

Moschee-Neubauten: Institutionalisation, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz

Stöckli, Lucia

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Stöckli, L. (2020). *Moschee-Neubauten: Institutionalisation, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*. (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/978383839451519>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Lucia Stöckli

MOSCHEE-NEUBAUTEN

Institutionalisierung, Bedeutung
und Sichtbarkeit in England
und der Schweiz



[transcript] Kultur und soziale Praxis

Lucia Stöckli
Moschee-Neubauten

für meine Eltern

Lucia Stöckli, geb. 1981, studierte Religionswissenschaft, Politikwissenschaft und Zeitgeschichte an der Universität Freiburg im Üechtland. An der Universität Luzern promovierte sie im Bereich der Religionswissenschaft.

LUCIA STÖCKLI

Moschee-Neubauten

Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit

in England und der Schweiz

[transcript]

Dokortitel im Jahr 2014 vergeben von der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern.

Erstgutachter Prof. Dr. Martin Baumann, Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern. Zweitgutachter Tit. Prof. Dr. Samuel M. Behloul, Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung



FONDS NATIONAL SUISSE
SCHWEIZERISCHER NATIONALFONDS
FONDO NAZIONALE SVIZZERO
SWISS NATIONAL SCIENCE FOUNDATION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>. Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Moschee Volketswil, Lucia Stöckli

Lektorat: seitenumbruch.de, Petra Kunzelmann

Satz: Justine Buri, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5151-5

PDF-ISBN 978-3-8394-5151-9

<https://doi.org/10.14361/9783839451519>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Abbildungsverzeichnis	9
Vorwort	11
I. Einleitung.....	13
II. Theoretische Grundlegung – Thesenentwicklung I-II	25
1. Migration - Inkorporation - Raumverständnis.....	25
1.1 Migration - vier Idealtypen.....	25
1.2 Assimilation, Integration und Inkorporation	28
1.3 Raumverständnis	31
2. Phasen- und Stufenmodelle.....	34
2.1 Etablierung der Muslime in Europa.....	35
2.2 Idealtypisches Inkorporationsmodell.....	37
2.3 Etablierung von Moscheen in Europa	40
2.4 Kritik an einem linearen Inkorporationsprozess.....	45
2.5 Thesenbildung I: Phasendarstellung	46
3. Staats-Modelle – nationale Rahmenbedingungen	46
3.1 Vier Idealtypen	48
3.2 Pfadabhängigkeit	50
3.3 Kritik an nationalen Modellen	50
3.4 Thesenbildung II: länderspezifische Unterschiede	51
III. Moscheen und Moschee-Neubauten in Europa – Thesenentwicklung III-V	53
1. Die Moschee	53
1.1 Entwicklung und Attribute der Moschee	53
1.2 Entstehung einer Moschee-Architektur	57
1.3 Das Minarett	59

2. Bedeutung und Funktion der Moschee in Westeuropa	61
2.1 Gebete in einem Provisorium	61
2.2 Bedeutungswandel – die Moschee als Zentrum.....	62
2.3 Moschee-Neubau	64
2.4 Thesenbildung III: Wandel der Moschee.....	65
3. Frauen in den Moscheen	66
3.1 Trennungsgründe und -möglichkeiten	67
3.2 Die Frau in der Moschee	69
3.3 Thesenbildung IV: Entwicklungsmöglichkeiten.....	71
4. ›Sichtbarkeit‹ und ›Erkennbarkeit‹ der Moschee	71
4.1 Sichtbarkeit einer Moschee	72
4.2 ›Sichtbarkeit‹ und ›Erkennbarkeit‹ durch eine entsprechende Architektur	73
4.3 Bedeutung der Sichtbarkeit	76
4.4 Thesenbildung V: Architektur und Teilhabe.....	77
5. Die fünf Thesen	77
IV. Methode	79
1. Der Vergleich	79
1.1 Ländervergleich – Periodisierung	79
1.2 Vergleich von Kategorien	80
2. Die qualitative Methode.....	82
2.1 Im Feld	82
2.2 Interviews und Moschee-Auswahl.....	84
2.3 Andere Quellen.....	88
V. Muslime in England und der Schweiz.....	91
1. Kurzdarstellung der Muslime in England und der Schweiz	91
1.1 Muslimische Bevölkerung Großbritanniens.....	91
1.2 Muslimische Bevölkerung der Schweiz	96
1.3 Zwischenfazit: muslimische Bevölkerung in den beiden Ländern.....	98
2. Vorstellung der exemplarischen Moscheen.....	99
2.1 Exemplarische Moschee-Neubauprojekte in England.....	100
2.2 Exemplarische Moschee-Neubauprojekte in der Schweiz.....	110
VI. Thesenbearbeitung	117
1. Geschichte der Etablierung von Moscheen in England und der Schweiz	117
1.1 Geschichte der Etablierung von Moscheen in England	118
1.2 Geschichte der Etablierung von Moscheen in der Schweiz.....	140
1.3 Zwischenfazit.....	154

2. Moscheen in England und der Schweiz.....	157
2.1 Religionsgemeinschaften und ihre Moscheen in England	157
2.2 Religionsgemeinschaften und ihre Moscheen in der Schweiz.....	169
2.3 Zwischenfazit	180
3. Wandel der Moschee.....	182
3.1 Bedeutungs- und Funktionswandel.....	183
3.2 Moschee-Neubau	193
3.3 Zwischenfazit	199
4. Frauen in den Moschee-Neubauten.....	200
4.1 Muslimische Frauen in englischen Moscheen.....	201
4.2 Muslimische Frauen in den Schweizer Moscheen.....	204
4.3 Verschiedene Stimmen.....	205
4.5 Wandel durch einen Moschee-Neubau.....	213
4.6 Zwischenfazit	217
5. Architektur und Anerkennung.....	218
5.1 Bedeutung der Sichtbarkeit	219
5.2 Erkennbarkeit der Moschee von außen	222
5.3 Architektonische Gestaltung.....	225
5.4 Lage des Neubaus.....	231
5.5 Sichtbarkeit als Ausdruck der Akzeptanz	233
5.6 Zwischenfazit	236
VII. Fazit	239
VIII. Literatur	249

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Dar ul Uloom Islamia Moschee in Birmingham	44
Abb. 2: Standorte der ausgewählten Moschee-Neubauprojekte in England.....	100
Abb. 3: Abu-Bakr-Moschee in Reading	101
Abb. 4: Moscheen in Reading.....	102
Abb. 5: Modell der Cambridge Mosque.....	104
Abb. 6: Stadtplan von Cambridge.....	105
Abb. 7: Islamic Centre of the South West, Exeter (Devon).....	107
Abb. 8: Harrow Central Mosque and Masood Islamic Centre, London Harrow.....	108
Abb. 9: Standorte der ausgewählten Moschee-Neubauprojekte in der Schweiz	110
Abb. 10: ImanZentrum Volketswil	111
Abb. 11: Modell der Moschee Grenchen, aufgestellt in der damaligen Moschee in Grenchen.....	114
Abb. 12: Shah Jahan Mosque in Woking.....	123

Vorwort

Die vorliegende Studie *Moschee-Neubauten. Institutionalisation, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz* beinhaltet die muslimische Perspektive auf Moschee-Neubauten. Es ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, die unter dem Titel *Moschee-Neubauprojekte in England und der Schweiz* im April 2014 eingereicht und im Dezember 2014 an der Universität Luzern verteidigt wurde. Sie entstand im Rahmen des Schweizerischen Nationalfond-Projektes »Public Domain und gesellschaftliche Integration religiöser Minderheiten: Modellbildungen und Entwicklungstendenzen von jüdischen und muslimischen Minderheiten in Großbritannien und der Schweiz«. Gutachter waren Prof. Dr. Martin Baumann und PD Dr. Samuel M. Behloul. In der Überarbeitung wurden keine neuen Publikationen miteinbezogen. Zudem finden in der vorliegenden Studie die Projekte von Moschee-Umbauten und -Neubauten bis 2014 Berücksichtigung. Planungen und Realisierungen, die nach Abschluss der Inaugural-Dissertation erfolgten, flossen nicht in die Ausarbeitungen ein.

Ich möchte allen danken, die in irgendeiner Weise zum Erscheinen des Buches beigetragen haben. Als erstes danke ich meinem Betreuer Martin Baumann für die Unterstützung während des Entstehungsprozesses sowie meinem Zweitgutachter Samuel M. Behloul. Daneben gilt mein Dank dem Schweizerischen Nationalfonds, der mich unter anderem während der ersten Zeit finanziell unterstützt hat, sodass ich mich auf die Ausarbeitung der Studie konzentrieren konnte. Besonderer Dank geht an die Moschee-Gemeinschaften sowie an meine Interviewpartner und -partnerinnen. Ihre Antworten förderten meinen Denkprozess und inspirierten mich zu neuen Schlussfolgerungen. Daneben möchte ich den Personen des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern sowie dem Pro*Doc-Team danken, am Seminar insbesondere Rafaela Eulberg, Bernhard Lange, Frank Neubert, Andreas Tunger-Zanetti und Nadja Wobbe. Vielen Dank an Petra Kunzelmann von seitenumbruch.de, die das Lektorat meiner Dissertation übernommen hat. Zudem bin ich dem transcript Verlag, der mich während der Publikationsvorbereitung begleitet hat, zu großem Dank verpflichtet. Dies gilt vor allem meinen Ansprechpersonen beim transcript Verlag, Anke Poppen und Johanna Tönsing. Daneben danke ich Sarah Grossmann, Anita Ledergerber, Martina Janner, Stephan Schmidt, Sandra Wiederkehr und Melanie Zur-

linden. Allen Freunden, die mich mit vielen kleinen sowie großen Gesten unterstützt haben, gilt mein Dank! Ohne euch wäre dies nicht möglich gewesen. Und einen ganz besonderen Dank möchte ich meinen Eltern Heidi und Josef Stöckli sowie meinen Schwestern Isabelle Stöckli und Gisela Stöckli aussprechen. Gewidmet ist die Studie meinen Eltern, die mich immer wieder ermutigt haben und an mich geglaubt haben. Ohne sie wäre ich nicht die, die ich bin.

I. Einleitung¹

Eine Moschee ist ein Ort, der vielfältig genutzt wird. Sie ist ein Raum für Begegnungen, für Gleichgesinnte, für Gebete, für die Pflege der Tradition oder auch ein Raum, in dem neue Projekte entstehen. Eine Moschee kann viele verschiedene Zuschreibungen und Bedeutungen für Muslime² beinhalten, wobei sich diese je nach

-
- 1 Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, die unter dem Titel *Moschee-Neubauprojekte in England und der Schweiz* im April 2014 eingereicht und im Dezember 2014 an der Universität Luzern verteidigt wurde. Sie entstand im Rahmen des Schweizerischen Nationalfond-Projektes »Public Domain und gesellschaftliche Integration religiöser Minderheiten: Modellbildungen und Entwicklungstendenzen von jüdischen und muslimischen Minderheiten in Grossbritannien und der Schweiz«. Gutachter waren Martin Baumann und Samuel M. Behloul. In der Überarbeitung wurden keine neuen Publikationen miteinbezogen. Auch die Moschee-Neubauten sowie Bauvorhaben und -fortschritte wurden nach 2014 nicht aktualisiert.
 - 2 In der Wissenschaft hat sich »Muslim« zu einem analytischen Begriff entwickelt, obwohl sich dahinter eine große Anzahl an Unterschieden verbirgt. Begriffsgeschichtlich bezeichnet »Muslim« im Allgemeinen eine Anhängerin oder einen Anhänger »der durch den Propheten Muḥammad gestifteten Rel. des Islam« (Nagel 1998-2007, Sp. 1625). Im Koran bezeichnet das von dem Verb *aslama* abgeleitete Wort *muslim* »denjenigen, der nach dem Vorbild Ibrahims [...] (Sure 6,79) »das Gesicht ganz allein zu Gott wendet« (Sure 2,112; 4,125), d.h. in Gott den einzigen Ursprung alles Seienden erkennt, dies durch den Vollzug der Riten bekennt und damit zur von Gott der Kreatur zgedachten Religiosität (Sure 30,30) gefunden hat (Sure 3,67)« (Nagel 1998-2007, Sp. 1625). Der »Islam« wiederum ist ein Begriff, hinter dem sich eine große religiöse Vielfalt versammelt. Seine Heterogenität ist neben den unterschiedlichen religiösen Strömungen auch durch die jeweilige nationale, sprachliche und ethnische Herkunft beeinflusst. Darüber hinaus verstehen und interpretieren Muslime ihre Religion unterschiedlich, wobei auch der westliche Kontext eine bedeutende Rolle spielen kann. Aufgrund dessen sollten die Begriffe »Muslim« und »Islam« im Folgenden immer in Anführungs- und Schlusszeichen stehen. Um jedoch den Lesefluss nicht zu stören, wird in der vorliegenden Studie darauf verzichtet. Es existieren verschiedene Islamische Strömungen, die mehr oder weniger voneinander getrennt werden können. 90 Prozent der Muslime gehören zur Sunna, wobei der sunnitische Islam wiederum eine Sammelbezeichnung ist (Halm 1998b-2007, Sp. 1904). Auch der Begriff der Schiiten ist als Sammelbezeichnung zu verstehen. Die Schiiten sehen den Schwiegersohn und vierten Kalifen Ali als rechtmässigen Erben des Propheten. Zum schiitischen Islam gehören in etwa zehn Prozent der muslimischen Weltbevölkerung; im Iran und im Irak stellen sie die Mehrheit der Bevölkerung dar (Halm 1998a-2007, Sp. 1290). Neben diesen gibt es noch weitere Islamische Strömungen, wie beispielsweise Ahmadiyyas, Charidschiten oder Ibaditen. Wo genau die Grenzen des Islam zu ziehen sind und welche

Kontext und Perspektive wandeln. Einen Einfluss auf die zugeschriebene Bedeutung hat beispielsweise, ob Muslime vorwiegend als sogenannte ›Gastarbeiter‹ in einem westeuropäischen Land leben oder ob sich die Familie seit Generationen im Land aufhält. Ein Moschee-Neubau bringt weitere entscheidende Aspekte mit sich, die mit einer Wandlung bzw. Verschiebung von Bedeutungen einhergehen können.

In europäischen Staaten entstanden in den vergangenen Jahrzehnten vermehrt Moschee-Neubauten. Arbeitsmigration, Dekolonialisierung und Flüchtlingsströme haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu geführt, dass Migrantinnen und Migranten mit einem muslimischen Hintergrund in verschiedene westeuropäische Staaten kamen. Diese muslimische Einwanderung hat die religiöse Landschaft der europäischen Staaten verändert, sodass die nach Europa³ gekommenen Muslime einen beachtlichen Teil⁴ der europäischen Bevölkerung ausmachen. Durch die Veränderung der religiösen Landschaft Europas hat auch die Wissenschaft das Phänomen wahrgenommen. Anfangs war die Religionszugehörigkeit der Einwanderinnen und Einwanderer weder ein migrationssoziologisches noch ein politisches Thema. Erst die sogenannte Rushdie-Affäre⁵ im Vereinigten Königreich sowie die Kopftuchaffäre⁶ in Frankreich brachten 1989 die muslimische Bevölkerung allmählich ins Bewusstsein der Wissenschaft und Öffentlichkeit (Behloul 2013, 11). Das Aufkommen des islamistischen Terrorismus

Gruppierungen sich ausserhalb dieser Grenzen befinden ist ein normativer Prozess, wobei auch die Zuordnung innerhalb der Gruppierungen unterschiedlich ist. So bezeichnen sich Gruppierungen als Muslime, andere ziehen es vor als eigenständige Gruppierung zu gelten und wieder andere sehen sich als dem Islam überlegene Gruppierung (Gleave 2004, 452f.). Weiterführendes zu den einzelnen Strömungen siehe beispielsweise: zum sunnitischen Islam Bernd Radtke (2005). Zum schiitischen Islam Werner Ende (2005), Heinz Halm (2005), Paul Luft und C. Turner (2008) sowie Mariella Ourghi (2008). Zu den »Sondergruppen« siehe Werner Schmucker (2005).

- 3 Beim Begriff ›Europa‹ handelt es sich um einen Terminus, worunter Unterschiedliches gefasst wird. Definitionsversuche, was Europa ist, existieren seit der griechischen Antike, trotzdem ist bis heute umstritten, was unter Europa genau zu verstehen ist. ›Europa‹ steht und stand immer wieder zur Debatte, und sein Inhalt ändert sich und steht immer in einem historischen Kontext. Die Problematik beginnt bereits mit einer geographischen Definition, da gegen Osten keine eindeutige Grenzziehung zwischen den Kontinenten Asien und Europa möglich ist (Drechsel/Jaeger et al. 2010b, 12). Weiterführendes zu den verschiedenen *Bildern von Europa* siehe den Sammelband von Benjamin Drechsel, Jaeger Friedrich et al. (2010a).
- 4 Zur Verteilung der muslimischen Bevölkerung in Europa siehe Konstantinos Tsitselikis (2013, 12).
- 5 Zur ›Rushdie-Affäre‹ siehe Kapitel VI. 1.1. (V. Phase).
- 6 In Frankreich ist das Tragen des Kopftuches für Schülerinnen an öffentlichen Schulen seit 2004 gesetzlich verboten (Amir-Moazami 2007, 11). Einen Vergleich zwischen dem Diskurs über den Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich bietet die Monographie von Schirin Amir-Moazami (2007). Weiterführendes zum Kopftuchstreit in Deutschland, Österreich und der Schweiz siehe den Sammelband von Sabine Berghahn und Petra Rostock (2009).

veränderte die Lage nochmals. Seit den Anschlägen in New York vom 11. September 2001 werden Muslime nicht mehr als sogenannte ›Gastarbeiter‹ oder ›Ausländerinnen und Ausländer‹, sondern vornehmlich als ›Muslime‹ wahrgenommen und betrachtet (Behloul 2007, 290f.; 2009b, 109f.; Behloul/Lathion 2007, 191).

Unter anderem auf der Basis dieser Aspekte hat Martin Baumann das Schweizerische Nationalfond-Projekt (SNF) ›Public Domain und gesellschaftliche Integration religiöser Minderheiten: Modellbildungen und Entwicklungstendenzen von jüdischen und muslimischen Minderheiten in Grossbritannien und der Schweiz‹ erarbeitet. Für den Vergleich der Einwanderung und Integration der jüdischen bzw. muslimischen Bevölkerung in den beiden Ländern werden verschiedene Phasenmodelle hinzugezogen. Die vorliegende Studie behandelt in diesem SNF-Projekt die Zuwanderung, Niederlassung und Eingliederung der Muslime in England⁷ und der Schweiz.⁸ Neben dem länderspezifischen Vergleich zwischen England und der Schweiz stehen verschiedene Bedeutungen, Zuschreibungen sowie Akzentverschiebungen des Moschee-Neubaus im Zentrum.

Islam in Europa und gesellschaftliche Inkorporation

In Europa ist der Islam fast seit seinen Anfängen im siebten Jahrhundert verbreitet. Die erste muslimische Präsenz umfasste im siebten und achten Jahrhundert Spanien und Sizilien (Nielsen 1995, 14; 2005, 4673). Eine zweite Periode ist zwischen dem 15. und dem 20. Jahrhundert aufgrund der Expansion des Osmanischen Reiches zu verorten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann

7 Studien zu England müssen immer im Kontext ihres geographischen Rahmens betrachtet werden, der durch irreführende Bezeichnungen variieren kann. Das Vereinigte Königreich von Großbritannien und Nordirland (*United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland* [UK]) besteht aus Nordirland, Schottland, England und Wales. Neben diesen Gebieten besitzt das Land auch Außengebiete (beispielsweise Kanalinseln, Isle of Man, Gibraltar oder Bermuda), die jedoch nicht Teil des Vereinten Königreichs sind (Gruner 2007a, 230). Das Vereinigte Königreich ist aus drei Königreichen (England, Schottland und Irland) entstanden und besteht mit Wales aus vier ›Nationen‹. Nationale Bewegungen haben sich spätestens seit den 1970-er Jahren in Nordirland, Schottland und Wales wieder formiert (Brüggemeier 2010, 20). Die schottischen Bürger und Bürgerinnen stimmten beispielsweise am 18. September 2014 über ihre Unabhängigkeit ab (Weiterführendes siehe: *The Scottish Government* (2013) oder www.theguardian.com/politics/scottish-independence [14.01.2014]). Die Unterschiede zwischen den verschiedenen ›Nationen‹ des Vereinigten Königreichs haben Historikerinnen und Historiker in der Vergangenheit laut Franz-Josef Brüggemeier (2010, 20) oftmals vernachlässigt und Großbritannien und England gleichgesetzt. Um diesem Problem entgegenzuwirken, konzentriert sich die vorliegende Studie auf Moscheen in England, wobei die geschichtlichen Aspekte teilweise das ganze Vereinigte Königreich abdecken.

8 Bernhard Lange untersuchte die jüdische Bevölkerung in der Schweiz und in Großbritannien. Seine Ergebnisse hat er in seiner Dissertation *Religiöse Gemeinden als komplexe adaptive Systeme: Modellbildung in der Religionswissenschaft* (2012) veröffentlicht.

die dritte Periode durch die Ankunft von muslimischen Arbeitern und muslimischen Immigrantinnen und Immigranten (Dassetto 2000, 34; 2004, 138). Waren die vorangegangenen Begegnungen mit militärischen Vorstößen verbunden, wie beispielsweise die arabische, osmanische oder koloniale Expansion, verlief die dritte Periode im Zuge der (Arbeits-)Immigration friedlich (Dassetto 2004, 138). Dadurch existieren zwei unterschiedliche »Muslim communities« in Europa. Auf der einen Seite sind dies diejenigen, die seit mehreren Jahrhunderten vorwiegend in Osteuropa leben, auf der anderen Seite diejenigen, die sich erst seit einigen Jahrzehnten in Westeuropa niedergelassen haben. Nach Dassetto konnte bis in die 1980-er Jahre von »two parallel histories« gesprochen werden. Seitdem nähern sich die beiden Seiten gegenseitig an.⁹ In den meisten westeuropäischen Ländern kam es in der oben beschriebenen dritten Periode zur bedeutendsten muslimischen Immigration nach 1960 (Dassetto 2004, 138).

