darüber hinaus zeugen Moscheen und Gebetsäle zusammengekommen von spezifischen Dynamiken, die mit den Dynamiken der Einwanderung selbst in Verbindung stehen und sehr facettenreich sind. Vor allem sind sie häufig die einzige Form islamischen Vereinswesens auf dem Territorium. Bisweilen sind sie Beleg für ein höheres Niveau der Glaubensausübung in der Situation der Auswanderung (Metcalfe 1996). Sie sind außerdem ein guter Gradmesser für das Organisationsniveau und die Höhe der ethnischen Schwelle in den verschiedenen Gemeinschaften, und zwar in dem Maße, wie es überprüfbar ist. Oft ist es so, dass die Organisation als Funktion der Moschee anfangs einen gemeinschaftsübergreifenden Charakter hat, als Reaktion auf ein gemeinsames religiöses Bedürfnis, und später, wenn ausreichende Ressourcen zur Verfügung stehen, allmählich auf nationaler Basis innergemeinschaftlich wird (Shadid/van Koningsveld 1995; Sunier 1999) (aber wir müssen noch die weiteren Veränderungen abwägen, die von den zweiten und dritten Generationen und auch dem fortschreitenden Bedeutungsverlust des nationalen und vor allem des sprachlichen Faktors abhängen, der dazu beiträgt, dass man gelegentlich auf einem Grundstück eine ‚doppelte‘ Moschee mit zwei Gebetsälen und den jeweiligen Imamen vorfindet: z. B. marokkanischen und türkischen,

wie manchmal in Holland). Darüber hinaus sind die Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Führerschaften ein Element, mit dem die Konfliktreife der islamischen Führerschaften gemessen werden kann bzw. mit dem ihre Unreife nachgewiesen werden kann. Diese Auseinandersetzungen, die häufig trotz des gelegentlichen Wohlwollens einiger Stadtverwaltungen die Schaffung von Moscheen be- und manchmal auch verhindert haben, sind in Wirklichkeit endemisch; und manchmal hat der Antrag für eine Moschee im Wesentlichen nur den Zweck, denjenigen ins Licht zu rücken, der ihn einreicht, wie es neben anderen Beispielen das bisher dreifach eingereichte Ersuchen im Fall von Marseille beweist (Bariki 2000). Schließlich sind die Moscheen ein Maßstab dafür, wie weit der Islam das Einwanderungsland schon ‚einnehmen‘ konnte, für seine Fähigkeit der ‚Aneignung‘, für seine Fähigkeit, die Einwanderungsländer in *Dar al-Islam* zu verwandeln, da gemäß vieler *Ulama* gerade die Präsenz von Moscheen ein zentrales Element dieser Wandlung ist (Siggillino 2000).

Interessant ist der Hinweis darauf, dass man allmählich die Präsenz von Moscheen auch als Zeichen kultureller Öffnung und ‚Globalisierung‘ auffasst, sogar auf Seiten einiger lokaler Behörden, die natürlich nicht islamisch sind. In Barcelona erklärte der Vorsitzende des Tourismusverbandes 1994, dass die Stadt ein Spielcasino und eine Moschee bräuchte, um mehr Besucher anzulocken (Moreras 1999). In Athen wurde die Frage nach der Moschee im Zusammenhang mit der Ausrichtung der Olympischen Spiele gestellt (Dokos/Antoniou 2002). Und in Mailand gab es einen Bürgermeister, der während einer wissenschaftlichen Konferenz im Frühjahr 2000 erklärte, die Stadt müsse sich eine große Moschee zulegen, um zu beweisen, dass sie mithalten könne und auf der Höhe anderer europäischer Großstädte sei (auch wenn der Grundsatzerklärung keinerlei konkrete Geste folgte) (Allievi 2003).

## 5. Der Ruf zum Gebet

Verknüpft mit dem Problem der Minarette ist das Problem des *Adhan*, des Gebetsrufs, der neben dem Raum noch einen weiteren wichtigen symbolischen Aspekt berührt, nämlich den des Verweises auf den ‚akustischen Raum‘, auf die symbolische und kommunikative Sprache, die ebenfalls ihre Traditionen hat.