2006 lebten laut einer Schätzung der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC) etwa 13 Millionen Muslime in der Europäischen Union, was einem Anteil von 3,5 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Dabei variiert der Anteil der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern¹⁰ beachtlich. Insgesamt ist die muslimische Bevölkerung in der Europäischen Union im Durchschnitt jünger als der Durchschnitt der Gesamtbevölkerung (EUMC 2006, 11). Die in Wellen nach Europa gekommenen Muslime nehmen somit einen beachtlichen Anteil an der europäischen Bevölkerung ein, wodurch sich die europäischen Regierungen sowie die »Mehrheitsbevölkerung« vermehrt mit dem Phänomen des Islam auseinandersetzen müssen (Behloul 2009a, 256; Hellyer 2007, 225).

In Europa existieren große nationale Unterschiede, und diese länderspezifischen Faktoren beeinflussen das Leben der muslimischen Gemeinschaften. Die rechtlichen, ökonomischen und politischen Bedingungen führen zu sehr unterschiedlichen Erfahrungen in Bezug auf Immigration und soziale Inkorporation. Yasemin Nuhoğlu Soysal umschreibt diese nationalen Rahmenbedingungen als Inkorporationsregime (Soysal 1994, 32). Durch die unterschiedlichen Bedingungen institutionalisieren sich die Religionsgemeinschaften in den verschiedenen Ländern unterschiedlich. Dabei wird in der vorliegenden Studie eine Religionsgemeinschaft nach dem amerikanischen Religionssoziologen Mark Chaves (2004, 1f.) wie folgt definiert: Eine solche Gemeinschaft ist

9 Ein Vergleich der muslimischen Bevölkerung Europas zwischen 1950 und 1990 bietet der Artikel von Ceri Peach und Günther Glebe (1995).

10 Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Staaten in der EU zeigen sich beispielsweise beim Vergleich von Frankreich und Dänemark bzw. Luxemburg. Während in Frankreich mehr als zehn Prozent der Bevölkerung Muslime sind, leben in Dänemark oder Luxemburg weniger als vier Prozent (Tsitselikis 2013, 12).

a social institution in which individuals who are not all religious specialists gather in physical proximity to one another, frequently and at regularly scheduled intervals, for activities and events with explicitly religious content and purpose, and in which there is continuity over time in the individuals who gather, the location of the gathering, and the nature of the activities and events at each gathering.¹¹

Muslimische Religionsgemeinschaften in Westeuropa treten in den zurückliegenden zwei bis drei Jahrzehnten verstärkt in die Öffentlichkeit und fordern gesellschaftliche Anerkennung und Gleichberechtigung. Sie verlangen beispielsweise islamischen Religionsunterricht in staatlichen Schulen oder islamische Schulen,¹² islamische Friedhöfe¹³ und streben eine Gleichstellung¹⁴ gegenüber anderen Religionen an. Des Weiteren tritt die muslimische Bevölkerung in Europa durch das Tragen von Kopftüchern und anderer traditioneller Kleidung in Erscheinung. Es entstehen *Halal*-Restaurants¹⁵ und -Geschäfte¹⁶ und die muslimischen Religionsgemeinschaften bauen sichtbare Moscheen. In einigen Fällen ruft der Muezzin zum Gebet.¹⁷ So bemühen sich die muslimischen Religionsgemeinschaften in Europa, ihre Infrastrukturen für eine islamische Lebensführung auszubauen.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine religionswissenschaftliche Vergleichsstudie, wobei in diesem Kontext die Zuwanderung, Niederlassung und Eingliederung der Muslime in England und der Schweiz gegenübergestellt werden. Vergleichende Untersuchungen in Bezug auf den Islam in Europa florieren. Dabei »belegen [diese Studien] mit mehr oder weniger starker Betonung die Bedeutung nationaler Kontexte für die Institutionalisierung des Islam und

11 Auch Jörg Stolz, Mark Chaves et al. (2011) sowie Martin Baumann (2012) nehmen diese Definition als Ausgangspunkt.

12 Einen Überblick über die verschiedenen Situationen in Europa zum religiösen Unterricht gibt der Sammelband von Ednan Aslan (2009). Ansgar Jödicke (2013) nimmt eine analytische Perspektive auf den Religionsunterricht in seinem der Sammelband ein.

13 In ihrem Artikel beschreiben Rosemarie van den Breemer und Marcel Maussen (2012) beispielsweise die Situation der muslimischen Friedhöfe in Frankreich und in den Niederlanden in Bezug auf nationale Staatsmodelle.

14 Eine Gleichstellung gegenüber anderen Religionen ist in mehreren europäischen Ländern erfolgt: In Österreich schreibt ein altes Gesetz die Gleichberechtigung des Islam fest; Belgien garantiert den Muslimen den gleichen Status wie dem Protestantismus oder den Juden (1974); in Spanien erfolgte 1992 ein Bündnis zwischen dem Staat und den islamischen Gemeinschaften (Dassetto 2004, 147).

15 Der Begriff ›Halal‹ (*halāl*) benennt islamrechtlich erlaubte Handlungen und Dinge, beispielsweise Lebensmittel, Medikamente oder auch Finanzprodukte (Lohlker 2008, 241).

16 So führt beispielsweise der *Halal Food Council of Europe* (HFCE) verschiedene Unternehmungen auf, die halal-Produkte vertreiben (www.hfce.eu/companies.html [15.01.2014]).

17 So beispielsweise in der East London Mosque (Feldnotizen East London Mosque, 25.03.2012).

relativieren damit zumeist die Idee von einer ›Europäisierung‹ muslimischer Lebensformen« (Amir-Moazami 2007, 35).¹⁸ Soysal teilt England und die Schweiz in denselben Inkorporationsidealtypus ein (Soysal 1994, 37). Aufgrund dessen können in den beiden Staaten ähnliche kontextuelle Rahmenbedingungen erwartet werden. Die Geschichte des Islam sowie die Inkorporation in den beiden Ländern sind jedoch sehr unterschiedlich verlaufen.

Muslime in England und der Schweiz

Der Kontakt zwischen dem Königreich Großbritannien und ›der Islamischen Welt‹¹⁹ reicht mehrere Jahrhunderte zurück, wobei anfangs nur wenige Muslime auf die britische Insel immigrierten (Ansari 2004, 24). Eine erste bedeutende muslimische Einwanderung fand im 18. Jahrhundert statt, weitere Einwanderungsbewegungen folgten in den 1870-er Jahren (Halstead 2009, 179). Mitte des 19. Jahrhunderts kamen vermehrt Arbeitskräfte mit einem muslimischen Hintergrund in die Häfen und die urbanen Zentren des Vereinigten Königreiches von Großbritannien und Irland. Diese Anfänge der muslimischen Bevölkerung im Vereinigten Königreich stehen in engem Zusammenhang mit der britischen Kolonialpolitik, und die Mehrheit der muslimischen Immigrierenden stammt aus britischen Kolonien oder Protektoraten (Ansari 2004, 24f.). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden erste wichtige Institutionen und Moscheen, wie beispielsweise die Moschee in Woking 1889 oder auch das *Liverpool Mosque and Muslim Institute* 1891 (Gilliat-Ray 2010a, 184). Nach Humayun Ansari lebten und arbeiteten Anfang des 20. Jahrhunderts ungefähr 10.000 Muslime in Großbritannien.²⁰

Zu einer umfassenden Einwanderung kam es nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Mehrheit der neuen Immigrierenden stammte, wie schon zuvor, aus Süd-asien, vorwiegend aus Pakistan und dem heutigen Bangladesch. Die Migration war stark durch das wirtschaftliche Wachstum in dieser Zeit geprägt und lässt sich als ein Teil der globalen Migration von Arbeitern aus ärmeren Ländern in reiche Industrieländer verstehen. Nach einer starken Zuwanderung bis in die frühen

18 Als Beispiele können neben Amir-Moazami (2007) folgende vergleichende Studien genannt werden: Doomernik 1995; Escudier/Sauzay et al. 2003; Fetzer/Soper 2005; Koenig 2003; 2005a; Maréchal/Allievi et al. 2003; Rath/Penninx et al. 2001; Maussen 2009; Soper/Fetzer 2007 und Tietze 2001; 2012.

19 »Die ›islamische Welt‹ ist eine schillernde Bezeichnung für die Gesamtheit derjenigen Länder, Regionen und Gesellschaften, in denen Muslime mehrheitlich zusammenleben und die durch einen historischen Bezug an die Entfaltung der islamischen Kultur seit dem siebten Jahrhundert gebunden sind« (Schulze 2003, 11). Weiterführendes neben Schulze (2003) zur Problematik der Definition der ›islamischen Welt‹ siehe beispielsweise die Einleitung des Sammelbandes *The Islamic World* von Andrew Rippin (2008).

20 www.minorityrights.org/1211/advocacy/muslims-in-britain-a-presentation-by-dr-humayun-ansari.html (29.04.2014).

1970-er Jahre gingen die Einwanderungszahlen zurück. Ein erneuter Anstieg erfolgte aufgrund von Familienvereinigungen wie auch aufgrund von Flüchtlingsströmen und Asylbewerbern (Ansari 2004, 145-165).

Im Unterschied zur Situation in England begann die Einwanderungsgeschichte der Muslime in die Schweiz erst Ende der 1960-er Jahre. Die ersten Einwanderer waren sogenannte »Gastarbeiter«. Sie kamen vorwiegend aus Südosteuropa²¹ und der Türkei. Es waren vor allem junge alleinstehende Männer, die zu Arbeitszwecken in der Industrie angeworben wurden. Sie hatten nicht die Absicht, in der Schweiz zu bleiben, sondern wollten nach einigen Jahren wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren. In der zweiten Hälfte der 1970-er Jahre kam es zu Familienzusammenführungen. Wie auch in England veränderte dieser Familiennachzug die muslimische Bevölkerung in der Schweiz stark, da sie nun einen permanenten Charakter annahm. Daneben kamen auch Einwanderinnen und Einwanderer aus politischen Gründen in die Schweiz. Der Höhepunkt dieser Einwanderung lag in den 1990-er Jahren, als viele Muslime aus dem früheren Jugoslawien in die Schweiz flüchteten (Behloul/Lathion 2007, 200).

Die muslimische Bevölkerung in England und Wales sowie in der Schweiz gleicht sich in bestimmten demographischen Faktoren. Im Jahre 2011 lebten laut dem Zensus 2,7 Millionen Muslime in England und Wales, was fünf Prozent der Bevölkerung entspricht (ONS 2013c, 1f.). In der Schweiz waren im Jahr 2012 schätzungsweise 440.000 Muslime ansässig, was 5,5 Prozent der Schweizer Bevölkerung ausmacht (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634). Daneben ist auch die Altersstruktur ähnlich: Etwa 50 Prozent der Muslime sind jünger als 25 Jahre.²² In der Schweiz (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634) wie auch in Großbritannien (Gilliat-Ray 2010a, 119) lebt die muslimische Bevölkerung vorwiegend in den Städten.

Weder die britischen noch die Schweizer Muslime bilden eine homogene Gruppe. Die religiöse Zugehörigkeit und der sprachliche Hintergrund sind in beiden Ländern sehr divers, und die Muslime folgen verschiedenen religiösen Traditionen (Gilliat-Ray 2010a, 121; EKR 2006, 7). Die Mehrheit der Muslime in der Schweiz stammt ursprünglich aus einem europäischen Land (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634), dagegen haben die meisten Muslime in Großbritannien ihre Wurzeln in einem asiatischen Land (ONS 2013d). Ein weiteres Unterschei-

21 Die vage Regionalbezeichnung Südosteuropa, welche in der vorliegenden Studie Verwendung findet, konkurriert im Alltagssprachgebrauch mit dem Begriff »Balkan«. Dieser Terminus impliziert jedoch nicht nur eine historische Ortsangabe, sondern ist auch die Bezeichnung für eine »Krisenregion«. So umschreiben »balkanische Zustände« Rückständigkeit, Blutrache, Paternalismus und vieles mehr. Ein Großteil der Bevölkerung Südosteuropas lehnt diese Bezeichnung, bis auf die Mehrheit der Bulgaren, ab (Hösch 2004, 7).

22 In Großbritannien sind 48 Prozent der Muslime unter 25 Jahre alt (ONS 2013c, 1f.); in der Schweiz war im Jahre 2000 die Hälfte der muslimischen Bevölkerung jünger als 25 Jahre (Gianni 2010, 20).

dingsmerkmal ist der Anteil der praktizierenden Muslime. In Großbritannien existieren verschiedene Zahlen zu den praktizierenden Muslimen, sie variieren nach Gilliat-Ray (2010a, 117f.) zwischen 50 und 74 Prozent. Laut Schätzungen sind in der Schweiz etwa zehn bis 20 Prozent der Muslime praktizierend (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634).

Fragestellung

In der vorliegenden Studie werden die Zuwanderung, Niederlassung und Eingliederung der Muslime in England und der Schweiz auf der Makroebene verglichen. Durch die Konzentration auf diese beiden westeuropäischen Länder sind einerseits gemeinsame Strukturen der Niederlassung und Inkorporation²³ sowie andererseits die Bedeutung der nationalen Kontexte auf diese Prozesse von Relevanz.

Neben dem Vergleich der beiden Länder und der damit verbundenen Herausarbeitung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten liegt der Fokus der vorliegenden Studie auf der muslimischen Perspektive bzgl. der Bedeutung eines Moschee-Neubaus. Die zentrale Fragestellung der vorliegenden Studie lautet:

Welche Bedeutung haben Moschee-Neubauten für Muslime im Prozess der Institutionalisierung ihrer Gemeinschaften in England und der Schweiz?

Unter dem Begriff der Institutionalisierung werden der »Prozess der Organisationsbildung« sowie »Prozesse [...], die der Festlegung gemeinsamer Regeln dienen«, verstanden (Sternbach 2010, 188).²⁴ Dabei werden in Bezug auf muslimische Gemeinschaften »nicht nur allgemein religiös begründete Vereine und Verbände gegründet, sondern auch wirtschaftliche Betriebe, die sich den Bedürfnissen des muslimischen Lebens widmen, wie Bestattungsinstitute, Schlachthöfe oder Betriebe im Medienbereich« (Sternbach 2010, 188). Die vorliegende Studie konzentriert sich auf das Moschee-Gebäude und die damit verbundenen Prozesse und nicht auf andere islamische Bauten oder Infrastrukturen, wie beispielsweise eine *madrasa*²⁵ oder islamische Friedhöfe.

23 Für die Begriffsdefinition von Inkorporation siehe Kapitel II. 1.2.

24 Uta Sternbach geht dabei von der esserschen Definition von Institution aus. Siehe beispielsweise bei Esser (2006, 47): »Die wohl kürzeste Definition des Begriffs umreißt eine Institution als Regeln mit Geltung«.

25 *Madrasa* ist eine islamische Schule und bedeutet »Ort des Studierens«. Sie stellt ein eigenständiges Gebäude, eine rechtliche Einheit oder eine edukatorische Institution dar. Im Mittelalter bezeichnete der Begriff eine höhere theologische Schule, die gleichzeitig ein Lehr- und Wohnort sowie Gebetsort der Studierenden war. Die *madrasa* konnte auch Teil eines großen Moschee-Komplexes sein. Im heutigen Sprachgebrauch beinhaltet der Begriff eine Institution, die auf allen Ebenen religiöse Erziehung erteilt (Walbridge 2004, 418).

Muslime sowie Nichtmuslime schreiben Moscheen in Westeuropa verschiedene Bedeutungen zu, was beispielsweise an Kuppel und Minarett zu sehen ist. Für die Religionswissenschaftlerin Barbara Beinhauer-Köhler (2009, 38) kann eine Moschee »[f]ür die einen [...] signalisieren, dass sie in Deutschland ihre eigene Religion leben können, womit die Moschee Teil der deutschen Heimat wird. Für andere können die gleichen Gebäudeteile Verlust von Heimat und irritierend Fremdartiges in der eigenen Stadt bedeuten.«

Laut Gilliat-Ray (2010a, 181) spielen bei der Integration²⁶ Moscheen eine wichtige Rolle. Anfangs, als sich die muslimischen Einwandernden in den Residenzländern neu organisierten, gründeten sie Gebetsräume in Lagerhallen, Industrieanlagen oder Privatwohnungen. Die Mehrheit der Moscheen in England und in der Schweiz ist weiterhin in umgebauten oder umgenutzten Gebäuden zu finden, wobei die Religionsgemeinschaften auch Neubauten planen und bauen. Die Fragestellung lässt die Neubauten und nicht Umnutzungen bzw. Umbauten ins Zentrum rücken. Ein Neubau gilt in einigen Phasenmodellen als letzte Phase der Moschee-Etablierung (beispielsweise bei Ceri Peach und Richard Gale (2003) oder bei Wasif Ab dar-Rahman Shadid und Pieter Sjoerd van Koningsveld (1995)) (vgl. Kap. II. 2.3). Mit einem Neubau entsteht etwas Neues, und die Entstehungsgeschichte unterscheidet sich grundsätzlich von einer Umnutzung. Wissenschaftliche Studien konzentrierten sich oft auf Konflikte²⁷ im Zusammenhang mit Moschee-Neubauten sowie auf den Wandel der Moschee (vgl. Kap. III. 2) und nicht auf die Bedeutung eines Neubaus für die Muslime. In der vorliegenden Studie wird diese Lücke geschlossen.

Thesen

Zur Beantwortung der Fragestellung und zur weiteren Orientierung werden in den ersten beiden Kapiteln fünf Thesen formuliert. Unter einer These versteht die Autorin der vorliegenden Studie eine Behauptung, die »erst noch argumentativ bewiesen oder empirisch belegt werden muss« (Rehfus 2003, 646). Diese Thesen, die ein »heuristisches Werkzeug« (Flick 2009, 42) darstellen, werden in einem ersten Schritt aus der zu behandelnden Theorie und aus einschlägigen Studien herausgearbeitet. In den Unterkapiteln wird der Forschungsstand näher betrachtet und die verschiedenen Forschungen werden in Bezug zueinander gesetzt. Dabei

26 Zum Begriff der Integration siehe Kapitel II. 1.2.

27 Wissenschaftliche Untersuchungen zu Moschee-Konflikten sind sehr zahlreich. Dabei haben sich unter anderen Chantal Saint-Blancat und Ottavia Di Schmidt Friedberg (2005) für Italien, Avi Astor (2009; 2012) und Jordi Moreras (2003) für Spanien, Jörg Hüttermann (2003) und Thomas M. Schmitt (2002; 2003; 2007) für Deutschland, Kevin M. Dunn (2001) für Australien und Brian J. Bowe (2013) für die USA explizit damit auseinandergesetzt. Zu Moscheen in Europa bzw. Konflikten um Moscheen in Europa ist die Sondernummer 2005 vom *Journal of Ethnic and Migration Studies* zu nennen sowie auch der Beitrag von Stefano Allievi (2009).

kommt es während des Forschungsprozesses im Sinne einer empiriegestützten Untersuchung notwendigerweise zu einer gegenseitigen Beeinflussung von Theorie und Empirie (Stausberg/Engler 2011, 11).²⁸ Die Gefahr eines Zirkelschlusses besteht, da dieselben Beiträge sowohl in die vorderen als auch in die hinteren Teile der Studie einfließen können. Die Thesen dienen als Ausgangspunkt, um sie in einem zweiten Schritt empirisch zu überprüfen und sie damit zu untermauern, zu verwerfen oder weiterzuentwickeln. Da es in der vorliegenden Studie um die Bedeutung der nationalen Kontexte für die Institutionalisierung muslimischer Gemeinschaften in der Schweiz und in England geht, stehen ein Ländervergleich, der diachron vonstattengeht, sowie Moschee-Neubauprojekte, die synchron verglichen werden, im Fokus. Für den Vergleich der Moschee-Neubauten wurden Experteninterviews durchgeführt, welche sich mehrheitlich bestimmten Moschee-Neubauprojekten zuordnen lassen. Neben den Feldbesuchen und -beobachtungen sind Zeitungsartikel, Websites und weitere Quellen in die Analyse mit eingeflossen.

In England wurden vier Moscheen bzw. Moschee-Projekte näher betrachtet. Im Zentrum stehen zwei Projekte: Die Abu-Bakr-Moschee in Reading, westlich von London, die der erste Moschee-Neubau in Greater Reading ist,²⁹ sowie das Moschee-Bauprojekt in Cambridge,³⁰ welches sich 2014 noch im Planungsstadium befand.³¹ Daneben wurden zusätzlich zwei Moscheen in die Forschung mit einbezogen: die Moschee in Exeter³² und die Harrow Central Mosque im Londoner Stadtteil Harrow.³³

In der Schweiz stehen der Moschee-Bau in Volketswil sowie das Bauprojekt in Grenchen im Zentrum. Es handelt sich um Beispiele aus der Deutschschweiz. Zur Zeit der Feldforschung befanden sich keine größeren Projekte in der Romandie oder im Tessin in einem ähnlichen Planungsstadium. Mit der Moschee in Volketswil ist die größte Moschee im Kanton Zürich entstanden. Der Spatenstich war im Mai 2009, und die Eröffnung fand am 30. Dezember 2012 statt.³⁴ In Grenchen, im Kanton Solothurn, strebte die Albanisch-Islamische Glaubensgemeinschaft einen Moschee-Neubau mit einer großen und drei kleinen Kuppeln an.³⁵

28 Vgl. grundlegend zum Verhältnis von Theorie und Empirie beispielsweise den Artikel »Systematische Religionswissenschaft« von Hubert Seiwert (1977).