Nur in Holland wurde der *Adhan* ausdrücklich per Gesetz (1987, wobei nur drei der kleinen calvinistischen Parteien dagegen stimmten) mit dem Glockengeläut gleichgestellt, wenn auch die Bedingungen für seine Ausführungen, wie laut und wie häufig am Tag (gewöhnlich nicht zu allen fünf Gebeten pro Tag), durch Verordnungen der örtlichen Behörden festgelegt werden. In Amsterdam ist er beispielsweise nur an Freitagen erlaubt, was von vielen anderen Ortschaften übernommen wurde (Rath u. a. 1999).

Der *Adhan* ist in zahlreichen Ländern verboten (de Galember 1998), selbst wenn die Gründe dafür nicht immer erklärt werden: Den Erklärungsversuchen nach zu urteilen, scheinen sie wie beim Bau der Moscheen häufig eher ‚ethologischer‘ oder rechtmäßig kultureller als sozialer und juristischer Natur zu sein.

In Großbritannien ist das Ausrufen des *Adhan* in vielen Fällen möglich, ist aber Einschränkungen unterworfen und bisweilen kommt es zu Spannungen mit der örtlichen Bevölkerung, wie im Fall der East Londoner Moschee, die allerdings in einer stark befahrenen Straße und mitten in einem stark ethnisch geprägten Gebiet angesiedelt ist. Die Entscheidung, den Ruf zum Gebet ertönen zu lassen, löste Proteste aus, darunter den zwar vorhersehbaren, aber neben den vielen anderen mehr oder weniger belästigenden Geräuschen nicht ohne weiteres haltbaren Vorwurf der akustischen Umweltverschmutzung. Dennoch wurden mit Unterstützung der örtlichen anglikanischen Kirche zwei Rufe zum Gebet pro Tag genehmigt (Eade 1996).

Aus einer belgischen Ortschaft wird der Fall einer überraschenden Solidaritätsbekundung und Forderung nach gleichen Bedingungen berichtet, als eine Pfarrgemeinde, nachdem leitende Mitarbeiter einer benachbarten Moschee die Katholiken um Unterstützung für ihren Antrag gebeten hatten, den *Adhan* wieder ausrufen zu dürfen, sogar auf die Bitte der Moscheemitarbeiter hin beschloss, ihre eigenen Glocken nicht mehr zu läuten.

Dieses Thema ist allerdings immer noch in vielen Ländern und einzelnen Ortschaften Gegenstand von Diskussionen und Verhandlungen. Es verändert die ‚Landschaft‘ tatsächlich hinsichtlich bestimmter sensiblerer und ‚einschneidender‘ Aspekte (symbolisch, nicht unbedingt aufgrund des erzeugten Lärms) des Bauens von Moscheen selbst.

## 6. Die islamischen Friedhöfe

Es lohnt sich, auch auf die Frage der *islamischen Friedhöfe* oder der spezifischen Friedhofsflächen innerhalb der Friedhöfe einzugehen, weil sie die symbolischen Aspekte im Zusammenhang mit dem Territorium noch grundlegender anspricht, auf die wir schon in Bezug auf die Moscheen verwiesen haben. Wahrscheinlich rief deshalb die Frage bisweilen radikale Formen von Feindseligkeit, Verdruss oder auch Widerstand hervor. Dies überrascht um so mehr, als es sich vom Prinzip her um einen Anspruch handelt, dessen Versagung aus moralischer Sicht besonders ‚unangenehm‘ ist, auch weil in den religiösen Traditionen und noch allgemeiner in den traditionellen Kulturen ein Brauch herrscht, der das Recht auf Bestattung der eigenen Toten als barmherzige Taten und elementare Pflichten der Gastlichkeit festschreibt (man denke nur an die biblische Geschichte von Sarah, die starb, während sie mit Abraham nicht in ihrer Heimat weilte, und für deren Bestattung die beste aller verfügbaren Grabstätten unentgeltlich angeboten wird). Wir halten es nicht für einen Zufall, dass eine Frage, die in Belgien bereits zu Beginn der 1970er Jahre aufgeworfen wurde – nämlich das Recht auf eigene Plätze für die Bestattung der Toten – und die lange Zeit unter dem Vorwand negativ beschieden wurde, man wolle vermeiden, dass andere Gemeinden ähnliche Ansprüche stellen, nun angesichts menschlich besonders dramatischer Fälle, bei denen das ‚Nein‘ schändlich war, wieder auf der Tagesordnung steht. Zu diesen Fällen gehörte beispielsweise die Ermordung von zwei Kindern in verschiedenen Kommunen des Brüsseler Ballungsraumes (ein Türke 1996, eine Marokkanerin 1997) – Fälle mit großer Medienaufmerksamkeit, was den Familien die Gelegenheit gab, ihr Bedauern darüber zu äußern, die Leichen in die Heimat überführen lassen zu müssen (Lambert 2000).