29 <http://abmreading.org> (29.04.2014).

30 www.cambridgemosqueproject.org (29.04.2014).

31 Stand 2014.

32 www.exetermosque.org.uk (29.04.2014).

33 www.harrowmosque.org.uk/building.html (07.01.2013).

34 Feldnotizen Moschee Volketswil, 30.12.2012.

35 Feldnotizen Baudirektion Grenchen, 22.08.2013.

Während der Forschung waren die vier bzw. sechs Moscheen im Prozess der Planung, des Bauens, der Fertigstellung und/oder der Inbetriebnahme. Die Forschung ist somit stark durch den Sachverhalt geprägt, dass es sich bei den Bauprojekten um laufende Entwicklungen handelt.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist, die muslimische Perspektive aufzuzeigen. Deshalb werden nichtmuslimische Stimmen nur teilweise und die sogenannte ›Mehrheitsgesellschaft‹ nur punktuell mit einbezogen. So ergab sich eine gewollt einseitige Betrachtungsweise, die während des Forschungsprozesses mit beachtet werden musste. Darüber hinaus hat die vorliegende Studie einen exemplarischen Charakter und zeigt Tendenzen und Trends auf.

Struktur der Studie

Nach dieser Einleitung folgen im *II. Kapitel* die theoretische Grundlegung wie auch die Formulierung der ersten zwei Thesen. Neben der Einführung und Definition der grundlegenden Begriffe stehen die Immigration sowie die Institutionalisierung muslimischer Religionsgemeinschaften in Europa im Zentrum. Verschiedene Studien und Phasenmodelle zur Immigration sowie zur Etablierung der Moscheen werden vorgestellt. Darüber hinaus sind länderspezifische Unterschiede, wie etwa verschiedene Typen der Staat-Kirche-Beziehungen bzw. Inkorporationsregime, Gegenstand dieses Kapitels.

Im *III. Kapitel* liegt der Fokus verstärkt auf ›Moscheen in Europa‹. In einem ersten Schritt wird kurz auf die geschichtliche Entwicklung von Moscheen im Allgemeinen eingegangen. Danach werden Moscheen und ihre Bedeutung sowie ihr Bedeutungswandel in Europa näher betrachtet. In einem dritten Schritt wird auf die Stellung der Frau in der Moschee eingegangen. Im vierten Schritt steht die Architektur der Moschee im Zentrum. Hierbei geht es unter anderem um die Sichtbarkeit der Moschee und deren Bedeutung für die Muslime. Als Abschluss wird in den jeweiligen Unterkapiteln jeweils eine These gebildet.

Im *IV. Kapitel* wird konzis in die Methode eingeführt. Hierbei geht es um den Vergleich und um die qualitative Forschung der vorliegenden Studie.

Das *V. Kapitel* gibt einen ersten kurzen Überblick zur muslimischen Bevölkerung in England und in der Schweiz. Zudem stehen danach die vier bzw. sechs Moscheen im Zentrum. Sie werden einzeln kurz dargestellt, wobei auf die Baugeschichte, die Ausgestaltung sowie die Tätigkeiten der jeweiligen Religionsgemeinschaft in der Moschee eingegangen wird.

Im *VI. Kapitel*, dem analytischen Hauptteil der Studie, werden die aufgestellten Thesen in Bezug auf die beiden Länder und die Moschee-Bauprojekte diskutiert. Dabei umfasst das erste Kapitel einen diachronen Vergleich der Immigration und Institutionalisierung, wobei die Geschichte der Etablierung in Phasen unterteilt wird. Im Folgenden werden die beiden Länder synchron miteinander verglichen. So wird die Situation in den beiden Ländern beleuchtet, wobei unter

anderem die rechtliche Situation in den Blick genommen wird. Im Folgenden werden die drei letzten Thesen zum Bedeutungswandel der Moschee, zur Rolle der Frauen in den Moschee-Neubauten sowie zur Sichtbarkeit behandelt.

Im *VII. Kapitel* folgt das Fazit, in dem die Empirie nochmals mit dem theoretischen Rahmen in Bezug gebracht wird.

II. Theoretische Grundlegung – Thesenentwicklung I-II

1. Migration – Inkorporation – Raumverständnis

1.1 Migration – vier Idealtypen

Die gestiegene Anzahl von Moschee-Neubauten in Westeuropa gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist auf die Folgen der Migration¹ muslimischer Immigrierender zurückzuführen. Um die Migration sowie verschiedene Migrationsarten besser zu verstehen, werden im folgenden Kapitel vier Idealtypen näher beleuchtet. Die Typologie vereinfacht den Vergleich der beiden Länder, beispielsweise in der Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten in der Einwanderungsgeschichte. Durch die Migrationstypologie wird darüber hinaus der Versuch unternommen, die »Migration als soziales Phänomen [...] besser fassbar zu machen« (Caroni/Meyer et al. 2011, 8).

Dem klassischen Verständnis nach wird unter internationaler Migration eine Grenzüberschreitung verstanden: Individuen oder Gruppen bewegen sich von einem Herkunftsland in ein Residenzland (Pries 2003, 23).² Jedoch handelt es sich nicht zwangsläufig um ein »movement of people with one citizenship to a country

1 Das Buch *The Age of Migration* von Stephen Castles und Mark J. Miller (2009) liefert einen guten Überblick über das sogenannte Zeitalter der Migration. Nach der Einleitung geben die Autoren der Monographie eine theoretische Einführung in das Thema, um danach auf verschiedene Regionen der Welt einzugehen. Darüber hinaus umfasst die Studie auch einige Kapitel, in denen Castles und Miller bestimmte Themenbereiche, wie Migration und Sicherheit oder Migration und Politik, genauer betrachten. Allgemeine Einführungen in die Migrationssoziologie sind ansonsten zu finden bei Petrus Han (*Soziologie der Migration*, 2010) und Ingrid Oswald (*Migrationssoziologie*, 2007). Eine gute, kurze Einführung vermittelt auch die Einleitung zum Sammelband *Migration und die Schweiz* von Hans-Rudolf Wicker (2003).

2 Zum besseren Verständnis der Migration werden oft Push-Pull-Faktoren-Modelle hinzugezogen. Mit diesen Migrationsfaktoren wird versucht, die Migration von Individuen zu ergründen. Unter den Push-Faktoren werden diejenigen Faktoren subsumiert, welche die Migrantinnen und Migranten im Herkunftsland zur Auswanderung bewegen. Die Pull-Faktoren dagegen sind diejenigen Faktoren, die zur Immigration ins potentielle Residenzland motivieren (Caroni/Meyer et al. 2011, 8f.). Für die vorliegende Studie sind die Push-Pull-Faktoren nicht von zentraler Bedeutung, da Migrationsgründe für die Beantwortung der Forschungsfrage nur eine Nebenrolle spielen.

of a different citizenship« (Bloemraad/Korteweg et al. 2008, 154). Beispielsweise fallen Bewegungen von einer ehemaligen Kolonie in das sogenannte Mutterland auch unter die internationale Migration, obwohl die Migrantinnen und Migranten teilweise die Staatsangehörigkeit des Ziellandes besitzen, wie die Kapitel zu England in dieser Studie zeigen (Bloemraad/Korteweg et al. 2008, 154). Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben in Studien unterschiedliche Migrationstypologien³ entwickelt. Als hilfreich für den vorliegenden Ländervergleich erweist sich die Typologie des Soziologen Ludger Pries (2003; 2007b).

Pries unterscheidet vier Idealtypen der internationalen Migration. Für zentral hält er, dass sich im 19. und 20. Jahrhundert ein »absolutes Raumkonzept« verfestigt habe, das dem nationalstaatlichen Territorium einen Sozialraum und somit auch eine Nationalgesellschaft zuordnet.⁴ In diesem Zusammenhang werde die internationale Migration als ein »Container-Wechsel« wahrgenommen:

MigrantInnen wechseln den »Container-Raum« einer Gesellschaft, um sich für längere Zeit oder für immer im »Container-Raum« einer anderen Gesellschaft zu assimilieren bzw. zu integrieren (Pries 2003, 26).

Der erste Typus, die Emigration bzw. *Immigration* schließt Migrierende ein, die sich auf Dauer im Residenzland niederlassen. Sie sind noch mit ihren Herkunftsländern verbunden und pflegen den steten Kontakt, aber sie »integrieren und assimilieren sich [...] schrittweise als Eingewanderte – vielleicht auch erst über mehrere Generationen – in die dortige Gesellschaft« (Pries 2007b, 111).

Der zweite Typus, die *Rückkehr-Migration*, verweist auf die Rückkehr ins Herkunftsland nach einer gewissen Aufenthaltsdauer im Residenzland, wobei die sogenannten »Gastarbeiter« diesem Typus zugeordnet werden (Pries 2003, 28; 2007b, 111). Die Schweiz hat in den 1960-er Jahren beispielsweise die *Rückkehr-Migration* propagiert und förderte somit die Rückkehr der Migrierenden in ihre Herkunftsländer (Berlinghoff 2013, 81). Die ursprüngliche Idee war, dass die »Gastarbeiter« nach Ablauf des Arbeitsvertrages in ihr Herkunftsland zurückkehren sollten, was jedoch nicht immer der Realität entsprach (Pries 2003, 28; 2007b, 111). Gastarbeiter, die ursprünglich geplant hatten, wieder in ihr Herkunftsland zurückzugehen

3 Bei diesen Typologien werden meist folgende Aspekte unterschieden: interne Migration vs. externe Migration; temporäre vs. dauerhafte Migration; freiwillige vs. erzwungene Migration (Oswald 2007, 65). Andere Typologien liefern beispielsweise Martina Caroni, Tobias D. Meyer et al. (2011, 7f.). Sie beschreiben fünf Typen: primitive Migration, veranlasste Migration, zwangsweise Migration, freie Migration und Massenmigration. Robin Cohen (2001) dagegen unterscheidet zwischen fünf Typen, die in der Diaspora leben: *victim, labour, trade, imperial* und *cultural diasporas*.

4 Zur Verschiebung im Raumverständnis siehe Kapitel II. 1.3.

und somit dem Typus *Rückkehr-Migration* zugehörig waren, blieben und stimmten somit mit dem Typus *Immigration* überein.

Die *Diaspora-Migration* ist der dritte Typus bei Pries. Angehörige dieses Typus leben aus religiösen Gründen oder aufgrund von Abhängigkeitsbeziehungen in der Diaspora⁵ und nicht in ihrem Herkunftsland. Diese Abhängigkeitsbeziehungen betreffen Loyalitäts- und organisationale Beziehungen, wie etwa die Migration als diplomatischer Korps, wegen religiöser Mission oder Entsendung von Arbeitern transnationaler Unternehmen. Migrierende, die diesem Typus zugeordnet werden, richten sich physisch-räumlich und teilweise auch wirtschaftlich ein, nehmen aber sozial und politisch nur begrenzt am Leben im Residenzland teil. Die sozial-kulturelle Bindung zum Herkunftsland halten sie somit aufrecht. Bei dieser Wanderbewegung handelt es sich vordergründig nicht um eine wirtschaftliche Immigration, da viele aufgrund von Entsendung, Vertreibung oder Gesinnung ihr Herkunftsland verlassen haben (Pries 2003, 28f.; 2007b, 111f.).

Beim vierten Typus, der *Transmigration*, ist der Wohnortswechsel alltäglich. In dieser Situation entstehen nach Pries »neue, dauerhafte Formen und Inhalte von Selbstvergewisserungen und von sozialen Positionierungen der Menschen« (Pries 2007b, 112), denn »[d]er ›alltagsweltliche Lebensraum‹ der Migranten spannt sich ›pluri-lokal über die Grenzen verschiedener Länder hinweg zwischen unterschiedlichen Orten auf« (Pries 2007b, 112). Bei diesem Typus kommt es durch eine Vermischung bzw. Neumischung von Elementen der Herkunfts- und Residenzgesellschaft zu »neue[n] sozial-kulturelle[n] Muster[n] und Formen« (Pries 2007b, 112).

Für die vorliegende Studie sind vor allem die ersten beiden Typen, die *Immigration* sowie die *Rückkehr-Migration*, als auch die Umwandlung vom zweiten zum ersten Typus von zentraler Bedeutung. Bei dieser Umwandlung sind aus Immigrierenden, die, um Geld zu verdienen, vorübergehend nach Westeuropa zogen, Immigrierende geworden, die in Westeuropa geblieben und sich permanent niedergelassen haben.

Die vier verschiedenen Idealtypen unterscheiden sich auch hinsichtlich der Inkorporation. So differenzieren sie sich bzgl. des »sozialen Prozess[es] der Eingliederung und des Verhältnisses zur Herkunftsgesellschaft« (Pries 2003, 30). Diese Prozesse der Eingliederung in die Residenzgesellschaft beschreibt die For-

5 Der Begriff ›Diaspora‹ bedeutete ursprünglich die Zerstreung des jüdischen Volkes. Seit den 1960-er Jahren wird in der Soziologie, Politik- und Kulturwissenschaft ›Diaspora‹ vermehrt als analytischen Begriff verwendet. Seither wird unter dem Begriff der Diaspora die »z.B. afrikanische, indische, musl. und viele weitere kulturell-nationale und rel. Minderheiten fern ihrer Herkunftsregion« (Baumann 1998-2007, Sp. 827) verstanden. Weiterführendes zur analytischen Verwendung des Begriffs siehe beispielsweise Baumann (2000).

schung mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten, worauf im nächsten Kapitel eingegangen wird.

1.2 Assimilation, Integration und Inkorporation

Um den Prozess der Annäherung oder Eingliederung der Immigrierenden in die Residenzgesellschaft zu umschreiben, bedient sich die Forschung der Begriffe ›Assimilation‹, ›Integration‹ und ›Inkorporation‹. Unter Assimilation und Integration werden oftmals verschiedentlich politisch besetzte Begriffe verstanden. Als »klassische[n] Ausgangspunkt der Inkorporations-Theorien« nennt Pries (2003, 30) das Konzept der Assimilation der Chicagoer Schule. Neben diesem soziologischen Konzept verwendet die Politik den Begriff ebenfalls auf unterschiedliche Weise. Eine politische Definition der Assimilation gibt beispielsweise Richard Potz:

Sie hat das republikanische Ziel einer strikt egalitären Bürgerschaft ohne Ressentiments und Diskriminierung im Auge. Nicht die Gruppe steht im Blickfeld, sondern der Einzelne und seine Emanzipation, gegebenenfalls unter gleichzeitiger Aufgabe seiner kulturellen Identität. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit ihren kulturellen und religiösen Spezifika wird grundsätzlich nicht relativiert (Pötz 1999, 48).

Die Rechtswissenschaftlerin Martina Caroni fasst dagegen unter Assimilation die »Anpassung gesellschaftlicher Gruppen aneinander, die Ähnlich- bzw. letztlich Gleichwerdung aufgrund eines Angleichungs- oder Anpassungsprozesses« (Caroni 2010, 16), wobei sich die Minderheit vorwiegend der Mehrheit anpasst.⁶

Demgegenüber wurden dem Begriff der Integration im Laufe der Wissenschaftsgeschichte und auch im Alltagsgebrauch verschiedene Bedeutungen zugeordnet. So schreibt beispielsweise der deutsche Schriftsteller Dieter Wellershoff in seinem Beitrag zum Moschee-Konflikt in Köln, dass Integration »ein komplexer Prozess [ist], der sich auf verschiedenen sozialen Ebenen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und Tiefenwirkung vollzieht und der sich auch immer wieder umkehren kann« (Wellershoff 2008, 63). Caroni umschreibt den Begriff der Integration »sowohl [als] einen gesellschaftlichen Prozess als auch ein gesellschaftliches Ziel« (Caroni 2010, 16). Dabei sei die Integration »einerseits die

6 Zur Messbarkeit der Integration gibt es auch einige Studien, so beispielsweise »Explaining Religiosity« von Jörg Stolz (2009). In diesem Artikel geht Stolz exemplarisch darauf ein, wie die Integration von religiösen Gruppierungen empirisch gemessen werden kann. Einen kurzen Abriss, was dabei genau beachtet werden muss, gibt Stolz im Beitrag »Religion und Integration aus der Perspektive der erklärenden Soziologie« (2010).

Eingliederung, insbesondere die Akzeptanz von Individuen in einer Gruppe oder einem übergeordneten Ganzen [...]. Andererseits umreißt Integration aber auch das Ziel einer stabilen, gleichgewichtigen Kooperation von Einheiten in einem System« (Caroni 2010, 16). Die Europäische Union definiert demgegenüber die ›Eingliederung‹ als »ein[en] dynamische[n] in beide Richtungen gehende[n] Prozess des gegenseitigen Entgegenkommens aller Einwanderer und aller in den Mitgliedstaaten ansässigen Personen.«⁷

Nicht nur im Alltag, sondern auch im wissenschaftlichen Umfeld zeigt sich, wie vielseitig der Begriff der Integration gebraucht wird. Er ist verschiedentlich konnotiert und in der Migrationsforschung umstritten. So schreibt beispielsweise Ataç Ilker (2012, 265), dass »Arbeiten über Integration [...] oft von der Annahme aus[gehen], dass eine an sich integrierte Gesellschaft bereits vor Ankunft der MigrantInnen existierte und dass sich diese somit an jene Gesellschaft anpassen sollen oder können.« Des Weiteren wird vorausgesetzt, dass die »inländische Person« integriert sei (Ilker 2012, 265). Auch der Politikwissenschaftler Rainer Bauböck (2001) meint kritisch, dass der Begriff die Perspektive von vornherein festschreibt und sich gleich der »Sichtweise oder den Bedürfnissen einer aufnehmenden Gesellschaft« (Bauböck 2001, 27) unterordne.

Bauböck benennt vier gängige Vorwürfe: Erstens sei der Begriff der Integration mit dem der Assimilation gleichzusetzen. In der Regel würde er synonym gebraucht. Der Begriff komme zur Anwendung, da er weniger diskreditiert sei als der Begriff der Assimilation. Integration bedeute in diesem Sinn »nichts anderes als einseitige Anpassung der Immigranten an eine hegemoniale Nationalkultur« (Bauböck 2001, 27). Caroni hält dagegen fest, dass »Integration weder mit Assimilation noch mit Multikulturalismus gleichgesetzt werden« (Caroni 2010, 16) dürfe. Der Begriff der Integration im Gegensatz zu dem der Assimilation umschreibe einen Prozess, in welchem »ein neues Ganzes geschaffen werden soll« (Caroni 2010, 16).

Neben der Gleichsetzung der Begriffe ›Integration‹ und ›Assimilation‹ nennt Bauböck als zweiten Kritikpunkt, dass Integration vorwiegend »als subjektive Leistung der Einwanderer [...] und nicht als Aufgabe des Gastlandes« (Bauböck 2001, 27) verstanden werde. Integration sei demnach ein einseitiger und kein gegenseitiger Prozess des Entgegenkommens. Drittens werde die Integration als Einbahnstraße mit einem »zwangsläufige[n] oder [...] anzustrebende[n] Endpunkt« gesehen. Dabei sähen die Immigrierenden die Eingliederung nicht als Ziel, sondern blickten auf ihr Herkunftsland und wünschten sich häufig eine Rückkehr und kehren teilweise auch zurück (Bauböck 2001, 27f.), was dem zweiten Typus *Rückkehr-Migration* nach Pries entspricht (vgl. Kap. II. 1.1). Viertens werde ver-

7 http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/l14502_de.htm (14.02.2013).

nachlässigt, dass sich »Immigranten zunächst in die lokalen oder auch transnationalen *ethnic communities* ihrer eigenen Herkunftsgruppe integrieren« (Bauböck 2001, 28). Der öffentliche Diskurs thematisiere fast ausschließlich die »sozialen Strukturen und Institutionen der heimischen Mehrheitsbevölkerung« (Bauböck 2001, 28).⁸ Auch Pries (2003, 30) kritisiert, dass sich Assimilations- und Integrationstheorien oftmals nur auf die Situation in der Residenzgesellschaft konzentrieren. Aus den oben genannten Gründen wird der Begriff der Integration, der, ebenso wie derjenige der Assimilation, politisch sowie theoretisch stark besetzt ist (Pries 2003, 30), in der vorliegenden Studie nicht als Analysebegriff verwendet. Eine Alternative stellt der Begriff der Inkorporation dar. Laut Bauböck ist an diesem Terminus jedoch störend, dass er im Zusammenhang mit der »uralten Körpermetapher in Vorstellungen über die soziale Gruppe, die Gesellschaft oder den Staat« (Bauböck 2001, 30) stehe. Demnach bilde etwas ein organisches Ganzes, entweder »die aufnehmende Gesellschaft oder die aufzunehmende Gruppe« (Bauböck 2001, 30). Somit bedeute Inkorporation im ersten Fall »Einverleibung«. Im zweiten Fall werde dem einzelnen Immigrierenden die Handlungsfähigkeit als Akteur oder Aktuerin abgesprochen, und die Residenzgesellschaft nehme die »Herkunftsgruppe als Kollektiv« und somit als Ganzes auf. Infolgedessen ließen »das ›Verschwinden des Individuums‹ und die im wesentlichen [sic!] passive Rolle der aufgenommenen Gruppe [...] auch diese [...] Interpretation problematisch erscheinen« (Bauböck 2001, 30).

Bauböck zufolge gibt es jedoch einige Punkte, die für die Verwendung des Begriffs der Inkorporation sprechen. Beispielsweise gelte Inkorporation als neutral, während der Begriff der Integration positiv konnotiert sei (Bauböck 2001, 33). Da sich die Autorin der vorliegenden Studie sachlich mit Moschee-Neubauprojekten und den dazugehörigen Religionsgemeinschaften befasst und weniger an der individuellen Integration interessiert ist, wird der Begriff der Inkorporation verwendet. Dabei stützen sich die nachfolgenden Überlegungen auf die folgende Definition: Die Inkorporation ist ein »Oberbegriff für die unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen des Verhältnisses von Migranten zur Herkunfts- und zur Ankunftsgesellschaft« (Pries 2003, 30). Des Weiteren ist die gesellschaftliche Inkorporation ein

ergebnisoffener sozialer Prozess der ökonomischen, kulturellen, politischen und sozialen Verflechtung von Migranten auf der lokalen, regionalen, nationalen und

8 Bauböck benennt die aufgeführten Kritikpunkte, verteidigt dennoch den Begriff der Integration aus drei Gründen: Erstens sei der Begriff durch seine Verwendung im Alltag und in der Politik sehr schwer zu ersetzen. Zweitens könne er komplementär zu den oben genannten Punkten eingesetzt werden, drittens sei er viel komplexer als die gängigen Alternativen (Bauböck 2001, 28).

transnationalen Ebene, [...] sowohl in der (bzw. den) Herkunftsregion(en) und der (bzw. den) Ankunftsregion(en) (Pries 2003, 32).⁹

1.3 Raumverständnis

Cultural turns – spacial turn

In den Kultur- und Sozialwissenschaften ist ein Trend zu beobachten, welcher unter dem Begriff des *spacial turn* zu subsumieren ist. So spricht beispielsweise Silke Törpsch vom ›Raum‹ als einer »Zauberformel transdisziplinärer kulturwissenschaftlicher Forschung« (Törpsch 2010, 165). Die verschiedenen Forschungen schreiben diesem *turn* dabei unterschiedliche Geltungsansprüche zu.¹⁰ Des Weiteren konkurriert er mit anderen *turns*, wie dem *performative*, dem *iconic*, dem *pictorial* oder dem *translational turn*.¹¹ Dabei stelle der *spacial turn* keinen großen Paradigmenwechsel dar, im Gegensatz zum *linguistic turn* in den 1970-er Jahren (Döring/Thielmann 2009a, 12f.).

Der *spacial turn* stellt den ›Raum‹ ins Zentrum, und es ist die Rede von einer »Wiederentdeckung des Raums«. Eine solche »Wiederentdeckung« setzt jedoch voraus, dass der Raumbegriff in Vergessenheit geraten sei, wobei oftmals eine Verdrängung des Begriffes durch die Zeitperspektive gemeint ist (Bachmann-Medick 2009, 285-287). Laut Jörg Döring und Tristan Thielmann ging der Raumbegriff jedoch nie verloren, es handle sich eher um eine »Raumignoranz« (Döring/Thielmann 2009a, 15).

Die Betonung der Raumdimension in den Kulturwissenschaften sei jedoch auch problematisch. Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gebrauchten den Raumbegriff inflationär, und es fehle ein Bedeutungskern, woraus sich jenseits der Alltagssprache eine theoretische Perspektive entwickeln ließe (Törpsch 2010, 165f.).

Absolute und relationales Raumverständnis

Das wissenschaftliche Arbeiten mit unterschiedlichen, mitunter auch diffusen Raumbegriffen gehört zum *spacial turn*. Vertreterinnen und Vertreter des *spacial turns* erwähnen immer wieder, dass der absolute Raumbegriff ausgedient habe und ein relationaler Raumbegriff ins Zentrum rücke. Das Raumverständnis habe sich transnationalisiert und erst dadurch könne das Phänomen der Dias-

9 Inwiefern sich diese Definition aus der Kritik an Phasenmodellen sowie dem Fokus auf die Transnationalisierung herauskristallisiert vgl. Kapitel II. 2.4.

10 Verschiedene Interpretationen des Geltungsbereichs sind im Sammelband *Spatial Turn*, herausgegeben von Jörg Döring und Tristan Thielmann (2009b), zu finden.

11 Eine Zusammenstellung der verschiedenen *turns* findet sich in *Cultural Turns* von Doris Bachmann-Medick (2009).

poragruppen erfasst werden. Die Diasporagruppen seien weltweit vernetzt und teilten kulturelle Vorstellungen, seien jedoch nicht am selben Ort ansässig (Bachmann-Medick 2009, 295). Was den absoluten Raum bzw. das Container-Modell betrifft, gehen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von einem Verständnis aus, dass der Raum eine Art Container darstellt. Dieser Raum kann Dinge und Menschen aufnehmen (Schroer 2009a, 135). Die Situation hat sich jedoch in der heutigen Zeit durch die zunehmende grenzüberschreitende Kommunikation sowie die Migrationsbewegungen verändert. Viele Menschen ordnen sich nicht nur in einen einzigen geographisch-räumlichen ›Container‹ ein (Pries 2007a, 124). Daneben steht der relationale Raumbegriff, der offen und dynamisch ist. Das relationale Konzept betont »die kreativen Anteile der Individuen mittels ihrer Körper bei der Konstitution räumlicher Strukturen« (Schroer 2009a, 136f.).

Markus Schroer geht davon aus, dass Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen beide Begrifflichkeiten verwenden können und sie sich nicht für eine entscheiden müssen:

Räume können sowohl offen als auch geschlossen, sie können sowohl statisch als auch dynamisch sein. Keine dieser Qualitäten ist dem Raum gleichsam eingeschrieben. Es kommt vielmehr auf den jeweiligen Kontext an und darauf, wie er wahrgenommen wird. Räume sind zwar nicht immer schon ›da‹, können aber durchaus den Eindruck erwecken, als seien sie immer schon ›da‹ gewesen und sozusagen stabil und unerschütterlich (Schroer 2009b, 365).

Die Autorin der vorliegenden Studie folgt dem Raumverständnis nach Schroer und somit einem Verständnis, welches den Raumbegriff nicht definiert, sondern besagt, dass verschiedene Räume und Raumkonzeptionen existieren. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sollen sich nicht dem naturwissenschaftlichen Raumkonzept anpassen, denn »[i]n verschiedenen Kontexten, zu verschiedenen Zwecken, für verschiedene Funktionen herrschen unterschiedliche Raumkonzepte vor« (Schroer 2006, 179).

Öffentlicher und privater Raum

Neben der Unterscheidung zwischen absolutem und relationalem Raumverständnis, existiert eine Unterscheidung des Raumes in öffentlich und privat, wobei wiederum viele verschiedene Begrifflichkeiten nebeneinander bestehen. Der öffentliche Raum, die öffentliche Sphäre, die Öffentlichkeit¹² sind alles Begriffe mit

12 Jürgen Habermas versteht die Öffentlichkeit »als Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander. Als Medium der kollektiven Selbstverständigung. Unter den Bedingungen moderner Gesellschaften gewinnt insbesondere die politische Öffentlichkeit des demokratischen Gemeinwesens eine zentrale Bedeutung für die Integration der Gesellschaft« (Nanz 2009,

einem sehr weiten geschichtlichen Hintergrund, und die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler¹³ definieren und verwenden die Begriffe zu unterschiedlichen Zeiten verschiedentlich.

In der Stadtsoziologie ist die Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, bzw. zwischen öffentlichem und privatem Raum von großer Bedeutung. »[D]urch die zunehmende Ausdehnung und Invasion des privaten in den öffentlichen Bereich« (Schroer 2006, 232) kann der öffentliche Raum aus stadtsoziologischer Perspektive als gefährdet betrachtet werden. Der öffentliche Raum wird dabei mit Privaträumen, welche einigen Bevölkerungsgruppen den Zutritt nicht gestatten, durchsetzt. Aber auch der private Raum sei nicht mehr »der kontrollierbare, nach außen vollständig abschließbare Raum« (Schroer 2006, 233), sondern werde vorwiegend durch die Medien von einem öffentlichen Raum durchdrungen. Laut Schroer besteht jedoch eine Verklärung des klassischen öffentlichen Raumes, denn in der Vergangenheit habe auch nicht jede und jeder den öffentlichen Raum betreten dürfen; so seien Frauen und Kinder oftmals von den öffentlichen Räumen ausgeschlossen worden. In der Gegenwart sei die Verdrängung des Öffentlichen¹³ durch das Private oder umgekehrt nicht ausschlaggebend. Typisch für die heutige Zeit sei der Bedeutungsverlust der strengen Polarisierung zwischen den beiden Begrifflichkeiten. So können sich »Privates und Öffentliches [...] gegenseitig penetrieren und dabei Ableger hinterlassen« (Schroer 2006, 234). Das führe dazu, dass sie ihre Dauerhaftigkeit und Geschiedenheit verlieren und »Räume nun jeweils vorübergehend privat oder öffentlich sein können« (Schroer 2006, 234). In diesem Sinne heißt »privat« nach Schroer, »sich temporär unsichtbar machen zu können, sich vor den Blicken und Ohren der Anderen zumindest vorübergehend schützen zu können, während öffentlich stets bedeutet, potenziell für jedermann sicht- und hörbar zu sein« (Schroer 2006, 235). Der öffentliche Raum spielt in der vorliegenden Studie eine Rolle, da die Gesellschaft den Bau einer Moschee als ein »Vordringen« der Muslime in den westeuropäischen öffentlichen Raum wahrnehmen könnte. Der »öffentliche Raum« wird mithin als Ausdruck einer »westeuropäischen Identität« gesehen, wobei andere kulturelle Symbole, wie beispielsweise ein Minarett oder eine orientalische Fassade, keinen Platz hätten.¹⁴ In diesem Zusammenhang ist der oben definierte öf-

358). Das Werk von Jürgen Habermas hat den Begriff der Öffentlichkeit im deutschsprachigen und angloamerikanischen Raum stark beeinflusst (Nanz 2009, 358). Zur Verwendung des Begriffes im Werk Habermas' siehe Patrizia Nanz (2009).

13 Hanna Arendt (2010) und John Rex (1996) sind nur zwei Personen, die sich intensiv mit dem Phänomen des öffentlichen Raumes beschäftigt haben.

14 Siehe beispielsweise die Ausführungen von Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti über das Heraustreten aus der Unsichtbarkeit der Muslime in der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ 01.10.2009, 13).

fentliche Raum nach Schroer erkennbar, denn die Moschee wird »für jedermann sichtbar«.

Eine genaue Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum ist somit nicht immer klar gegeben. Darüber hinaus existiert nicht der öffentliche Raum, sondern eher mehrere verschiedene öffentliche Räume. So ist der öffentliche Raum nach Christian Geulen (2004, 47) im Plural zu sehen.

2. Phasen- und Stufenmodelle

Phasen- und Stufenmodelle dienen der wissenschaftlichen Erforschung von geschichtlichen Ereignissen und Abläufen durch die idealtypische Einteilung eines geschichtlichen Zeitraumes. Das Thema der vorliegenden Studie ist prädestiniert für die Hinzuziehung von Phasen- und Stufenmodellen, die den Ländervergleich vereinfachen.

Klassische Beispiele von Phasendarstellungen sind das Assimilationskonzept der Chicagoer Schule nach Roland Taft sowie dasjenige von Hartmut Esser. Taft unterteilt in seinem Assimilationskonzept aus dem Jahre 1953 den Eingliederungsprozess von Migrantinnen und Migranten in sieben Phasen: »(1) kulturelles Lernen, (2) Entwicklung einer positiven Einstellung zu der Aufnahmegesellschaft, (3) Entwicklung einer negativen Einstellung zur Herkunftsgesellschaft, (4) wirtschaftliche Akkomodation, (5) soziale Akzeptanz durch die Aufnahmegesellschaft, (6) Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft und (7) Einverständnis mit den Werten und Normen der Aufnahmegesellschaft« (Pries 2003, 31).

Das andere oft zitierte Assimilationsmodell von Esser (1980) strukturiert die individuelle Eingliederung in drei Phasen: die Akkulturation, die Integration und die Assimilation. Die letzte Phase ist wiederum in vier Unterphasen mit bestimmten »Lernschritten« unterteilt: kognitiv, strukturell, sozial und identifikatorisch (Oswald 2007, 111).

Nachfolgend werden Phasenmodelle vorgestellt, die im Kontext der Etablierung der Muslime und der Einrichtung von Moscheen in Europa stehen bzw. gesehen werden können.

2.1 Etablierung der Muslime in Europa¹⁵

»Stages of increased awareness and public consciousness« – Felice Dassetto

Felice Dassetto unterteilt die Etablierung der Muslime in Europa in vier Phasen. Dabei nimmt er die muslimische Bevölkerung Europas ab den 1960-er Jahren bis ungefähr ins Jahr 2000 in den Blick.

Phase 1: »A forgotten and silent presence«

Während der 1960-er Jahre bestand die muslimische Bevölkerung Europas vorwiegend aus Immigrierenden. Für die Gruppenzugehörigkeit spielte die Religion keine explizite Rolle, sie definierten sich durch eine Zugehörigkeit zu einer Kultur und Sprache und wurden von anderen auch so definiert. Nur bei bestimmten Anlässen wie beispielsweise einem Todesfall oder einer Hochzeit kam die islamische Religionszugehörigkeit zum Vorschein. Moscheen gab es nur wenige. Dassetto (2004, 145) schreibt, dass es in den jeweiligen Ländern nicht mehr als 50 Moscheen gegeben habe. Um ihr Leben in Europa religiös auszurichten, seien die Muslime als Arbeiter zu stark ausgelastet gewesen. Aber auch in der islamischen Welt verlor der Islam im Alltag laut Dassetto (2004, 145) an Bedeutung.

Phase 2: »Raising the public profile of Islam in public spaces: organizations and institutions«

Zu Beginn der 1970-er Jahre kam es zu einem bedeutenden Wandel. Die muslimischen Immigrierenden hatten vermehrt den Wunsch, sich eine stabile Existenz in Europa zu sichern. Sie bauten Infrastrukturen und Einrichtungen für die religiöse Sozialisation der jüngeren Generationen auf. In vielen europäischen Ländern eröffneten sie Gebetsräume, und oftmals befand sich daran angegliedert eine Koranschule. Die religiöse Sozialisation der jüngeren Generation war nicht der einzige Grund für die Errichtung von Gebetsräumen. Erwachsene Muslime suchten laut Dassetto auch einen Ort der Solidarität, so hoffte »the father of families [...] to find in these new centres the confirmation of an authority they were losing within the family« (Dassetto 2004, 146).

Gleichzeitig mit dieser Entwicklung fand in islamischen Ländern eine »Rückkehr zum Islam« statt. So unterstützten beispielsweise Saudi-Arabien, Libyen und Pakistan muslimische Religionsgemeinschaften in Europa und halfen bei Publikationen oder der Eröffnung von Gebetsräumen. Aber diese Finanzierungshilfen

15 Forschungen zum Islam in Europa sind sehr zahlreich. Einen Überblick über verschiedene Studien geben Frank J. Buij und Jan Rath (2002) und Marcel Maussen (2005). Jørgen S. Nielsen gibt jedes Jahr das Yearbook of Muslims in Europe heraus, in welchem Forschende Artikel zu den verschiedenen Ländern publizieren.

waren laut Dassetto nur sekundär, da die muslimischen Immigrierenden selbst umfangreiche Spenden sammelten und Aktivitäten organisierten. Zur gleichen Zeit versuchten Bewegungen, die europäischen Muslime zu re-islamisieren (Dassetto 2004, 146).

Die Zunahme an muslimischen Gebetslokalen führte dazu, dass bis Mitte der 1980-er Jahre etwa 2.000 neue Gebetsräume in Europa eröffnet wurden. Zu Beginn der 1990-er Jahre existierten bereits knapp 3.000 Gebetsräume, wobei sich viele in umfunktionierten Gebäuden befanden (Dassetto 2004, 146).

In dieser Phase traten erste Konflikte um islamische Symbole in der Öffentlichkeit auf. Zeitgleich erhoben muslimische Religionsgemeinschaften Forderungen nach islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und islamischen Schulen. Die muslimischen Gemeinschaften forderten Dassetto zufolge die Inkorporation als Gruppe in die europäische Gesellschaft (Dassetto 2004, 146f.).

Phase 3: »Between universal Islam and the Islam of fathers«

Laut Dassetto (2004, 147) sind seit Mitte der 1980-er Jahre der Islam bzw. die muslimische Bevölkerung Gegenstand negativer Medienberichterstattung. Dabei haben die Ereignisse im Iran oder im Mittleren Osten sowie die sogenannte Ruschdie-Affäre (vgl. Kap. VI. 1.1) oder die Kopftuchdebatte in Frankreich¹⁶ die Medien beeinflusst. Darüber hinaus oder im Zuge dessen hat sich auch ein negatives Islambild in der Öffentlichkeit verbreitet. Auf lokaler Ebene zogen sich Muslime in die Moscheen zurück, die so die Rolle eines Zufluchtsorts übernahmen, wobei teilweise eine Re-Islamisierung stattfand (Dassetto 2004, 147f.).

Phase 4: »The new Islamic presence of the 1990s«

In den 1990-ern waren die Haltung der Medien und die öffentliche Meinung laut Dassetto ausgeglichener. Dassetto führt drei Gründe für den Wandel der Einstellung an: Erstens haben Ende der 1980-er Jahre populistische Rechtsparteien Wahlen gewonnen, was den Medien vorführte, wem sie mit ihren Themen in die Hand spielten. Zweitens nahm die Öffentlichkeit einen »ruhigeren Islam« in der islamischen Welt wahr, dessen Anhängerinnen und Anhänger sich im sozialen, ökonomischen und politischen Leben positiv engagierten. Und drittens nahmen junge Intellektuelle, wie beispielsweise Tariq Ramadan, bedeutende Positionen als Autoren, Journalisten oder Kommentatoren ein. Diese jungen Intellektuellen präsentierten ein neues Image und gebrauchten Begriffe und Kategorien, die den Europäern und Europäerinnen näher waren (Dassetto 2004, 148).

¹⁶ Vgl. Kapitel I., Fußnote 6.

Muslimische Generationen – Werner Schiffauer

Schiffauer (2002, 15-28) dagegen beschreibt die muslimische Bevölkerung in Deutschland anhand von drei Generationen. Die erste Generation kam nach Deutschland, um Geld zu verdienen und um danach zum Beispiel wieder in die Türkei zurückzukehren. Es handelte sich somit um den zweiten Typus nach Pries, die *Rückkehr-Migration* (vgl. Kap. II. 1). Sie kamen nie vollkommen in Deutschland an, sondern lebten in ihren Gedanken in der Türkei. Die zweite Generation bemühte sich laut Schiffauer um ihre Anerkennung und nahm die Diskriminierung nicht mehr einfach hin. Migrantinnen und Migranten der zweiten Generation kämpften im Gegensatz zur ersten Generation »um ihren Platz in der Gesellschaft« (Schiffauer 2002, 21). Sie hatten ein »doppeltes Anerkennungsproblem«, einerseits herrschte in der Familie die Ansicht, dass sie vielleicht »verdeutsch« seien, andererseits herrschte in der Schule ein Misstrauen, da sie vielleicht »noch« Türken« seien (Schiffauer 2002, 20). Die dritte Generation wiederum entdeckt die eigene Tradition und den Islam erneut und eignet sich ihn wieder an. Dabei ist die Betonung der Differenz jedoch nicht »als Absage an die deutsche Gesellschaft« (Schiffauer 2002, 27) zu verstehen.

2.2 Idealtypisches Inkorporationsmodell

»Becoming a Colour of the Rainbow« – Martin Baumann

Im Folgenden wird das Inkorporationsmodell nach Baumann beleuchtet. Dieses schließt zwar die Muslime in Europa nicht ein, stellt aber ein idealtypisches Modell der »Integration« dar, welches kontextunabhängig ist.

Baumann beschreibt in seinem Fünf-Phasen-Modell die Situation der indischen Hindus in Trinidad. Er stützt sich dabei vorwiegend auf die Phasendarstellungen in J. D. Speckmanns *Marriage and Kinship among the Indians in Surinam* (1965) und Peter Waldmanns »Kulturkonflikt und Anpassungszwang« (1982). Baumann hat diese fünf Phasen das erste Mal in seiner Habilitationsschrift *Alte Götter in neuer Heimat* (2003) und danach in einigen Artikeln näher behandelt. Das vorliegende Schema sei aber »kein explizites Integrationsmodell«, es soll vielmehr Prozesse und Vorgänge in idealtypischer Weise in Bezug auf diasporische Situationen typisieren und systematisieren (Baumann 2003, 305).

Phase 1: »Reorganisierung des sozialen und kulturellen Lebens«

Die erste Phase, die Speckmann und Waldmann noch in zwei unterschiedlichen Phasen dargestellt haben, umfasst die Reorganisierung des sozialen und kulturellen Lebens. Diese Reorganisierung findet oft nach einer traumatischen Migration statt. Beziehungen existieren vorwiegend mit der eigenen ethnischen Gruppe und nicht zur Residenzgesellschaft, abgesehen von den durch die Arbeit bedingten Kontakten. Im Mittelpunkt stehen die Familie und die eigene kulturel-

le Gruppe. Die gemeinsame Fremdheitserfahrung und auch die oft bestehende gesellschaftliche Ausgrenzung verstärken diesen Fokus (Baumann 2003, 302). Besteht die Gruppe zudem vorwiegend aus Männern, wird die religiöse Praxis kaum vollzogen (Baumann 2002, 102).