Die Öffnung von Friedhöfen führt zu unterschiedlichen Positionen, manchmal innerhalb der einzelnen Staaten. In der Schweiz, einem Land mit föderaler Struktur, wurde beispielsweise in Zürich, wo auch die älteste Moschee des Landes steht (seit 1963),<sup>2</sup> der Antrag auf einen islamischen Friedhof aufgrund der Opposition und der Mobilisierung durch eine Rechtspartei, die auch die Menschen

<sup>2</sup> Sie steht unter der Leitung der Ahmadiyya-Bewegung, von der auch das europäische Zentrum stammt.

in dem Wohngebiet mit einbezogen, abgelehnt. Allerdings geschah das auch wegen der Schwierigkeiten der islamischen Gemeinschaft, die notwendigen finanziellen Mittel aufzubringen, da es sich in diesem Fall um einen privaten Friedhof handelte. Andererseits war aber 1999 in Bremgarten die Genehmigung für eine islamische Abteilung auf dem Friedhof erteilt worden. Es gibt Kantone, in denen der Friedhof bzw. eine spezifisch ausgewiesene Fläche auf dem Friedhof kein Problem sind, die Moscheen aber schon, und wiederum andere Kantone, in denen es im Gegensatz dazu Moscheen gibt, die Friedhöfe aber das eigentliche Problem darstellen. Dieses Problem empfanden einige zum Islam übergetretene Menschen als so groß, dass sie 1996 die Notwendigkeit sahen, eine *Ad-hoc*-Organisation, die FCIS (Fédération des Cimetières islamique de Suisse) zu gründen. Interessant ist auch, dass ausgerechnet im Zusammenhang mit einem Friedhof, bzw. einem besonders ausgewiesenen Bereich innerhalb eines bereits bestehenden Friedhofs, einem einfachen *Carré islamique* in Petit-Saconnex, die erste öffentliche Debatte über die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Staat ausgelöst wurde (Burkhalter 1998).

Jenseits der grundlegenden Auswirkungen, die die Frage auf beide Seiten, die islamische und die ‚autochthone‘, hat, und jenseits des Wunsches, die eigenen Toten weiterhin im Herkunftsland zu bestatten (in einigen Gemeinden, die am meisten verbreitete Praxis, wie bei den Türken in Deutschland, obwohl sich ein islamischer Friedhof in Berlin und 18 islamische Abteilungen in ebenso vielen Städten befinden, von denen zwei sogar die Bestattung im Leichentuch und ohne Sarg akzeptieren (Gabert 1999); mit der Zeit und mit den Generationen nimmt diese Praxis aber auf jeden Fall immer mehr ab), bleibt die Frage im höchsten Maße symbolisch, und zwar eher aus Gründen der Identitätsabgrenzung als aus streng religiösen Gründen. Es scheint dabei auch auf Seiten der Muslime darum zu gehen, dass sie bei einigen Dingen die bestehenden Normen ganz selbstverständlich hinnehmen und sich an sie anpassen (zum Beispiel an die Bestattung im Sarg), mit anderen dagegen Probleme haben und spezifische Bedingungen für die Beerdigung stellen, die bisweilen von der Friedhofsverwaltung und aus der Sicht der lokalen Traditionen schwer zu akzeptieren sind (Burkhalter 1998). Diese Bedingungen werden manchmal noch nicht einmal in den Herkunftsländern streng angewandt und unterscheiden sich sowieso je nach ihrer Herkunft, weshalb es nicht ausbleibt, dass es