Phase 2: »Intensivierung der Beziehungen zum Herkunftsland«

In der darauffolgenden Phase gründen die Migrierenden Institutionen, um edukatorische, soziokulturelle sowie religiöse Bedürfnisse zu stillen. Einerseits erfolgt dies durch »das Heranwachsen einer Nachfolgeneration« (Baumann 2003, 302), andererseits durch das Zurücktreten des sogenannten »Rückkehrmythos«, welcher die Hoffnung auf eine Rückkehr ins Herkunftsland umschreibt. Die Migrantinnen und Migranten versuchen, sich im Residenzland auf Dauer niederzulassen. Des Weiteren spüren sie einen gesellschaftlichen Druck, sich anpassen zu müssen; dadurch entsteht eine Verlustangst ihrer »kulturell-religiösen Identität«. Um diesem Verlust entgegenzuwirken, engagieren sich die Migranten und Migrantinnen für den Erhalt ihrer Traditionen, zudem intensivieren sie die Beziehungen zum Herkunftsland. Die Migrierenden laden zu diesem Zweck beispielsweise religiöse Autoritäten aus dem Herkunftsland ein. In dieser Phase liegt der Aufmerksamkeitsfokus eindeutig aufseiten des Herkunftslandes und nicht auf dem Residenzland, obwohl sich der Rückkehrgedanke bereits vermindert hat (Baumann 2003, 302).

Phase 3: »Umkehr des Aufmerksamkeitsfokus«

Der Aufmerksamkeitsfokus ändert sich in der dritten Phase nach Baumann, die bei Speckmann und bei Waldmann der vierten Phase entspricht. Das Herkunftsland verliert kontinuierlich an Bedeutung, und die Aufmerksamkeit wechselt vom Herkunftsland auf das Residenzland. Dabei ist »[d]er signifikante Wendepunkt [...] in hohem Maße an die Möglichkeit gekoppelt, als bislang marginalisierte Gruppe gesellschaftliche Gestaltungsräume zu erhalten« (Baumann 2003, 302). Einzelne Individuen der Einwanderergruppe sind sozial aufgestiegen, was oft mit einer sozialen und religiösen Assimilation verbunden war. Diese Individuen »streben nun eine gesellschaftliche Partizipation an« (Baumann 2003, 302). Einzelpersonen können den Prozess der politisch-administrativen Teilhabe bereits in der zweiten Phase eingefordert haben, meist aber ohne großen Erfolg. Die Idee der politisch-administrativen Teilhabe, sei es in Form von Rechten, beruflichen Möglichkeiten oder allgemein gesellschaftlicher Teilhabe, erhält in der dritten Phase größere Unterstützung aus der Gruppe. Dabei entwickelt die Gruppe eine erhöhte Bereitschaft zur Anpassung an die Residenzgesellschaft. Durch die Annäherung an die Residenzgesellschaft gewichtet die Gruppe Traditionselemente neu bzw. selektiert oder interpretiert sie neu (Baumann 2003, 302f.). In dieser Phase kommt das »dilemma of the diaspora« zum Tragen: Einerseits wollen die

Immigranten und Immigrantinnen ihrem Erbe treu bleiben, denn nur dadurch erhalten sie sich ihrer Ansicht nach die Besonderheit der Gruppe. Andererseits wollen sie Teil der Residenzgesellschaft werden. Kulturelle und religiös adaptierte Formen sollen die Kontinuität und Weitergabe der Tradition an kommende Generationen garantieren (Baumann 2004b, 86f.). Dieses Dilemma kann bei größeren Immigrantengruppierungen zu Schismen oder Untergruppierungen führen. Dabei sind kontextuelle Faktoren, gruppeninterne wie auch -externe Faktoren für die Entwicklung mitunter ausschlaggebend (Baumann 2003, 303; 2004b, 86f.).

Phase 4: »Prozess struktureller Anpassung«

Diese Phase steht in direkter Abhängigkeit zum Verhalten der Residenzgesellschaft. Nur wenn die Residenzgesellschaft der »Diasporagruppe« bestimmte Möglichkeiten bietet, tritt die Gruppe in diese vierte Phase ein. Die Reaktion der Gruppe ist weitgehend durch »rechtliche, politische, soziokulturelle und ökonomische Bedingungen« (Baumann 2003, 303) bestimmt. Der in der dritten Phase begonnene »Prozess struktureller Anpassung« setzt sich beschleunigt fort, wenn die Residenzgesellschaft der Gruppe den »ausbildungsbezogene[n] und berufliche[n] Zugang zu prestigeträchtigen Positionen und gesellschaftliche[r] Teilhabe gewährt« (Baumann 2003, 303). Bei einer Verweigerung des Zugangs bzw. der Teilhabe ergeben sich unterschiedliche Reaktionen, die von einem »devoten Rückzug in die kulturell-religiöse Nische bis zu Konflikten und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen« (Baumann 2003, 303) reichen. Die Konflikte, die entstehen können, »werden dabei meist als kulturelle Konflikte interpretiert, Kategorien von »Fremdheit« auf der einen und »legitimer Zugehörigkeit« auf der anderen Seite werden an Symbole und Werte gekoppelt und erhalten so einen erhöhten Stellenwert der Verbindlichkeit« (Baumann 2003, 303). Mitglieder der Residenzgesellschaft argumentieren teilweise, dass die Gruppe »de[n] volle[n] Zugang zu den Ressourcen und machtpolitischen Positionen« (Baumann 2003, 303) nicht bekommen dürfe, da sie sich zusätzlich an einem anderen Land orientieren würden. Die vollumfängliche Teilhabe sei nur durch die »Aufgabe des identifikatorischen Relationsbezuges und eine kulturelle Assimilation« (Baumann 2003, 303f.) gerechtfertigt. Das religiöse Spektrum ist sehr breit, es reicht von »conservative-traditional to adaptive-innovative interpretations« (Baumann 2004b, 89), wobei die Religionsgemeinschaften versuchen, die religiös-kulturellen Besonderheiten der Gruppe aufrechtzuerhalten (Baumann 2004b, 89).

Phase 5: »Becoming a Colour of the Rainbow«¹⁷

Die letzte Phase existiert in den Modellen von Speckmann und Waldmann nicht. Auch diese Phase steht in unmittelbarer Abhängigkeit zur vorhergehenden Phase. Die strukturelle Anpassung setzt sich fort, insofern die Gruppe wichtige Positionen, die Macht und Prestige mit sich bringen, eingenommen hat. Des Weiteren identifizieren sich die Mitglieder der Gruppe mit dem Residenzland.

Sie sprechen die Sprache des Landes, tragen die landesübliche Kleidung, teilen identifikatorisch die nationalen Symbole und orientieren sich in ihren Erwartungen und Idealen weitgehend an denen der Gesellschaft (Baumann 2003, 304).

Was ihren Vorfahren noch fremd vorkam, nehmen sie als »Heimat« wahr, und es stellt für sie einen »identitätsstiftenden Bezugspunkt« dar (Baumann 2003, 304). Die Anpassung in der sozialen und ökonomischen Sphäre bedingt jedoch keine religiöse Annäherung. Die Gruppe bewahrt ihre religiösen Eigenheiten (Baumann 2002, 109; 2004b, 90).

The formerly debated alternative to become *either* an assimilated member of the host society *or* to stay apart, keeping one's heritage, has been resolved to a simultaneous ›both ... and‹ (Baumann 2004b, 90f.).

Die Gruppe belegt im öffentlichen Raum mehr oder weniger einen gleichwertigen Platz wie andere Gruppen. Öffentliche Feierlichkeiten und sichtbare Sakralbauten markieren ihre Präsenz im öffentlichen Raum. Diese sichtbare Präsenz kennzeichnet aber dennoch den »identifikatorischen Rückbezug auf eine kulturell-religiöse Tradition außerhalb der Residenzgesellschaft« (Baumann 2003, 304). Als Beispiel nennt Baumann (2004b, 92) das *divali*-Fest in Trinidad, das sich zu einem nationalen Event entwickelt hat. So senden Banken, Versicherungen und andere Unternehmungen Glückwunschkarten an die »Hindu community«. Sichtbare Sakralbauten spielen in der nächsten Phasenunterteilung eine zentrale Rolle, wobei sie sich auf Moscheen in Europa konzentriert.

2.3 Etablierung von Moscheen in Europa

Laut einigen Autorinnen und Autoren durchläuft die Etablierung von Moscheen in Westeuropa mehrere Phasen: Nachdem Muslime vor allem in provisorischen Räumlichkeiten gebetet haben, errichten sie in einer späteren Phase Neubauten. In den verschiedenen Forschungen zu Moscheen in Westeuropa kristallisieren sich drei Phasen heraus.

17 Baumann 2004b, 90.

Drei-Phasen-Modell – Wasif Ab dar-Rohman Shadid und Pieter Sjoerd van Koningsveld

Wasif Ab dar-Rohman Shadid und Pieter Sjoerd van Koningsveld (1995, 23) nennen die Anfangsphase *stage of a prayer-hall*, in welcher die Religionsgemeinschaft den ersten Gebetsraum errichtet. Oftmals besteht der Gebetsraum aus einem einzigen Raum, welcher für das gemeinsame Gebet reserviert ist. Da es sich um eine temporäre Lösung handelt, sind diese Räumlichkeiten nur gemietet. Laut Maussen (2005, 7) haben bereits diese Einrichtungen zwei verschiedene Funktionen: Einerseits beten die Muslime dort, und andererseits vermitteln die Räumlichkeiten auch eine Art von Gewissheit. Die Moscheen erlauben es den Gemeinschaften, sich sozial zu rekonstituieren. Sie sind ein Ort »of sociability, mutual support and contact, occurring in a setting where the mother tongue was spoken and cultural traditions were maintained and reproduced«. In der wissenschaftlichen Literatur kommen in diesem Zusammenhang Begriffe vor, die diese Interpretation unterstreichen, so beispielsweise »safe havens«. Zudem können die vorwiegend männlichen Arbeiter ihre religiösen Bedürfnisse in der Moschee befriedigen (Maussen 2005, 7).

In der zweiten Phase (*stage of a mosque*) findet die Religionsgemeinschaft oftmals eine längerfristige Lösung. Die Räumlichkeiten sind nicht mehr temporärer Art, und die Gemeinschaft diskutiert die Anstellung eines Imams. Die Religionsgemeinschaften erwerben leere Gebäude, beispielsweise Kirchen, Schulgebäude oder alte Fabriken. Die Initiative übernehmen dabei informelle Vorsitzende der Religionsgemeinschaften (Shadid/van Koningsveld 1995, 23). Eine Änderung trat laut Maussen (2005, 7f.) Mitte der 1970-er Jahre ein: In diesem Zeitraum änderten sich die islamische religiöse Praxis und die Bedeutung der Moscheen für die Muslime. Aufgrund der wirtschaftlichen Situation in mehreren Ländern Europas nahm die Rekrutierung von Gastarbeitern ab oder wurde gar beendet. Die Perspektivlosigkeit der wirtschaftlichen Situation in den Herkunftsländern sowie die Expansion des Wohlfahrtsstaates in Westeuropa förderten die Familienzusammenführung und die Niederlassung (Maussen 2005, 8). Aber auch Gesetzesänderungen hatten einen großen Einfluss auf den Familiennachzug (Han 2010, 85). Die islamische Praxis änderte sich durch die Ankunft der Frauen und Kinder. Nach Maussen (2005, 8) kehrten die männlichen Migranten zu einem religiöseren Leben zurück, da sie Angst hatten, dass ihre Frauen und Kinder die kulturellen Wurzeln und muslimischen Werte im Westen verlieren würden. Die Moscheen gewannen dadurch an Einfluss, da sie den Muslimen eine große Auswahl an Aktivitäten boten. So wurde die religiöse Sozialisierung für Kinder aufrechterhalten, und es wurde Sprachunterricht in Arabisch oder Türkisch erteilt. Daneben diente die Moschee auch als Treffpunkt, vorwiegend für erwachsene Männer. Wie beim Phasenmodell von Baumann spielt in dieser Phase die Aufgabe des »Rückkehrmythos« eine große Rolle. Dadurch wandelt sich die Funktion bzw. die Bedeutung der Moschee (vgl. Kap. III. 2.2). Diese zweite Phase spiegelt Dassetto's zweite

Phase »*Raising the public profile of Islam in public spaces: organizations and institutions*« wider (Dassetto 2004, 146).

In der dritten Phase (*founding completely new ones*) planen und bauen die muslimischen Gruppierungen Neubauten. Für diese Etablierung von Moschee-Neubauten haben zudem muslimische Organisationen auf nationaler oder internationaler Ebene eine große Bedeutung (Shadid/van Koningsveld 1995, 21).

Eine Untersuchung, die sich explizit mit sakralen Neubauten auseinandersetzt, ist diejenige von Ceri Peach und Richard Gale. In ihrem Artikel »Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England« entwickelten die Humangeographen 2003 ein Vier-Phasen-Modell zur Etablierung der religiösen Minderheiten in der britischen Gesellschaft anhand von Sakralbauten.

Vier-Phasen-Modell – Ceri Peach and Richard Gale¹⁸

In ihrer Beschreibung des Vier-Phasen-Modells beleuchten Peach und Gale neben den muslimischen Sakralbauten auch Hindutempel und die *Gurdwaras* der Sikhs. Dabei behandeln sie vorwiegend die Interaktion zwischen dem britischen Planungsprozess und der Religionsgemeinschaft. Peach und Gale (2003, 482) schreiben: »Generalization is problematic, but it is possible to describe the interaction between minority faith groups and the British planning process as a four-stage cycle«. Diese vier Phasen nennen Peach und Gale »tacit change and planning denial, larger-scale conversion with minimalist change, hiding and displacement, and embracing and celebration« (Peach/Gale 2003, 485f.). Dieser Ablauf findet laut den Humangeographen auch in anderen europäischen Ländern statt. So sollen sich Italien und Spanien in der ersten Phase befinden, demgegenüber verlassen Deutschland und Frankreich die zweite Phase und bewegen sich in Richtung der dritten Phase (Peach/Gale 2003, 486). Dabei können die vier Phasen auch in einem Land oder in einer Stadt nebeneinander existieren (Peach/Gale 2003, 482).

1. Phase: »tacit change and planning denial«

In der ersten Phase wandelt die religiöse Gruppierung ein Haus oder eine Wohnung in ein Gebetslokal um, somit entspricht diese der ersten Phase nach Shadid und van Koningsveld. Die Religionsgemeinschaften haben nach Peach und Gale in dieser Phase oft keine Kenntnisse der britischen Planungsregulierungen und wissen somit nicht, dass sie für eine Nutzungsänderung eine offizielle Erlaubnis einholen müssen. Politiker und Politikerinnen bekämpfen teilweise die Nutzungsänderung einer Immobilie. Sie befürchten, dass es zu Belästigungen der Nachbarn, Parkplatzproblemen, Engpässen der bezahlbaren Wohnflächen und Lärm kommt.

¹⁸ Das folgende Kapitel stützt sich auf den Artikel »Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England« von Ceri Peach und Richard Gale (2003), sofern nicht anders angegeben.

2. Phase: »larger-scale conversion with minimalist change«

In der zweiten Phase suchen die religiösen Gemeinschaften eine geeignetere Immobilie, ebenso wie in der zweiten Phase nach Shadid und van Koningsveld. Ausgediente Kapellen oder Kirchen, aber auch Fabriken, Kinos oder andere kommerzielle Räumlichkeiten nutzen die Religionsgemeinschaften als Moschee, Hindutempel oder Gurdwaras. Die Studie von Peach und Gale zeigt auf, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts 62 Prozent der Hindutempel, 52 Prozent der Gurdwaras und 51 Prozent der Moscheen in England und Wales in ungenutzten Gebäuden untergebracht waren. Die Umgestaltungen der Immobilien sind oft kosmetischer und weniger architektonischer Natur. Die Räumlichkeiten, die in dieser Phase genutzt werden, befinden sich häufig weiter entfernt von den Wohnorten der Gläubigen als die in der ersten Phase bezogenen Räumlichkeiten.

In den von Peach und Gale als dritten und vierten benannten Phasen bauen die religiösen Gemeinschaften »purpose-built premises«. Minarette, Kuppeln und hinduistische kegelförmige Türme »represent the true challenge to the cultural landscape of British cities« (Peach/Gale 2003, 482). Diese beiden Phasen resultieren jedoch in zwei oppositionellen Phasen. Während die religiösen Gemeinschaften in der dritten Phase ihre Sakralbauten in städtischen Randzonen bauen, errichten sie in der vierten Phase ihre Sakralbauten im Stadtzentrum. Diese beiden Phasen entsprechen der dritten Phase nach Shadid und van Koningsveld.

3. Phase: »hiding and displacement«

In der dritten Phase »hiding and displacement« ist die »exotische« Architektur der Sakralbauten gewissermaßen für Betrachterinnen und Betrachter versteckt. Entweder sind sie vom öffentlichen Blick abgeschirmt, beispielsweise durch große Bäume, oder die typischen Elemente sind verkleinert, damit sie nicht auffallen. Die Sakralbauten können auch in Außenbezirken stehen. Zusammengefasst heißt dies: »[E]ither offending Oriental buildings are pushed to the periphery or their features are toned down« (Peach/Gale 2003, 482). Peach und Gale führen verschiedene Beispiele für diese Phase an. So ist die Mehfil-e Abbas Shi'a Ithna Asheri Moschee in Balsall Heath, Birmingham, hinter Geschäften versteckt und die Dächer der umliegenden älteren Häuser überragen das Minarett sowie die Kuppel. Des Weiteren schirmen große Bäume die Sicht auf die Moschee ab. Die Planungskommission fand diesen Ort gut gewählt, da es den »impact on the general public« (Peach/Gale 2003, 482) minimalisiere. Neben dieser Moschee führen Peach und Gale den Shri Swaminarayan Hindutempel in Neasden im Norden Londons sowie die Dawoodi Bohra Shi'a Moschee in Northolt im Nordwesten Londons auf. Beide Sakralbauten sind versteckt, nicht was ihre Größe oder ihr Aussehen betrifft, sondern mit Blick auf ihren Standort.

4. Phase: »embracing and celebration«

Die vierte Phase »embracing and celebration« steht im Gegensatz zur dritten Phase. Diese Phase folgt, wie die dritte, nach der zweiten Phase; die Phasen verlaufen mithin nicht exakt chronologisch. In dieser Phase sind die Bauten jedoch für die Öffentlichkeit gut sichtbar. Peach und Gale nennen als Beispiele den Shree Pragas Mandal-Krishna Tempel in Sparkbrook, Birmingham. Er zeigt eine explizit hinduistische Architektur und illustriert zudem den Wechsel »from minimizing South Asian architectural features to embracing them« (Peach/Gale 2003, 484). Ein weiteres Beispiel ist der Sri Singh Sabha Gurdwara in Southall, London. Dieses Gebäude steht im Zentrum von Southall, in dem Teil Londons mit der größten Anzahl von Sikhs, und weist auch charakteristische Sikh-Architekturzüge auf. Das dritte Beispiel für diese Phase ist die Dar ul Uloom Islamia Moschee in Birmingham (vgl. Abb. 1). Das Gebäude besitzt Kuppeln sowie ein Minarett und steht an einer der südlichen Hauptzufahrtstraßen nach Birmingham. In dieser vierten Phase haben die Politiker und Politikerinnen laut Peach und Gale (2003, 485) die Chance ergriffen, das Stadtbild durch einen Sakralbau zu beleben. In Birmingham markieren beispielsweise die folgenden Bauten die dritte und die vierte Phase: Während die oben genannte Dar ul Uloom Islamia Moschee »embrace[d] and celebrate[d]« wird – wie die Autoren es nennen –, versteckte die Stadt in den 1980-er Jahren die President Saddam Hussein Moschee in Aston hinter einer Straßenüberführung.



Abb. 1: Dar ul Uloom Islamia Moschee in Birmingham, L. Stöckli (Juli 2009)

Nach Peach und Gale stellen religiös und kulturell inspirierte Architekturstile das Bild des sogenannten »englischen Erbes« infrage, das einige Politikerinnen und Politiker heraufbeschwören und welches sie durch das System der Stadt- und der Landplanung erhalten wissen wollen.

Die Gesamtanzahl der neugebauten Sakralbauten ist nach Peach und Gale 2003 relativ gering. In ihren Studien waren 13 Prozent der Moscheen, sieben Prozent der Gurdwaras und 24 Prozent der Hindutempel Neubauten.

2.4 Kritik an einem linearen Inkorporationsprozess

Phasenmodelle stellen den Inkorporationsprozess als linearen Prozess dar, »in dessen Verlauf die Migranten sich von ihrer Herkunftskultur lösen und im Verlauf von drei oder vier Generationen die Kultur der Einwanderergesellschaft übernehmen« (Schiffauer 2002, 15). Dabei besitzen Phasenmodelle laut Pries (2003, 31) eine inhärente Logik »verschiedener, nacheinander abfolgender Phasen, an deren Durchschreiten der Grad bzw. Erfolg von Assimilation oder Integration abgelesen werden könne.« Schiffauer versteht die Geschichte der Migration als komplexen, »als innerlich widersprüchliche[n] Prozess von Identifikation und Widerspruch, von Annehmen von Teilen der Kultur des Einwandererlands und einer bewussten Opposition dagegen« (Schiffauer 2002, 15). Schiffauer und Pries kritisieren die Wahrnehmung der Inkorporation als einen linearen Prozess aufgrund von verschiedenen Aspekten.