zwischen den verschiedenen Richtungen, aus denen sich die islamische Präsenz zusammensetzt, zu Auseinandersetzungen und Kämpfen kommt (auch Machtkämpfen und symbolischen Machtkämpfen: die Macht zu sagen, wie die Dinge zu sein haben). In den Balkanländern konnte es zum Beispiel sogar passieren, dass die Mitglieder einiger übereifriger wahhabitischer Organisationen, die den Brüdern in Bosnien und im Kosovo zu Hilfe gekommen waren, nicht zögerten, Friedhöfe dem Erdboden gleichzumachen, die ihrer Meinung nach nicht den Vorschriften des Islam bzw. ihrer Auslegung dieser Vorschriften entsprachen (Bougarel/Clayer 2001).

Zu diesem Thema sind aus anderen Ländern, wie aus Spanien, keine besonderen Konflikte bekannt, wo verschiedene Gemeinschaften die Konzession beantragt haben, um Grundstücke als Privatfriedhöfe zu nutzen.<sup>3</sup> Ein Beschluss von 1992 würde übrigens die örtlichen Regierungen dazu verpflichten, für die Muslime auf den städtischen Friedhöfen Plätze zu reservieren. Aber in diesem wie auch in weiteren Punkten findet das genannte Abkommen häufig immer noch keine Anwendung. In Madrid finden dazu gerade Verhandlungen statt, während in Barcelona bereits eine Einigung erzielt wurde (Moreras 1999).

Wie immer gibt es überall dort, wo die Muslime interne und nicht immigrierte Minderheiten sind, weder Probleme noch Diskussionen. Wir erwähnen den weniger bekannten Fall der osteuropäischen Länder, der Tataren in Finnland, an dem der Unterschied deutlich wird: Sie verfügen tatsächlich über ihren eigenen Friedhof in Helsinki, während für die muslimischen Einwanderer Plätze auf protestantischen Friedhöfen in Helsinki, Espoo, Oulu und anderen Ortschaften zur Verfügung gestellt wurden.

Jedoch herrscht in einigen europäischen Ländern und besonders bei örtlichen Verwaltungen – und nicht nur auf Seiten der Öffentlichkeit – immer noch ein Unverständnis dafür, dass die Bestattung der Fremden nicht nur eine elementare Pflicht der menschlichen Barmherzigkeit ist, (die es in allen Kulturen und in allen Religionen

---

<sup>3</sup> Die Friedhöfe der spanischen Enklaven in Nordafrika, Ceuta und Melilla werden seit jeher von den jeweiligen Religionsgemeinschaften verwaltet. Ebenfalls zu erwähnen ist auch der historische Friedhof von Sevilla, den General Franco 1936 haben wollte, um die in seinen Reihen während des Bürgerkrieges gefallenen Marokkaner zu beerdigen. Nicht zuletzt sollte man auch auf die von den Botschaften der muslimischen Länder unterhaltenen Friedhöfe hinweisen wie z. B. den Friedhof Griñon in Madrid, der Eigentum Marokkos und im Übrigen bereits voll belegt ist.

gibt, die aber merkwürdigerweise von einer bestimmten abendländischen Modernität ignoriert wird), sondern als ein Wunsch nach ‚Integration post mortem‘ (zumindest als Tote, wenn man es schon nicht zu Lebzeiten gewesen ist) seitens der in Europa ansässigen Muslime verstanden werden sollte. Das ist in der Tat ein Zeichen dafür, dass man sich nicht mehr auf der ‚Durchreise‘ in Europa wähnt. Vor allem bedeutet es, dass man nicht mehr an das Herkunftsland als sein *Heimatland* denkt, sondern das Land als solches betrachtet, in dem man am längsten gelebt hat, wo sich das eigene Schicksal im Guten wie im Bösen erfüllt hat.