Laut Pries fokussieren Phasenmodelle einerseits auf die Dynamik in der Residenzregion »als der einzigen bzw. einseitig relevanten flächen- und sozialräumlichen Bezugseinheit« (Pries 2003, 31). Andererseits beinhalten die Ansätze die Vorstellung, dass die Migrierenden die Phasen stufenweise nacheinander durchschreiten. Sie betonen somit die Gemeinsamkeit der Migrierenden, ohne auf die unterschiedliche Herkunft bzw. die verschiedenen Migrationsmotive einzugehen. Die Migrierenden unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, welche Stufe sie bereits erreicht haben. Des Weiteren werden Zwischenstufen als temporäre Phasen auf dem Weg zur Assimilation gesehen (Pries 2003, 31f.; 2007b, 113f.). Die Konzepte haben sich laut Pries (2003, 32) wissenschaftlich bewährt und können nachgewiesenermaßen Erklärungen liefern, doch sie bilden die Perspektive einer »Container-Gesellschaft« ab. Durch die Fokussierung meist auf einen Nationalstaat können die »Interdependenzen und Netzwerke zwischen bzw. jenseits der Nationalstaaten nur schwer in den Blick« (Pries 2003, 32) genommen werden. Laut Pries (2007b, 114) soll aus diesem Grund, neben den Verflechtungen der Migrierenden auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene, auch die transnationale Ebene hinzugezogen werden. Diese verschiedenen Ebenen sind sowohl im Residenzland als auch in der Herkunftsregion zu erfassen (Pries 2003, 32). Dies entspricht der »both ... and«-Identität in Baumanns fünfter Phase (vgl. Kap. II. 2.2). Schiffauer

(2002, 28) schreibt ebenfalls, dass kein Widerspruch zwischen Identifikation und Opposition zum Residenzland existiere, sondern dass eine Wechselbeziehung bestehe.

Pries argumentiert, dass die »Vorstellung *eines* dominanten Integrationsparadigmas« (Pries 2003, 33) nicht vertretbar sei, sondern dass mehrere Inkorporationspfade existieren würden. Dabei möchte er Formen mitberücksichtigen, die in anderen Modellen noch als abweichend oder rückständig angesehen wurden. Inkorporation »als ein zukunfts- und ergebnisoffener Prozess« sei somit »über mehrere Generationen hinweg fragil, veränderbar und auch revidierbar« (Pries 2003, 34).¹⁹ So stellt die Veränderbarkeit und Revidierbarkeit der Prozesse die einseitige Linearität der Modelle infrage.

2.5 Thesenbildung I: Phasendarstellung

Diese verschiedenen theoretischen Ausführungen führen zu folgender These, die im weiteren Verlauf der Studie untersucht wird:

These I: Die Institutionalisierung und Etablierung von Moscheen in England und der Schweiz durchlaufen verschiedene Phasen, wobei die Abfolge veränderbar und revidierbar ist.

Inwiefern die Linearität in den beiden Ländern anzutreffen ist, steht somit unter anderem im Fokus. Es gilt folglich einerseits zu ergründen, ob die Phasen linear nacheinander durchlaufen werden, und andererseits, inwiefern sie veränderbar und revidierbar sind.

3. Staats-Modelle – nationale Rahmenbedingungen

Nach Joel S. Fetzer und J. Christopher Soper (2005, 7-16) sowie Marcel Maussen (2005, 19-25) gibt es drei theoretische Perspektiven, wie die Institutionalisierung des Islam in Europa erforscht werden kann: erstens die *resource mobilisation theory*, definiert als »the capacity of organized groups to acquire politically significant resources for their collective purposes« (Fetzer/Soper 2005, 7); zweitens versuchen die *opportunity structure theories*, »direct and indirect ways in which state officials and institutions influence the capacity of groups to engage in collective action, and examines the policy outcomes that follow from that political mobilization« (Fetzer/Soper 2005, 10) zu analysieren; schließlich konzentrieren sich die *theories on national regimes of religious accommodation* auf die »different ways European

¹⁹ Vgl. Kapitel II. 1.2, Definition der gesellschaftlichen Inkorporation nach Pries.

countries regulated Islamic practice and supported the establishment of Muslim institutions« (Maussen 2005, 20). Die Autorin der vorliegenden Studie befasst sich vor allem mit dem dritten Punkt, da es darum geht, herauszuarbeiten, inwiefern länderspezifische Unterschiede Einfluss auf die Institutionalisierung muslimischer Religionsgemeinschaften und den Bau von Moscheen haben. Yasemin Nuhoğlu Soysal hat sich als eine der ersten mit den nationalen Rahmenbedingungen auseinandergesetzt und forderte ein Umdenken:

I intend to reverse one of the driving presuppositions of immigration literature: the notion that guestworkers' situations and cultures predict how they participate in and interact with host societies. Most of the literature attributes a weighted causality to migrants' own conditions – customs, traditions, ethnoreligious background, and so on. In contrast, I privilege the institutional repertoire of host political systems, which afford the model and rationale for both state and migrant action (Soysal 1994, 5).

Die meisten sozialwissenschaftlichen Forscher und Forscherinnen²⁰ sind inzwischen der Meinung, dass die nationale Religionspolitik und deren institutionelle Logik muslimische Anerkennungsforderungen prägen (Fetzer/Soper 2005; Koenig 2003; 2004; 2005c; Rath/Penninx et al. 2001). Auch die Entwicklung muslimischer Institutionen in Europa ist von den nationalen Rahmenbedingungen abhängig. Muslimische Institutionen orientieren sich in ihrer Strukturbildung nicht nur an ihren religiösen und kulturellen Traditionen, sondern auch an den Gegebenheiten im Residenzland. Zwei Elemente spielen dabei eine zentrale Rolle: einerseits der politisch-rechtliche Kontext des säkularen Rechtsstaats und andererseits die »Kirchlichkeit als vorherrschende[] Form religiöser Organisation« (Koenig 2005c, 20). So beeinflussen die strukturell unterschiedlichen Organisationen von Kirche und Staat die politischen Reaktionen auf muslimische Forderungen (Soper/Fetzer 2007, 934).

20 Bestand in der Forschung früher ein Interessen für die traditionelle Herkunftskultur oder dann für die »modernen Ausprägungen islamischer Religiosität« (Koenig 2005b, 34) der nachfolgenden Generationen, stehen später »rechtliche, politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen der Institutionalisierung des Islam in westeuropäischen Staaten« (Koenig 2005b, 34) im Zentrum, wobei oftmals auf Konflikte und Anerkennungsforderungen fokussiert wird. Zu Konflikten um Moschee-Bauten vgl. Kapitel I., Fußnote 27.

3.1 Vier Idealtypen

Es vollzieht sich auch eine Anpassung der muslimischen Religionsgemeinschaften an das vorherrschende System. Die neuen kulturellen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen erfordern ein Umdenken, und die Immigrierenden entwickeln für die neuen Kontexte neue Lösungen. Rauf Ceylan (2013a, 71f.) nennt als Beispiel Religionsgemeinschaften, die von einem weniger säkularisierten Herkunftsland stammen und in ein Land einwandern, welches stark säkular geprägt ist. Im neuen Residenzland muss sich die Religionsgemeinschaft nun neu mit der »Zurückdrängung der Religion ins Private auseinandersetzen« (Ceylan 2013a, 72).

Die westeuropäischen Staaten reglementieren, unterstützen oder verhindern die Etablierung von muslimischen Institutionen. Die rechtlichen, ökonomischen und politischen Bedingungen führen bzgl. der Immigration und der sozialen Inkorporation zu unterschiedlichen Erfahrungen. Soysal umschreibt dies als Inkorporationsregime:

the patterns of policy discourse and organization around which a system of incorporation is constructed. All states develop a set of legal rules, discursive practices, and organizational structures that define the status of foreigners vis-à-vis the host state (Soysal 1994, 32).

Zur Untersuchung verschiedener europäischer Staaten wurde eine idealtypische Unterscheidung entwickelt. Die vier Idealtypen entstehen durch die Kombination zweier Faktoren: erstens die jeweilige staatliche Zentralisierung und zweitens die Gegenüberstellung von Individuum und »korporativen Einheiten der Gesellschaft« (Koenig 2005b, 35). Aus dieser Kombination entstehen die folgenden vier Idealtypen.

Das von Jepperson *state-nation* genannte Modell heißt bei Koenig *republikanisch-etatistisches Modell* und bei Soysal (1994, 38) *statist model*. Als Beispiel nennen Jepperson (2002, 64), Soysal (1994, 39) und Koenig (2005b, 37) Frankreich. Die Politik wie auch die politischen Prozesse und die Beschlussfähigkeit sind in diesem Modell stark zentralisiert, und die Individuen sind als Elemente und Untergebene des Staates definiert (Soysal 1994, 38f.). Dieses Modell betont die Homogenität des öffentlichen Raumes. Die individuelle Gleichheit hat großes Gewicht, und das Modell schließt somit »Repräsentationen partikularistischer Identitäten« (Koenig 2005b, 38) im öffentlichen Raum aus, wobei religiöse Symbole als eine solche Repräsentation gelten. Deshalb sind die Beziehungen zwischen den religiösen und den staatlichen Autoritäten laut Koenig (2005b, 38) relativ konfliktreich. Dies zeigt sich unter anderem im französischen Kopftuchstreit. Der Staat greift ak-

tiv ein und hat Interesse an einer »Repräsentanzinstanz des Islam« (Koenig 2005c, 26f.).

Im *staatskorporatistischen Modell* ist die Religion Teil der öffentlichen Sphäre und Religionsgemeinschaften erhalten teilweise staatliche Funktionen. Dieses Modell ist laut Koenig (2005c, 21-26) in Deutschland, Spanien und Belgien²¹ vorzufinden. Individuen werden nur durch ihre Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft zu religiösen Akteuren. Die staatliche Religionspolitik reguliert die öffentlichen Funktionen der korporativen Religionsgemeinschaften (Koenig 2005b, 38).

Das *sozialkorporatistische Modell* ist dagegen charakteristisch für die skandinavischen Staaten. Es gleicht dem staatskorporatistischen Modell, wobei der Staat eine weniger zentrale Stellung innehat (Koenig 2005b, 38).

Das *liberale Modell* liegt auf der gegenüberliegenden Seite des *republikanisch-etatistischen Modells*. In ihm ist die Zentralisierung schwach ausgebaut und Individuen sind in der öffentlichen Sphäre anerkannt. Der nichtzentralisierte Staat garantiert diese individuellen Rechte und schafft die »Voraussetzungen rationaler Interessenverfolgung in der Zivilgesellschaft« (Koenig 2005b, 37). Was das liberale Modell betrifft, wird die »Pluralität individueller religiöser Orientierungen« in der Öffentlichkeit anerkannt und daher wird die Organisation der religiösen Gruppierungen als freiwillige Vereine bevorzugt. Laut Koenig (2005b, 37) entwickeln sich die Beziehungen zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft vergleichsweise konfliktarm. Die liberale Politik generiert horizontale Inkorporationsstrukturen, wodurch Immigranten und Immigrantinnen als Individuen inkorporiert werden. In diesem Modell ist deswegen der Arbeitsmarkt das wichtigste Instrument der Inkorporation. Nach Soysal gehören Großbritannien und die Schweiz zu diesem Modell: »Britain and Switzerland, each in its own way, are examples of the liberal pattern« (Soysal 1994, 38).

21 Belgien gilt zwar als Beispiel für ein Trennungsmodell, die Verfassung sieht jedoch seit 1831 den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft vor (Koenig 2005c, 24). Dieser Status beinhaltet den Religionsunterricht, »die Bezahlung des religiösen Personals und religiöser Bauten durch den Staat, die Begünstigung religiöser Verwaltungseinrichtungen, die Einrichtung von Armee- und Gefängnisseelsorge und die Berücksichtigung im öffentlichen Rundfunk« (Koenig 2005c, 24f.). Seit 1974 ist der Islam per Gesetz anerkannt, und im Jahre 1981 regelte ein Gesetz die Bezahlung der Imame. Die Umsetzung dieses Status ist jedoch kompliziert, und so ist bis auf die Moschee in Brüssel noch keine Moschee mit staatlicher Finanzhilfe erbaut worden (Koenig 2005c, 25f.).

3.2 Pfadabhängigkeit

Die Reaktionen des Staates oder der Öffentlichkeit auf muslimische Anerkennungsforderungen können positiv oder negativ ausfallen. Laut Koenig lassen sich in Westeuropa »deutliche historische Pfadabhängigkeiten erkennen, die auf die jeweiligen Muster nationalstaatlicher Religionspolitik zurückzuführen sind« (Koenig 2005b, 40).

Das Konzept der Pfadabhängigkeit beschreibt in der Soziologie

Fälle institutioneller Persistenz [...], die nicht mit dem kontinuierlichen Wirken bereits in der Entstehung einer Institution wirksamer kausaler Faktoren zu erklären sind, sondern mit davon unabhängigen Mechanismen institutioneller Reproduktion, insbesondere solchen, die, ökonomisch gesprochen, »increasing rates of return« erzeugen und damit einmal eingeschlagene Pfade positiv verstärken (Koenig 2007, 98).

Das betrifft das Regierungssystem, aber auch die Religionsgemeinschaften. So schreibt Koenig (2007, 99) beispielsweise:

Man könnte [...] zugespitzt behaupten, daß die Anerkennung einer neu organisierten islamischen Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts gerade das Staatskirchenrecht weiter stabilisieren würde – weisen die Präzisionsgenauigkeit [sic!] jener Rechtsform auf die innere Struktur dieser religiösen Vergemeinschaftung nicht gleichzeitig auch auf die Grenzen dieses Reproduktionsmechanismus hin.

Länderspezifische Faktoren haben einen starken Einfluss auf den Inkorporationsprozess. Dadurch ist es schwierig, generalisierende Prozesse ausfindig zu machen. Wie bereits in Kapitel II. 2.4 dargestellt, lässt sich nach Pries kein ein-dimensionaler Inkorporationsweg feststellen.

3.3 Kritik an nationalen Modellen

Veit Bader hat verschiedene Kritikpunkte zu nationalen Modellen aufgeführt, wovon im Folgenden vier Punkte etwas genauer betrachtet werden.

Erstens ist die Grenzziehung des Nationalstaates zu kritisieren. Die unterschiedlichen Regionen innerhalb eines Nationalstaates, aber auch transnationale Einflüsse müssen geltend gemacht werden. Territoriale Regionen mit bestimmten religiös-kulturellen und/oder politisch-rechtlichen Eigenschaften müssen nicht mit den eigentlichen Staaten oder institutionellen Ordnungen übereinstimmen.

Oftmals überschreiten die Regionen die Staatsgrenzen, dennoch sind Staaten sehr wichtige Elemente im kollektiven Entscheidungsprozess (Bader 2007, 876).

Zweitens besteht die Gefahr, dass Strukturen stabiler dargestellt werden, als sie in Wirklichkeit sind. So muss beispielsweise das ›amerikanische Modell‹ im Laufe der Zeit stabile Eigenschaften aufweisen, damit es als Modell gelten kann. Entwicklungen, die gegen diese Eigenschaften verlaufen, werden ausgeklammert. Die Pfadabhängigkeit muss jedoch auch Strukturbrüche und Modifikationen erlauben, denn die Pfadabhängigkeit kann nicht mit dem ›Schicksal‹ gleichgesetzt werden. Deshalb ist es zu vermeiden, die Eigenschaften als zu stabil zu präsentieren (Bader 2007, 875).

Drittens beinhaltet die Konstruktion homogener Strukturen gleichzeitig auch das Risiko, die wichtige interne Heterogenität außer Acht zu lassen. So unterscheiden sich beispielsweise Staaten des gleichen Typus voneinander (Bader 2007, 875). Auf genau diesen Punkt wird in der vorliegenden Studie näher eingegangen (vgl. Kap. VI. 2), da die zwei zu untersuchenden Länder nach Soysal dem gleichen Typus entsprechen.

Viertens müssen informative Modelle mehr als eine historisch, singuläre, Ein-Fall-Geschichte sein. Je mehr Typen gebildet werden, desto größer sind die historische Sensibilität und die empirische Passung, umso komplexer und eventuell auch nutzloser werden aber die Typen für eine empirische Forschung. Darüber hinaus sind mehrdimensionale Modelle informativer. Die Modelle werden jedoch nicht nur unübersichtlicher, sondern auch inkonsistenter, da sich Veränderungen nicht gleichmäßig über alle Dimensionen hinweg und in die gleiche Richtung entwickeln (Bader 2007, 876).

In der vorliegenden Studie wirken die unterschiedlichen Typen als Orientierungshilfe. Mit England und der Schweiz werden, wie bereits erwähnt, zwei Staaten, die dem gleichen Typus entsprechen, verglichen. Somit kann davon ausgegangen werden, dass grundlegende Strukturen in etwa ähnlich verlaufen, dass jedoch auch mögliche Unterschiede genauer betrachtet werden können.

3.4 Thesenbildung II: länderspezifische Unterschiede

Als gleicher Ländertypus betrachtet, erweist sich ein Vergleich zwischen England und der Schweiz als vielversprechend, da einerseits die Geschichte der Etablierung der Moscheen (Kap. VI. 1) und andererseits die Organisation der muslimischen Religionsgemeinschaften innerhalb dieser Staaten (Kap. VI. 2) miteinander verglichen werden können.

Länderspezifische Faktoren beeinflussen somit die Etablierung und Situation der Immigrierenden bzw. der Muslime in England und der Schweiz. Daraus folgt für die vorliegende Studie, dass die länderspezifischen Faktoren einen großen Einfluss auf den Bau von Moscheen haben. Daraus folgend lautet die zweite These:

These II: Länderspezifische Unterschiede beeinflussen die Institutionalisierung der muslimischen Gruppierungen sowie die Errichtung von Moschee-Neubauten insofern, dass sich die muslimischen Organisationen entsprechend institutionalisieren.

Die Thesen I und II sind stark voneinander abhängig, da länderspezifische Unterschiede auch in den Phasen der Etablierung der Moscheen auftauchen.

III. Moscheen und Moschee-Neubauten in Europa - Thesenentwicklung III-V

1. Die Moschee¹

1.1 Entwicklung und Attribute der Moschee

Die Bedeutung der Moschee² ist sehr vielschichtig und abhängig von Ort und Zeit. So schreibt bereits Ismail Serageldin im Vorwort des 1996 erschienenen Werkes *Architecture of the Contemporary Mosque*: »[...] the role of the mosque has varied from time to time and from place to place, and the form structure and overall appearance have reflected a similar evolution and variation« (Serageldin 1996, 13).

Für den Begriff ›Moschee‹ existiert keine universalgültige Definition. Die vorliegende Studie stützt sich daher auf folgende Definition des Soziologen Stefano Allievi (2009, 17): »[...] all places open to the faithful, in which Muslims gather together to pray on a regular basis, will be considered to be mosques«.

1 Die Entwicklung und Konzeption der Moschee wurde teilweise bereits beschrieben im Artikel »Die Moschee«, erschienen in der Zeitschrift *ITe* (Stöckli 2009) sowie im Sammelbandbeitrag »Narrative Architektur. Hindu-Tempel und Moscheen als ›Geschichtenerzähler‹« (Chaudhry Ferraro/Stöckli 2013).

2 Unter den unzähligen Forschungen über Moscheen sei hier nur eine Auswahl genannt: Allgemeine Einführungswerke sind beispielsweise Martin Frishmans und Hasan-Uddin Khans Sammelband *The Mosque* (2007b). Dieses Werk wurde erstmals 1994 publiziert und liegt seit 1995 auch in deutscher Sprache unter dem Titel *Die Moscheen der Welt* vor. Der Sammelband gibt einen guten Einblick in verschiedene Themengebiete, so beschreibt beispielsweise Wheeler M. Thackston in seinem Artikel die Bedeutung der Kalligraphie. Sabine Kraft, die 2002 ihre Dissertation über Moscheen in Deutschland publizierte, nennt Ernst Kühnells (erstmalig 1949, 1974) *Die Moschee* oder Ulya Vogt-Göknils (1978) ebenfalls *Die Moschee* betiteltes Buch als Standardwerke. Die beiden Monographien haben die Geschichte der Moschee und ihre Ausgestaltung zum Gegenstand. Eine weitere Publikation zur Moschee-Thematik ist Lorenz Korn's *Die Moschee* (2012). Beiträge, in denen der Fokus auf das Design und die Architektur von Moscheen gelegt wird, sind zu finden unter anderem in Ismail Serageldins und James Steeles *Architecture of the Contemporary Mosque* (1996), in Markus Hattsteins und Peter Delius' *Islam. Kunst und Architektur* (2007), in Lorenz Korn's *Geschichte der islamischen Kunst* (2008) sowie in Peter Heines *Märchen, Miniaturen, Minarette* (2011).

›Moschee‹ leitet sich vom arabischen Wort *masǧid* ab und taucht an mehreren Stellen im Koran auf.³ Es bedeutet »Ort des Niederwerfens« und benennt den Ort des Gebetes, genauer, den Ort, an dem sich die Gläubigen zum Gebet bis zur Erde niederwerfen. Der Begriff ›Moschee‹ bezeichnet hier nicht einen besonderen Gebäudetyp, sondern einen Ort, an dem sich die Gläubigen zum Gebet treffen. Auch Privaträume, wie etwa eine Wohnung oder eine Freifläche, wo Steinsetzungen eine symbolische Begrenzung schaffen, können als Moscheen fungieren (Grabar 2007b, 40). Betet ein Muslim in irgendeinem Raum, so transformiert sich dieser Raum während des Gebetes laut Martin Frishman (2007, 32), »because of his belief makes it so«, zu einer Moschee. Selbst wenn kein Raum vorhanden ist, genügt ein Gebetsteppich oder eine glatte, saubere Fläche, sogar eine ausgebreitete Zeitung, als Ort des Gebetes und damit auch als Moschee (Kraft 2002, 21). Oder, wie Oleg Grabar (2007b, 42) schreibt, »[ist] für einen Muslim jeder für ein Gebet geeignete Ort eine Moschee«. Dass ein Muslim überall beten kann, drückt sich auch im folgenden Auszug aus einem Hadith (*ḥadīth*)⁴ aus: »Wenn die Gebetszeit fällig ist, dann verrichte das Gebet, wo immer du bist, denn das ist eine Moschee.«⁵

Im Gegensatz zu einer katholischen Kirche, welche die Gläubigen als sakralen Ort ansehen, gilt dies nicht für Moscheen.⁶ Irgendein Ort kann eine Zeit lang eine ›Moschee‹ sein, und ein Moschee-Gebäude, das jahrhundertlang als Gebetshaus diente, kann für weltliche Zwecke umfunktioniert werden (Bianca 2009, 5; Frishman 2007, 32; Welzbacher 2008, 12). Die Moschee ist kein »geweihter Ort« (Halm 2011, 66) und somit kein Sakralgebäude. Nicht die architektonische Hülle ist sakral, sondern die in diesem Raum gemeinsam durchgeführten Gebete wie auch die vorangehende rituelle Waschung. Die Rezitation von Koranversen bewirkt eine temporäre Sakralisierung des Raumes, für ihre Durchführung wird jedoch keine Moschee benötigt (Bianca 2009, 5). Muslime können die Moschee für Ruhepausen, als Unterrichtsraum oder als sozialen Treffpunkt aufsuchen. Der Boden muss jedoch »für die Gebete kultisch rein bleiben« (Halm 2011, 66).