Dieses Gefühl ist bereits in den ersten Generationen von Einwanderern vorhanden, wird aber für die zweiten Generationen offenkundig und wird sich weiter fortsetzen. Für diese Menschen gibt es kein ‚anderswo‘, das nicht mit dem Land identisch wäre, in dem sie geboren sind und gelebt haben, auch wenn man nicht dessen Staatsangehörigkeit besitzt. Für sie gibt es nicht einmal als Tote ein anderswo, wo sie hin könnten, es sei denn in jene Welt, die für alle eine ‚andere‘ ist, für die Einheimischen wie für die Einwanderer gleichermaßen. Diese Welt wird die endgültige Bleibe für alle sein, nämlich die, wo man am längsten sein wird. Mit oder ohne Aufenthaltserlaubnis.

## Literatur

- Akgönül, Samim (1999): Une communauté, deux Etats: la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale. Istanbul: Isis.
- Allievi, Stefano (1998): Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe. Paris: L'Harmattan.
- Allievi, Stefano (2001): La tentazione della guerra. A proposito di occidente, islam ed altri frammenti di conflitto tra culture. Milano: Zelig.
- Allievi, Stefano (2002a): Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo. Roma: Carocci.
- Allievi, Stefano (2002b): Islam in Italy, in: Shireen T. Hunter (ed.): Islam, Europe's Second Religion. Westport: Praeger, pp. 77–96.
- Allievi, Stefano (2003): Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese. Torino: Einaudi.
- Allievi, Stefano/Dassetto, Felice (1993): Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia. Roma: Edizioni Lavoro/ISCOS.
- Allievi, Stefano/Nielsen, Jørgen (eds.) (2002): Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Leiden: Brill.
- Alwall, Jonas (1998): Muslim Rights and Plights. The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden. Lund: Lund University Press.

- Bariki, Salah (2000): Les imams marseillais, acteurs juridiques privés. Islam de France, 8, pp. 85–106.
- Battegay, Alain (1995): Mosquée de Lyon: la construction d'un symbole. Hommes & Migrations, 1186, pp. 26–30.
- Bougarel, Xavier/Clayer, Nathalie (dir.) (2001): Le nouvel Islam balkanique – Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Burkhalter, Sarah (1998): La question du cimetière islamique en Suisse: quels enjeux pour la communauté musulmane? Revue Européenne des Migrations Internationales, 14, 3, pp. 61–75.
- Cesari, Jocelyne (1997): Etre musulman en France aujourd'hui. Paris: Hachette.
- Dalègre, Joëlle (2001): Grèce: comment peut-on être musulman? in: Xavier Bougarel/ Nathalie Clayer (dir.): Le nouvel Islam balkanique– Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 289–314.
- Dassetto, Felice (1996): La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, Felice (ed.) (1997): Facettes de l'islam belge. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- Dassetto, Felice /Bastenier, Albert (1984): L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique. Antwerp-Bruxelles: EPO.
- de Galembert, Claire (1997): Etat, musulmans et société en France: la médiation catholique et ses limites. Migrations Société, 53, 9.
- de Galembert, Claire (1998): Eglises chrétiennes, Etat et Islam en Europe: Entre institutionnalisation et désinstitutionnalisation, in: Rémy Leveau (ed.): Islam(s) en Europe, pp. 69–82.
- de Galembert, Claire (2000): Etat, nation et religion dans l'Allemagne réunifiée. Vingtième siècle, 66, pp. 37–51.
- Dokos, Thanos P./Antoniou, Dimitris A. (2002): Islam in Greece, in: Shireen T. Hunter (ed.): Islam, Europe's Second Religion. Westport: Praeger, pp.175–190.
- Eade, John (1996): Nationalism, Community and the Islamization of Space in London, in: Barbara Daly Metcalf (ed.): Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press, pp. 217–233.
- Frégosi, Franck (1997): L'islam en terre concordataire. Hommes & Migrations, 1209, pp. 29–48.
- Gabert, Gérard (1999): L'islam dans la société allemande – un changement culturel majeur. Confluences Méditerranée, 32, pp. 87–102.
- Galizera, Mahfoud (2000): L'islam et les musulmans à Marseille. Islam de France, 8, pp. 67–84.
- Goldberg, Andreas (2002): Islam in Germany, in: Shireen T. Hunter (ed.): Islam, Europe's Second Religion. Westport: Praeger, pp. 29–50.
- Guolo, Renzo (1999): Le tensioni latenti nell'islam italiano, in: Chantal Saint-Blancat (ed.): L'islam in Italia. Una presenza plurale. Roma: Edizioni Lavoro, pp. 159–176.
- Guolo, Renzo (2000): I nuovi Crociati: la Lega e l'Islam. Il Mulino, 5, pp. 890-901.
- Haenni, Patrick (1994): Dynamiques sociales et rapport à l'état. L'institutionnalisation de l'Islam en Suisse. Revue Européenne des Migrations Internationales, 10, 1, pp. 183–198.