Auch wenn die Muslime die Moschee-Bauten nicht per se als sakral ansehen, gibt es Gebäude, denen einige muslimische Gläubige eine besondere religiöse Bedeutung zuschreiben. Aus diesem Grunde unterscheidet Grabar (2007b, 40f.)

3 Die Moschee kommt zum Beispiel in den folgenden Koranstellen vor: 9,108 sowie 9,18. In der Übersetzung von Rudi Paret (2014) wird sie als »Kultstätte« bezeichnet.

4 Berichte, in denen die Gefährten Mohammeds über sein Handeln und Reden sprechen, heißen Hadith (*ḥadīth*) (Lohlker 2008, 22). Weiterführendes siehe den Sammelband von Harald Motzki (2004).

5 Sahih Muslim Nr. 808 (im arabischen), online abrufbar unter: [http://islamische-datenbank.de/option.com_bayan/action.viewhadith/chapterno,6/\(04.04.2014\)](http://islamische-datenbank.de/option.com_bayan/action.viewhadith/chapterno,6/(04.04.2014)).

6 Mohammad Arkoun schreibt hingegen: »Just like the synagogue, the temple or the church, the mosque as a place of worship is a building enclosing a space that is regarded by believers as sacred and distinct from its secular surroundings« (Arkoun 2007, 268).

zwischen Heiligtümern und Moscheen, obwohl er beide Typen mit dem Begriff *masdjid* umschreibt. Grabar (2007b, 40) versteht unter Heiligtümern »Orte von einer besonderen, von Gott verliehenen Heiligkeit«. Die Bedeutung dieser Heiligtümer sei dabei allen Muslimen wichtig und bekannt.

Das wichtigste Heiligtum befindet sich in Mekka, der Geburtsstadt des Propheten Mohammeds, und gilt als erste Moschee der Welt. Nach islamischer Tradition ist der alttestamentliche Abraham (arabisch Ibrahim) der erste Muslim der Erde. Er hat laut den Überlieferungen mit seinem Sohn Ismael die Kaaba neu aufgebaut. Dieser kahle fensterlose Kubus im Innenhof, welcher von einem schwarzen Tuch bedeckt ist, enthält einen schwarzen Stein. Dieser schwarze Stein ist Frishman zufolge (2007, 32) wahrscheinlich ein Meteorit; er sei ein Geschenk des Erzengels Gabriel an Ibrahim gewesen. Unter dem Kalifen Al-Walid (668-715) wurde die Moschee um 707 umgebaut (Migeon/Saladin 2009, 17) und im 16. Jahrhundert wurde sie erweitert, wodurch die Große Moschee von Mekka entstand (Kraft 2002, 25). Einmal im Leben soll jede gesunde muslimische Person eine Pilgerfahrt nach Mekka unternehmen. Das ist eine der fünf Säulen⁷ des Islam (Kueny 2004, 529). Zudem bestimmt die Kaaba die Gebetsrichtung⁸ (*qibla*) der Muslime; weltweit wenden sich die betenden Muslime in ihre Richtung (Kraft 2002, 25).

Der Kuppelbau des Felsendoms in Jerusalem (*Qubbat as-Sakhra*) befindet sich nach islamischer Vorstellung an dem Ort, von dem aus der Prophet Mohammed in den Himmel hinauffuhr (»nächtliche Himmelfahrt«), und auf dem Felsen, auf dem Ibrahim seinen Sohn opfern sollte (Enderlein 2007, 65). Neben dem Felsendom in Jerusalem ist die Moschee in Medina als weiteres Heiligtum zu nennen. Der Prophet Mohammed schlief in einer der Kammern an der Außenmauer der Moschee, was das Gebäude laut Korn (2012, 23) jedoch nicht zum »Haus des Propheten«, sondern zur »Moschee des Propheten« machte. Weil sich in der Moschee seit Mohammeds Tod auch die Grabstätte des Propheten befindet, pilgern viele Gläubige zu ihr (Grabar 2007b, 41). Für die frühesten Moschee-Bauten fungierte die Moschee in Medina als Vorbild. Sie gilt somit als Urform einer muslimischen Gebets- und Versammlungsstätte. Bis heute beeinflusst diese »Ur-Moschee« die innere Struktur aller Moscheen (Bianca 2009, 5). Schon dieser erste Versammlungsort diente nicht nur dem privaten und gemeinschaftlichen Gebet, sondern vereinte viele Funktionen: Die Moschee von Medina war Gebets- und Versamm-

7 Die fünf Säulen bzw. Pflichten des Islam umfassen neben der Pilgerfahrt das Glaubensbekenntnis (*shadana*), das Ritualgebet (*salat*), das Fasten während des Monats Ramadan sowie die Armensteuer (*zakat*) (Halm 2011, 62-75). Die fünf Pflichten sind beispielsweise unter II 3 (arabische Vorlage) in der Hadith-Sammlung von Al-Buḥārī (2010, 33) zu finden.

8 Der Koran weist mehrmals auf die Gebetsrichtung hin, so beispielsweise in 2.149: »Und von wo (immer) du herkommst, da wende dich (beim Gebet) mit dem Gesicht in Richtung der heiligen Kultstätte (in Mekka)! Es ist wirklich die Wahrheit (die) von deinem Herrn (kommt). Gott achtet sehr wohl auf das, was ihr tut«. Siehe auch 2.144 und 2.150 (Paret 2014).

lungsort, aber auch Regierungssitz und Bürgerzentrum. Die Gläubigen trafen sich hier zu Versammlungen, Mohammed empfing auswärtige Gesandtschaften und die Armen erhielten Unterstützung (Korn 2008, 51).

Die Moschee in Medina hatte ursprünglich keinen Minaretturm. Um die Gläubigen zu rufen, stieg der Muezzin, der Gebetsrufer, auf das Dach des Hauses (Halm 2011, 65) oder nach einer anderen Quelle auf das Dach des höchsten Hauses in der Nachbarschaft (Bianca 2009, 5). Der Prophet betete der Gemeinschaft vor und bei Ansprachen diente ihm ein Baumstumpf als Sitz (Bianca 2009, 6). Obwohl für die ersten Bauten die Prophetenmoschee Modell und Inspiration war, existieren für die Gestaltung einer Moschee keine Vorschriften. Weder im Koran noch in der Sunna⁹ sind solche zu finden. Es gibt auch keine verbindlichen Vorgaben bzgl. der zu gebrauchenden Baumaterialien oder der symbolischen Ausgestaltung (Welzbacher 2008, 12).

Obleich es keine festen Vorschriften gibt, war bereits etwa ein Jahrhundert nach Stiftung des neuen Glaubens eine spezifische Vorstellung einer Moschee vorhanden. Zu einer Moschee gehörten demnach ein großer Raum, ein Mihrab (*mihrab*) und ein Mimbar (*mimbar*),¹⁰ zudem ein Hof und ein Ort für die rituelle Waschung vor dem Gebet. Darüber hinaus sollte die Moschee inmitten der Nachbarschaft stehen (Grabar 2007c, 243).

Auch heute noch umfasst die Grundausrüstung einer Moschee Mihrab, Mimbar sowie die Ausrichtung nach Mekka (*qibla*) (Welzbacher 2008, 12). Im Gebäude zeigt eine Wand, idealerweise diejenige, welche dem Eingang gegenübersteht, die Gebetsrichtung – die *qibla* – nach Mekka an (Frishman 2007, 33). In der *qibla*-Wand befindet sich der Mihrab, die Gebetsnische. Der Mihrab ist das Zentrum der Moschee und häufig am reichsten ausgeschmückt. Er weist dem Vorbeter und den dahinterstehenden Gläubigen die *qibla* (Bianca 2009, 6; Grabar 2007a, 44).

Der Mimbar ist ebenfalls ein bedeutendes Element einer Moschee. Er befindet sich stets rechts vom Mihrab und stellt eine Art Kanzel dar. Er besteht aus einer Treppe, welche zu einer kleinen Plattform führt. Von der vorletzten Stufe des Mimbars aus hält der Imam, der Vorbeter, die wöchentliche Ansprache, die *chutba*, während des Freitaggebetes (Frishman 2007, 26; 35). Erwachsene sollen fünfmal täglich beten, wobei die Männer vor allem das Gebet am Freitagmittag in Gemeinschaft halten sollen (Kraft 2002, 18f.). In der islamischen Tradition gilt

9 Die Sunna ist neben dem Koran die zweitwichtigste Quelle für Muslime und besteht aus überlieferten Aussagen und Gewohnheiten des Propheten, die in den Hadith-Sammlungen (vgl. Kap. III. 1.1, Fußnote 4) niedergeschrieben wurden. Die Sunniten und die Schiiten erkennen die jeweiligen Texte nicht gleichermaßen als Quellen an (Brown 2004a, 666–668). Weiterführendes zu Sunniten und Schiiten siehe Kapitel I., Fußnote 2.

10 Die Erklärung zu den beiden Begrifflichkeiten folgt weiter unten.

jedoch jedes gemeinsame Gebet in der Moschee als wertvoller gegenüber einem Gebet, das zu Hause oder an einem anderen Ort verrichtet wird.¹¹

In der islamischen Religion gilt Kunst, die Menschen oder Tiere abbildet, als unrein. Abbildungen verunreinigen einen Ort, womit er nicht mehr für die Verrichtung des Gebetes geeignet ist (Naef 2007, 130).¹² Deshalb besteht die Dekoration der Moscheen neben floralen und geometrischen Mustern vorwiegend aus Kalligraphien von Korantexten. Die Wiedergabe von Koranstellen in möglichst schöner Form ist laut der islamischen Tradition sehr verdienstvoll. In der Regel zieren besondere Koranstellen die Moscheen; teilweise finden sich auch Zitate aus einem Hadith oder andere Textpassagen, wobei die Inschriften Botschaften an die Moschee-Besucherinnen und -Besucher sind. Generell lässt sich keine Präferenz für eine bestimmte Passage erkennen.¹³ Die Lesbarkeit ordnen die Kalligraphen oft der schmückenden Funktion unter (Thackston 2007, 53).

1.2 Entstehung einer Moschee-Architektur

Die Geschichte der sogenannten ›islamischen Architektur‹ begann im siebten Jahrhundert. Die Zeitspanne zwischen dem neunten und dem 16. Jahrhundert wird als das ›klassische‹ oder ›goldene‹ Zeitalter der islamischen Architektur bezeichnet. Der Begriff ›islamische Architektur‹ zeugt nach Martin Frishman und Hasan-Uddin Khan (2007a, 11) vom Einfluss der Kolonialzeit. So wie es ›den Islam‹ nicht gebe, existiere auch ›die islamische Architektur‹ nicht. Der Begriff sei unangemessen, da große regionale und zeitliche Unterschiede vorlägen, so Frishman und Khan (2007a, 11). Stefano Bianca (2009, 5) schreibt hingegen, dass ein

11 »Das gemeinsame Gebet hat den siebenundzwanzigfachen Wert des allein verrichteten Gebets. [...] Der Lohn eines gemeinschaftlich verrichteten Gebets beträgt das fünfundzwanzigfache des Lohnes für ein Gebet, das allein zu Hause oder im Laden auf dem Bazar verrichtet wurde. Denn wer die kleine Waschung gewissenhaft durchführt und sich darauf zur Moschee begibt, einzig und allein aus dem Wunsch heraus, dort sein Gebet zu verrichten, der legt nicht einen einzigen Schritt dabei zurück, ohne daß er dafür belohnt und ihm eines seiner Vergehen verziehen wird. Und wenn er betet, werden die Engel, solange er sich an der Stätte des Gebets aufhält, Gott für ihn anrufen. Sie sagen: ›O Gott, gib ihm deinen Segen! O Gott, hab Erbarmen mit ihm!‹ Und die Zeit, die ihr in Erwartung des Gebets verbringt, wird euch als Gebetszeit angerechnet.« Dieser Textauszug stammt aus der Hadith-Sammlung von Al-Buḥārī (2010, 141) und ist in der arabischen Vorlage unter IX 23 zu finden.

12 Von einem »Bilderverbot zu sprechen« sei jedoch zu ungenau, es existiert vielmehr die Meinung, »dass Bilder bei orthodoxen religiösen Praktiken nicht zulässig sind« (Naef 2007, 130). So besteht seit acht Jahrhunderten eine Tradition der Prophetendarstellung, denn ein Verbot der Darstellung des Propheten existiere nicht (Naef 2007, 133). Weiterführendes siehe Silvia Naef (2007; 2013), Nimet Seker (2013) sowie Wheeler M. Thackston (2007).

13 Außer beim Mihrab: Dieser ist oft mit den Koranstellen Sure 3:37, Sure 3:39 oder mit der Sure 11:114 dekoriert (Thackston 2007, 47).

innerer Zusammenhang verschiedenartiger Formen der Moschee existiere. Die Moschee habe verschiedene Gestalten, je nach Region und Kultur, angenommen, der »funktionale Archetypus« sei jedoch der Gleiche. Bianca meint damit die »zugrundeliegenden ritualen [sic!] und liturgischen Vorgänge und deren Hülle, die sich zu mannigfaltigen architektonischen Gefäßen verfestigen und monumentalisieren« (Bianca 2009, 5) konnten. Dies sei Ausdruck einer »islamischen Architektur«.

Die Ausbreitung des Islam in den ersten 100 Jahren erfolgte schnell und in Reaktion auf die lokalen klimatischen Bedingungen, aufgrund der jeweils vorhandenen Baumaterialien und der unterschiedlichen handwerklichen Traditionen haben sich verschiedene stilistische Ausprägungen entwickelt (Grabar 2007c, 243).

Die sogenannte Hofmoschee ist der älteste Typ. Dies ist eine Säulenhalle mit einem offenen, von Arkaden umschlossenen Hof, welchen Gläubige auch zum Beten benutzen (Frishman/Khan 2007, 12). Die Einführung der Kuppel veränderte die Bauweise der Moscheen. Lorenz Korn, Professor für Islamische Kunstgeschichte, vermutet (2008, 62), dass die Einführung der Kuppel den Raum vor dem Mihrab und somit den Gebetsplatz des Herrschers betonen sollte. Da die Tradition der Gewölbbauten im Iran bereits allgemein bekannt war, verbreitete sich der Kuppelbau in dieser Region rasch.

In der Iwan-Moschee befinden sich an den vier Seiten des Hofes hohe, gewölbte, halboffene Hallen, sogenannte Iwane (Halm 2011, 65f.). Laut Halm (2011, 65f.) ist dieser Typus von der Palastarchitektur¹⁴ inspiriert, wobei der Zweck der Iwane in den Hintergrund rückte. Dieser neue Typus kann »mit dem Bestreben erklärt werden, die Moschee als öffentlichen Raum zu nutzen, in dem der »Auftritt« des Herrschers beim Freitagsgebet als Zeremonie inszeniert werden konnte« (Korn 2008, 63).

Der Bautyp mit Kuppel und vier Iwanen war sehr erfolgreich, sodass kleinere Bauten diese Bauweise kopierten. Auch in anderen Regionen, wie beispielsweise Anatolien oder Indien, errichteten die Muslime Bauten nach diesem Vorbild. Bei den anatolischen und frühosmanischen Moscheen war der Kuppelraum das dominierende Element (Korn 2008, 63). Berühmt für die Konzeption der osmanischen Kuppelmoschee ist der Architekt Yusuf Sinan (gest. 1588).¹⁵ 204 von den insgesamt auf 477 geschätzten, von ihm entworfenen und fertiggestellten Gebäuden sind bis

14 Zur »islamischen Palastarchitektur« siehe Gaston Migeon und Henri Saladin (2009).

15 Die Süleymaniye-Moschee, die Rüstem-Pascha-Moschee und die Sokullu-Selimiye-Moschee in Istanbul gehören zu den sehr bekannten Moscheen von Sinan. Sein Werk gipfelt in der Moschee Sultan Selims II. in Edirne (Gladiß 2007, 149-159; Vogt-Göknil 1978, 130-147). Für weitere Informationen siehe beispielsweise den Sammelband von Augusto Romano Burelli und Paola Sonia Gennaro (2008) *Die Moschee von Sinan*. Zur kritischen Analyse von fünf autobiographischen Texten von Sinan siehe Howard Crane, Esra Akin et al. (2006).

heute erhalten geblieben (Heine 2011, 140). Sein Stil hat die Moschee-Architektur des Osmanischen Reiches stark geprägt. Andere Architekten bezogen sich über mehrere Jahrhunderte auf die Entwürfe Sinans und reproduzierten seine gestalterischen Ideen (Korn 2008, 69).

Neben den oben erwähnten drei Moschee-Varianten entwickelten sich noch viele weitere Formen, die heute noch existieren. In der Sahelzone in Westafrika findet sich beispielsweise eine Moschee im Lehmbaustil (Heine 2011, 140). In China ähnelt die Baustruktur oftmals einem traditionellen chinesischen Tempel, in Südostasien sind die quadratischen Moscheen »von mehrstöckigen Pyramidendächern gedeckt« (Heine 2011, 144). Diese exemplarisch genannten Beispiele zeigen die Vielfältigkeit der Moschee-Bauweisen sowie ihre Verbindung mit den jeweiligen Regionen auf.

Abgesehen von den unterschiedlichen architektonischen Ausprägungen entwickelten sich auch verschiedene Funktionstypen von Moscheen. Zu Beginn der muslimischen Zeit gab es nur eine Moschee in der Stadt, die als Gebetsort für alle Muslime diente. Mit zunehmender Verbreitung des islamischen Glaubens und dem schnellen Wachstum der Städte funktionierte die Einschränkung auf eine Moschee bald nicht mehr. So entstand die Freitagsmoschee, genannt *jami*, was übersetzt »versammelnde« Moschee bedeutet, in der die Freitagspredigt stattfand. Neben dieser großen Moschee wurden in den Städten kleine Moscheen für die fünfmal täglich zu verrichtenden Gebete gebaut. Ab dem zehnten Jahrhundert fiel die Beschränkung auf eine einzige Freitagsmoschee pro Stadt weg. Seitdem besitzen viele größere Städte mehrere Freitagsmoscheen (Halm 2011, 66f.)

1.3 Das Minarett

Der Begriff »Minarett« stammt von dem arabischen Wort *manara*, was so viel wie der »Platz, wo Feuer oder Licht ist« (Hattstein/Delius 2007, 610) bedeutet. Ursprünglich war das Minarett nicht Teil einer Moschee. Dieses Element kam erst Jahrhunderte später als fester Bestandteil dazu (Frishman 2007, 40). Noch heute erkennen einige muslimische Strömungen das Minarett nicht als Teil einer Moschee an. Der erste Muezzin zuzeiten Mohammeds war laut den muslimischen Quellen Bilal (Bloom 2002, 29; Halm 2011, 65). Er und seine Nachfolger riefen normalerweise den *adhan*, den Gebetsruf, nicht von einem Turm aus, sondern von einer anderen erhöhten Stelle. Der Muezzin sollte jedoch nach Ali ibn Abi Talib – Mohammeds Cousin, Schwiegersohn und vierter Kalif – nicht von einem höheren Platz als dem Dach der Moschee rufen, damit er nicht in die Wohnhäuser der Umgebung schauen konnte (Bloom 2002, 29f.).

Forscher und Forscherinnen versuchen, das Minarett bis in vorislamische Kulturen Eurasiens zurückzuverfolgen.¹⁶ Die ersten Minarette wurden etwa zur gleichen Zeit an verschiedenen Orten gebaut. Die erste Moschee mit Minarett war die Große Moschee von Damaskus. Bereits vor dem Bau der Moschee im achten Jahrhundert waren die Strukturen der Moschee, die von einem römischen Jupitertempel stammten, vorhanden. Im frühen achten Jahrhundert entstand das erste Minarett, das als solches geplant war: Im Zuge von Umbauarbeiten erweiterten vier Minarette die Moschee von Medina. Historiker und Historikerinnen können keine Aussagen über den Zweck der Türme machen. Auch in Mekka gaben die Kalifen der Umaiyyaden, im heutigen Syrien und Palästina, den Bau von hohen schmalen Türmen in Auftrag. Diese Türme dekorieren die Ecken der Großen Moschee. Vermutlich waren die Türme nicht für den *adhan* konzipiert, sondern sollten die besondere Heiligkeit der Orte Mekka und Medina markieren. Bekannt ist, dass andere Moscheen Vorrichtungen kannten, welche dem Muezzin dienten. Dabei handelte es sich jedoch nicht um Türme, sondern um eine Konstruktion auf dem Dach der Moschee, welche allerdings nicht höher als das Dach der Moschee war (Bloom 2002, 30-32).

Zu einem festen Bestandteil einer Moschee gehört das Minarett seit dem zwölften Jahrhundert (Grabar 2007c, 243). Die Beweggründe sind in den historischen Quellen nicht genau eruierbar. Eine Vermutung ist, dass ein Minarett die wachsende Bedeutung der Moschee als religiöse Institution sowie als Zentrum der islamischen Gelehrten, die sich zu dieser Zeit organisierten, symbolisiert (Bloom 2002, 33).