Imarraïne, Fouad (1999): La présence des mosquées en France. Groupe d'Amitié islamo-chrétien, Musulmans et chrétiens, pp. 145–148.

Jansen, Johannes JG (1992): L'islam et les droits civiques aux Pays-Bas, in: Bernard Lewis/Dominique Schnapper (eds.): Musulmans en Europe. Poitiers: Actes Sud, pp. 55–72.

Kepel, Gilles (1987): Les banlieues de l'islam: naissance d'une religion en France. Paris: Seuil.

Lambert, Pierre-Yves (2000): La participation politique et les médias de la population musulmane en Belgique, in: Ural Manço (ed.): Voix et voies musulmanes de Belgique. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 63–82.

Landman, Nico (1992): Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland. Amsterdam: VU Uitgeverij.

Mahnig, Hans (2000): L'intégration institutionnelle des Musulmans en Suisse: l'exemple de Bâle-Ville, Berne, Genève, Neuchâtel et Zurich. *Tangram – Bulletin de la Commission fédérale contre le racisme*, 8, pp. 102–111.

Mahnig, Hans (2000): Vers un islam suisse? *Chosir*, juin, pp. 18–21.

Maréchal, Brigitte (ed.) (2002) : L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: radioscopie. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.

Maréchal, Brigitte/Allievi, Stefano/Dassetto, Felice/Nielsen, Jørgen (eds.) (2003): *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill.

Metcalf, Barbara Daly (ed.): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.

Moreras, Jordi (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob edicions.

Nielsen, Jørgen (1992): *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Panafit, Laurent (1999): *Quand le droit écrit l'islam – L'intégration juridique de l'islam en Belgique*. Bruxelles: Bruylant.

Rath, Jan /Groenendijk, Kees /Penninx, Rinus /Meyer, Astrid (1999): The politics of recognizing religious diversity in Europe. Social reactions to the institutionalization of islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain. *Journal of Social Sciences*, 35, 1, pp. 53–68.

Renard, Michel (1999): France, terre des mosquées? *Hommes & Migrations*, 1220, pp. 31–41.

Runnymede Trust (1997): *Islamophobia. A challenge for us all*: London.

Sander, Åke (1991): The Road from Musalla to Mosque. The Process of Integration and Institutionalization of Islam in Sweden, in: Shadid, A. R. Wasif/P. Sjoerd van Koningsveld (eds.): *The Integration of Islam and Hindouism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos, pp. 62–88.

Shadid, Wasif A. R./van Koningsveld, P. Sjoerd (eds.) (1995): *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe: Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights*. Kampen: Pharos.

Siggillino, Innocenzo (ed.) (2000): *L'islam nelle città. Dalle identità separate alla comunità plurale*. Milano: Franco Angeli.

Stenberg, Lief (2002): Islam in Scandinavia, in: Shireen T Hunter (ed.): *Islam, Europe's Second Religion*. Westport: Praeger, pp.121–140.

Sunier, Thijl (1999): Muslim migrants, Muslim citizens. *Islam and Dutch Society. The Netherlands Journal of Social Sciences*, 35, 1, pp. 69–82.

Waardenburg, Jacques (1998): *Islam et Occident face à face*. Genève: Labor et Fides.

*Der Autor:*  
 Prof. Dr. Stefano Allievi  
 Università degli Studi  
 Facoltà di Scienze Politiche  
 Dip. Sociologia  
 V. San Canziano, 7  
 35122 Padova (PD)  
 Italia

E-Mail: stefano.allievi@unipd.it

**Journal für Konflikt- und Gewaltforschung (JKG),  
5. Jg., Heft 2/2003**

**Journal of Conflict and Violence Research,  
Vol. 5, 2/2003**

*Herausgeber:*

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld (Vorstand: Günter Albrecht, Otto Backes, Heiner Bielefeldt, Rainer Dollase, Wilhelm Heitmeyer, Filiz Kutluer, Jürgen Mansel, Jana Klemm).

*Wissenschaftlicher Beirat:*

Jens Dangschat (Wien); Manuel Eisner (Cambridge); Hartmut Esser (Mannheim); Friedrich Heckmann (Bamberg); Hans-Gerd Jaschke (Berlin); Wolfgang Kühnel (Berlin); Alf Lüdtke (Erfurt/Göttingen); Amélie Mummendey (Jena); Gertrud Nunner-Winkler (München); Karl F. Schumann (Bremen); Helmut Thome (Halle); Michael Vester (Hannover); Peter Waldmann (Augsburg).

*Redaktion:*

Heiner Bielefeldt (Berlin); Wilhelm Heitmeyer; Peter Imbusch; Kurt Saltentin; Peter Sitzer; Gisela Wiebke; Stefanie Würzt (Trier).

*Cover:*

Doris Voss, Audiovisuelles Zentrum der Universität Bielefeld.

*Gesamtherstellung:*

Druckerei Hans Gieselmann, Bielefeld

*Aboverwaltung/Rechnungswesen:*

Sabine Passon, Tel.: 0521/106-3163

*Anschrift der Redaktion:*

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld, Universitätsstr. 25, 33615 Bielefeld, Tel.: 0521/106-3165; Fax: 0521/106-6415; E-Mail: [ikg@uni-bielefeld.de](mailto:ikg@uni-bielefeld.de)

*Erscheinungsweise:*

Zweimal jährlich (15. April und 15. Oktober).

*Bezugsbedingungen:*

Jahresabonnement: € 20 (ermäßigt für Studierende und Erwerbslose: € 15); Einzelhefte: € 12,50 (ermäßigt € 7,50). Preise jeweils zzgl. Versandkosten. Schriftliche Bestellungen bitte an die Redaktionsanschrift oder an den Buchhandel (ISSN 1438-9444).

Das „Journal für Konflikt- und Gewaltforschung“ wird für folgende Referateorgane ausgewertet: SOLIS, Sociological Abstracts, Social Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts und Linguistics and Language Behavior Abstracts.

**Themenschwerpunkt: Konflikte um religiöse Symbole**

*Stefano Allievi*

Konflikte um islamische Symbole in Europa

**6**

*Jonas Otterbeck*

The Legal Status of Islamic Minorities in Sweden

**32**

*Jordi Moreras*

„Die katholischen Könige sollen zurückkehren!“  
Die Konflikte um die muslimische Präsenz in Katalonien

**52**

*Jörg Hüttermann*

Der Konflikt um islamische Symbole zwischen lebensweltlich sedimentiertem Gastrecht und formalem Recht: Eine fallgestützte Analyse

**74**

**Analysen**

*Klaus Dörre*

Rechte Orientierungen in der Arbeitswelt: Marktsteuerung als Ursache des neuen Rechtspopulismus?

**103**

*Pénélope Larzillière*

Palästinensische „Märtyrer“: eine vergleichende Analyse über Selbstmordattentäter

**121**

**Essay**

*Karl-Heinz Meier-Braun*

Zuwanderungspolitik. Von einer Geschichte, die nicht zu Ende gehen wollte

**143**

**Summaries**

**157**