Während der folgenden Jahrhunderte entwickelten sich in den Regionen die verschiedensten Minarettformen und -stile. Heute gehört das Minarett zu einem der bekanntesten Attribute einer Moschee (Bloom 2002, 32f.). Neben den verschiedenen Arten von Moscheen entfalteten sich durch die Ausbreitung des islamischen Glaubens auch verschiedene Minarettstile.

Die Geschichte der Moschee ist somit so alt wie der islamische Glaube, und die Gestaltung des Gebäudes wurde mit der Zeit an die verschiedenen Rahmenbedingungen und Verhältnisse angepasst. Durch die Zunahme der muslimischen Bevölkerung in Europa sind vermehrt Moscheen entstanden. Inwiefern die Bedeutung und Funktion der Moschee sich dabei wandeln bzw. gewandelt haben, wird im nächsten Kapitel beleuchtet.

¹⁶ Beispielsweise dachte A. J. Butler, dass Minarette in Zusammenhang mit dem Pharos (lighthouse) in Alexandria stehen. James Fergusson sah einen Einfluss zu buddhistischen oder jainistischen Türmen oder Säulen. Andere nahmen einen Bezug zum Turm zu Babel wahr (Bloom 2002, 30f.).

2. Bedeutung und Funktion der Moschee in Westeuropa

Wie in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben, gründeten muslimische Religionsgemeinschaften seit dem Zweiten Weltkrieg vermehrt Gebetsräume in Westeuropa.¹⁷ Die unterschiedlichen und mit der Zeit sich verändernden Bedeutungen der Moschee sind Gegenstand des nun folgenden Kapitels. Die Etablierung der Moscheen in Europa erfolgte, wie bereits in Kapitel II. 2.3 behandelt, in verschiedenen Phasen. Während die Etablierung der Moscheen diese Phasen durchschreitet, vollzieht sich auch ein Wandel in der Funktion und der Bedeutung der Moscheen für Muslime.

2.1 Gebete in einem Provisorium

Die Gebetsorte, welche die Muslime in einer ersten Phase nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa einrichteten, waren zumeist provisorisch. Es handelte sich größtenteils um Wohnungen oder auch Räumlichkeiten in Industriezonen. Damals genühten diese Räume dem Zweck, die religiösen Bedürfnisse der vorwiegend männlichen Gastarbeiter zu befriedigen. Die Muslime nutzten diese Bauten und Räume vor allem für das gemeinsame Gebet. Die Einrichtung von provisorischen Gebetsräumen ist darauf zurückzuführen, dass die Muslime dachten, dass sie nur temporär in ihrem jeweiligen Residenzland bleiben würden. Ihre Absicht war es, während ihres Aufenthalts sparsam zu leben und wenig zu investieren, um möglichst viel Geld ins Herkunftsland zurückbringen zu können (Ceylan 2006, 129f.).

Die Bedeutung dieser provisorischen Gebetsräume war und ist sehr unterschiedlich. Im Migrationskontext symbolisiert eine Moschee in vielfacher Hinsicht eine Art »Heimat«. Die Moschee ist der Ort, an dem Muslime unter Gleichgesinnten und nicht in der Minderheit sind (Beinhauer-Köhler 2009, 83).

17 Die Forschung zu Moscheen in Europa hat einen sehr großen Umfang erreicht. Dabei sind einige Spezialisierungen, einerseits thematische und andererseits geographische, zu erkennen. Ein Meilenstein der Forschung bzgl. religiöser Räume in Europa und in Amerika ist der Sammelband von Barbara Metcalf (1996): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Zu Forschungen zu Moscheen in bestimmten Ländern siehe beispielsweise für Deutschland den Sammelband von Bärbel Beinhauer-Köhler, Claus Leggewie et al. (2009) oder auch Marcel Maussen für die Niederlande und Frankreich (2009). Vergleiche auch Kapitel I., Fußnote 27 zu Forschungen über Konflikte um Moscheen.

2.2 Bedeutungswandel¹⁸ – die Moschee als Zentrum

Laut Maussen (2005, 8) wandelten sich mit der Zeit die Funktionen und Bedeutungen von Moscheen in Westeuropa. Es haben sich klare Unterscheidungsmerkmale zu den Moscheen in der islamischen Welt herausgebildet. In der islamischen Welt ist die Moschee vorwiegend ein Ort des Gebets, da es für andere Aktivitäten andere Räume gibt. Im Westen dienen die Moscheen jedoch auch als Tee- und Kaffeestube oder als Schule. Auch Ceylan (2013a, 73) betont, dass Moscheen in westlichen Ländern mehr Funktionen als die Moscheen in islamisch geprägten Ländern übernahmen. Sie würden sich zu »soziokulturellen Zentren« und zu »multifunktionalen Einrichtungen« entwickeln. Sabine Kraft (2002, 265f.) dagegen hebt hervor, dass eine Moschee auch im Herkunftsland vielfältige Funktionen innehatte. Jedoch würde ein Wandel stattfinden, da im vorangegangenen Provisorium der Raum vorwiegend für das Gebet reserviert war.

Der Bedeutungswandel setzte in der zweiten Phase, der »Intensivierung der Beziehungen zum Herkunftsland« nach Baumann, ein (vgl. Kap. II. 2.2). Während anfangs primär die religiöse Erziehung der Kinder im Vordergrund stand, kamen allmählich allgemeine Weiterbildungsangebote wie Nachhilfe-, Computer- oder Sprachkurse dazu. Mit diesem Ausbau ihrer Aktivitäten versuchen die Religionsgemeinschaften Ceylan (2006, 155) zufolge, »ihre Benachteiligungen im Bildungssystem aufzufangen.«

Auf diese Weise haben sich die Funktionen und die Bedeutungen der Moschee verändert. Außer als Gebets-, Sozialisations- und Versammlungsort fungieren Moscheen als Zentrum für Netzwerke der Migrantenorganisationen und -gemeinschaften. Laut Maussen (2005, 8) sind die Moscheen wichtige Anlaufstellen für soziale und politische Aktivitäten. So dienen sie als Vermittler zwischen der Religionsgemeinschaft und anderen Institutionen, und ihre Vertreter setzen sich gleichzeitig für die Interessen der Muslime ein. Dadurch sind die Moscheen ein wichtiger Faktor für die islamische Identität auf der lokalen Ebene. Zudem ist die Moschee laut Rémy Leveau (1990, 114) auch ein »symbol of the durable presence of the group«.

In der Forschung rückte etwa ab den 1990-er Jahren die gesellschaftliche Rolle der muslimischen Organisationen und der Moschee-Komitees vermehrt ins Zentrum, was sich auch im akademischen Vokabular spiegelt (Maussen 2005, 8), so beispielsweise in der Bezeichnung der Moscheen als »Brückenort« (Schmitt 2003, 31).

18 Verschiedene Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen haben sich mit dem Funktionswandel der Moschee beschäftigt, so auch Marcel Maussen (2005), Rauf Ceylan (2006), Ali Wardak (2002) und Katherine Brown (2008). Die aufgeführten Publikationen sind inhaltlich in das folgende Kapitel mit eingeflossen.

An verschiedenen Aspekten, so etwa an den unterschiedlichen Generationen wie auch an den Aufgaben des Imams, lässt sich der Wandel der Moschee von einem provisorischen Gebetsraum zu einem multifunktionalen Zentrum aufzeigen.

Generationen

Eine wichtige Änderung, die auf eine Bedeutungsverschiebung der Rolle von Moscheen hinweist, ist der Generationenwechsel im Residenzland. Laut Ceylan (2013a, 73f.) forciert vorwiegend die jüngere Generation den Wandel der Moschee zu einem multifunktionalen Zentrum. Die Vertreter dieser Generation sind in der Regel im Residenzland aufgewachsen und sozialisiert worden. Die Erfahrungen, die sie mit der Residenzgesellschaft gemacht haben, bringen sie ein in die Moschee-Gemeinschaft, wodurch es zu Erneuerungsbemühungen kommt. Die jüngere Generation fordert vielfältigere Dienstleistungen und stellt höhere Anforderungen an ihre Moschee, als an eine Moschee in der ›islamischen Welt‹ gerichtet werden (Ceylan 2013b, 70). Die Emanzipation der zweiten und dritten Generation führt laut Maussen (2005, 11) zu verschiedenen Konflikten und Aushandlungen zwischen den Generationen, was Neuaushandlungen bzgl. der Geschlechterrollen, der Heirat, der Rolle des Imams oder des Kopftuches mit sich bringt. Laut Maussen (2005, 11) gingen mit diesen Entwicklungen auch Spannungen innerhalb der muslimischen Organisationen und Moschee-Verbände einher. Die Generation der Eltern versuchte, Zentren zu gründen, um der jüngeren Generation die Werte und Normen des Islam wie auch diejenigen der Herkunftsländer mitzugeben, was die im Residenzland aufgewachsenen und sozialisierten Muslime der jüngeren Generation mehrheitlich nicht unterstützt.

Imam

Im Allgemeinen verstehen Muslime unter der Bezeichnung ›Imam‹ ein Vorbild, eine Führungsfunktion bzw. geistige Leitung. Der Imam ist kein geschützter Titel; jeder mit einer »religiösen Mindestkompetenz« kann diese Funktion ausführen. Die Rolle des Imams hat sich historisch entwickelt, wobei die Muslime im Propheten Mohammed den ersten Imam sehen. In den Jahrhunderten nach Mohammed standardisierte sich die Rolle des Imams und so entstand ein Grundkonsens bzgl. der Funktion der Imame innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Von einem Imam erwarten Muslime im Allgemeinen die Leitung der fünfmal täglich stattfindenden Gebete, der Freitagspredigt, der Wochenendkurse sowie die Betreuung der Gemeinschaft, was beispielsweise eine Trauung mit einschließt (Ceylan 2013a, 75f.). Imame üben einen großen Einfluss auf die Religionsgemeinschaft aus. Sie besitzen nicht nur die Autorität in theologischen Fragen, sondern stellen zudem »wichtige gesellschaftliche sowie politische Multiplikatoren dar« (Ceylan 2010, 17).

In der Aufbauphase der Moschee-Gemeinschaften, also ungefähr in den 1970-er und 1980-er Jahren, fungierte oft ein Mitglied der Gemeinschaft als Imam (Maussen 2005, 16), so beispielsweise in Deutschland (Spuler-Stegemann 1998, 160). Die Moschee-Gemeinschaft bezeichnete diese Imame teilweise als ›freiwillige Imame‹ (Maussen 2005, 16). Sie waren, ebenso wie die Gebetsräume, eine provisorische Lösung, da meist keine qualifizierten Imame vor Ort waren. Die Rolle des Vorbeters hat die Gemeinschaft meistens jemandem übertragen, der sich in religiösen Angelegenheiten ein wenig besser auskannte (Ceylan 2006, 131).

Später stellten die Moschee-Gemeinschaften professionelle Imame ein. Diese Personen haben mehrheitlich eine islamische Universität in einem islamischen Land besucht. Laut Maussen (2005, 16) wurde in den 1990-er Jahren die Ankunft der sogenannten ›Import-Imame‹ »as one of the causes of – what seemed to be – the popularity of conservative and traditional ideas amongst Muslims in Western Europe« angesehen. Die meisten Imame waren mit der Kultur und Gesellschaft nicht vertraut, und sie waren der Landessprache unkundig. So konnten sie den Problemen und Fragen der jüngeren Generation nicht gerecht werden (Maussen 2005, 16).

Laut Ceylan (2013a, 76) erweitert sich im Migrationskontext die Funktion des Imams. Die Bedürfnisse, mit denen sich die Religionsgemeinschaft an den Imam wendet, haben sich im Migrationskontext verändert. In einer ersten Phase ging es um die Übermittlung von Werten und Normen aus dem Herkunftsland. Dies hat sich vorwiegend in der Erziehung der Kinder bemerkbar gemacht. Die jüngere Generation hat jedoch zusätzliche Erwartungen, die sich durch die Sozialisation im Residenzland sowie die religiöse Erziehung ergeben. Somit erweitern sich die Aufgaben des Imams in die Bereiche der Sozialarbeit und -pädagogik. Durch die Einführung des islamischen Religionsunterrichts durch islamische Lehrer gibt es darüber hinaus jedoch auch Tendenzen, die dem Imam seine »Monopol-Stellung« bzgl. religiöser Fragen streitig machen könnten (Ceylan 2013a, 76f.).

2.3 Moschee-Neubau

In Europa vollzog und vollzieht sich laut den oben beschriebenen Vorgängen ein signifikanter Wandel hinsichtlich der Bedeutung und Funktion von Moscheen. In Bezug auf die Errichtung eines Moschee-Neubaus stellt sich mithin die Frage nach dessen Bedeutung. Kann ein Neubau die Bedeutungsverschiebung beschleunigen, oder verhält es sich im Zuge eines solchen Wandels wie bei einem umgebauten Gebäude?

Für Deutschland hält Andreas Kapphan (2004, 246) fest, dass aufgrund der Erweiterung der Tätigkeiten die vorhandenen Räumlichkeiten nicht mehr ausreichen würden und die Religionsgemeinschaften dank steigender Mitgliederzahlen mehr Geld zur Verfügung hätten. So entwickle sich der Wunsch, den typischen

deutschen Gebetsraum im Hinterhof zu verlassen und eine »repräsentative Moschee« zu bauen. Minarette und »repräsentative Gebäude«, wie die muslimische Bevölkerung sie aus den Herkunftsländern kennt, würden bisher fehlen. Außerdem seien Hinterhofmoscheen oftmals durch Baurestriktionen nicht ausbaubar. Diese Hinterhofmoscheen würden ein Provisorium darstellen, einen »Makel, den »die meisten Vereine überwinden wollen« (Kapphan 2004, 246). Auch Ceylan (2006, 175) betont diesen Wandel und den Wunsch nach »repräsentative[n] Einrichtungen«.

Der Neubau einer Moschee wird einerseits als Zeichen der Bleibeorientierung der Muslime interpretiert (Schlif 2004, 163). Die provisorischen Gebetsräume würden vermehrt Neubauten weichen, »die den Willen zum Bleiben sozusagen baulich manifestieren« (Kraft 2002, 260). Andererseits wird vorausgesagt, dass die Moscheen in ein paar Jahren verlassen sein würden. Dieser Aussage liegt die Annahme zugrunde, dass Moscheen Orte darstellen, die vorwiegend die erste Generation besucht und im Besonderen für diejenigen wichtig sind, »who tried to maintain and develop somewhat ›archaic‹ Islamic traditions« (Maussen 2005, 12). Deshalb würden die nachfolgenden Generationen die Moschee nicht mehr aufsuchen. Demgegenüber wird argumentiert, dass von einem Moschee-Neubau vor allem die nachfolgenden Generationen profitieren würden (Ceylan 2006, 175). Die Moschee als Neubau ist im Gegensatz zum Moschee-Umbau nachhaltig. Die Etablierung eines Neubaus könnte laut Maussen als »illustrations of the emancipation of Muslims in Europe« (Maussen 2005, 12) betrachtet werden. Zudem könnten Neubauten für Muslime und Nichtmuslime als »illustrations of the claims of minority communities to participate in the social and physical spaces of urban Europe« gelten (Maussen 2005, 31).

2.4 Thesenbildung III: Wandel der Moschee

Im Prozess der Institutionalisierung der muslimischen Religionsgemeinschaften in Europa vollzog sich ein Bedeutungswandel der Moschee. Wie erörtert, entwickelte sich aus einem provisorischen Gebetsraum ein multifunktionales Zentrum. Die Moschee bietet nun nicht nur den arbeitenden Männern einen Ort für das Gebet, sondern zusätzlich der ganzen Familie einen Ort für soziale Treffen, Bildungsmöglichkeiten und andere Aktivitäten. Verbunden mit dem Bedeutungswandel der Moschee hat sich auch die Wahrnehmung der Moschee als Ort der Begegnung innerhalb der muslimischen Religionsgemeinschaften verändert. So nimmt die Moschee in der jüngeren Generation eine vielgestaltigere Rolle ein, was auch die Professionalisierung und die vielseitigen Aufgaben der Imame veranschaulicht. Inwieweit dies insbesondere auf Moschee-Neubauten zutrifft, wird in der vorliegenden Studie beleuchtet.

These III: Die Bedeutung von westlichen Moscheen hat sich mit der Zeit gewandelt, womit multifunktionale Zentren entstanden. Ein Moschee-Neubau entspricht konsequenterweise diesem Wandel.

Bei dieser These muss beachtet werden, inwiefern der Neubau die Konsequenzen dieses Wandels widerspiegelt, oder ob es sich gerade umgekehrt verhält: Ergibt sich ein Wandel der Bedeutung erst durch den Neubau?

3. Frauen in den Moscheen

Das folgende Kapitel umschreibt die Situation der muslimischen Frauen in den westlichen Moscheen.¹⁹ Laut Felice Dassetto ereignet sich ein Rollenwechsel der muslimischen Frauen in den Moscheen:

At any rate it seems clear that in Europe (as in many Muslim countries today) women will play more and more of an active role in organizations, in education and in the media (Dassetto 2004, 145).

Eine verstärkte Beteiligung der Frauen an öffentlichen Aufgaben sei spürbar; die Frauen treten mithin vermehrt in den öffentlichen Raum und sind sichtbarer. Eine Gefahr besteht jedoch in der Betrachtungsweise der ›muslimischen Frau‹ in der westlichen Welt. Oftmals herrscht die Ansicht, dass ›die muslimische Frau‹ ein ›Opfer‹ sei und eine ›passive Rolle‹ einnehme:

Auch wenn sich in Teilaspekten allmählich ein Wandel in der Perspektive und Wahrnehmung abzeichnet, immer (noch) herrscht das Bild der weitgehend isoliert lebenden, im öffentlichen Raum kaum sichtbaren und eingeschüchterten bzw. sich ausschließlich auf den privaten Raum sowie die Rolle der Hausfrau, Ehefrau, Mutter und/oder Schwiegertochter beschränkten muslimischen Frau (Gomani 2013, 184f.).

19 Die Debatte über Frauen im Islam und ihre Stellung kann die vorliegende Studie nicht abdecken. Einen guten Einblick in die soziologische Forschung über dieses Thema vermitteln einige Sammelbände, wie etwa der von Haideh Moghissi (2005). Die Islamwissenschaftlerin Irene Schneider (2011) hat eine Monographie mit dem Titel *Der Islam und die Frauen* publiziert, worin sie unterschiedliche Aspekte von islamischen Frauen in der Geschichte und der Gegenwart beschreibt. Zur Genderfrage im Islam existieren zudem ein Buchbeitrag von der Islamwissenschaftlerin und Muslimin Rifa'at Lenzin (2008) sowie ein Beitrag von Beyza Bilgin mit dem Titel »Die Stellung der Frau im Islam« (2013), welche eine gute Einführung bieten.

Der Kontext wird oft vernachlässigt, denn auch die muslimischen Frauen stehen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen sowie einer Erweiterung der Handlungschancen in sozialer, kultureller und politischer Hinsicht gegenüber. Zudem müssen auch sie mit Generationsbrüchen umgehen (Gomani 2013, 184). Nur wenige wissenschaftliche Studien betonen laut Corrina Gomani diesen Sachverhalt, der auf muslimische Frauen in muslimisch geprägten wie auch in westlichen Ländern zutrifft.

Die muslimischen Frauen entsprechen nicht einem klischeehaften Bild, sondern:

mit ihren eigenen Überzeugungen und Sichtweisen nehmen sie vermehrt an Diskursen teil, werden öffentlich sichtbar(er) und hörbar(er), drängen auf Anerkennung, Mitsprache und Teilhabe sowohl in muslimischen Milieus und Organisationen als auch in den sozialen Räumen ihres gesamtgesellschaftlichen Umfelds (Gomani 2013, 190f.).

Mit dieser Aussage suggeriert Gomani einen Wandel in der Rolle, die ›die muslimische Frau‹ bisher eingenommen hat, wobei die Strukturen der Machtverteilung verschoben werden und ein neues Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Gruppen sowie zwischen Generationen und Geschlechtern ausgehandelt wird. Dieser Wandel spiegelt sich auch in der Rolle der Frau in der Moschee wider.

3.1 Trennungsgründe und -möglichkeiten

Die muslimischen Religionsgemeinschaften folgen verschiedenen Auffassungen und Auslegungen über die Geschlechtertrennung im Islam. Laut Rachel Woodlock (2010b, 55-57) hatten Frauen zu Mohammeds Zeiten und auch unter seinem Nachfolger Abu Bakr vollen Zugang zur Moschee. Woodlock bezieht sich in ihren Studien (Woodlock 2010a; 2010b) unter anderem auf Nevin Reda (2004), die die Geschichte der Frauen in der Moschee anhand von Hadith-Quellen erforscht. Laut ihren Ausführungen soll sich die Trennung der Geschlechter innerhalb der Moschee vermutlich während der Zeit des zweiten Kalifen Umar²⁰ vollzogen und etabliert haben.

Akel Kahera datiert die Debatte um die Position der Frauen in der Moschee in die Neuzeit, auf das Jahr 1911. In diesem Jahr fand in Ägypten eine Konferenz statt, auf der die Muslimin Malak Hifni Nasif, die unter dem Pseudonym Bahithat al-Badiyyah schrieb, eine Beschwerde einreichte. Sie wehrte sich dagegen, dass es den Frauen verweigert wurde, öffentlich zu beten und die Moschee zu betreten.

20 'Umar b. al-Khattab al-'Adawi al-Qurashi (581-644) war der zweite Kalif und somit der zweite Nachfolger des Propheten Mohammeds (Blankinship 2004, 705).

Sie argumentierte mit einer Aussage des Propheten Mohammed, wobei er gesagt haben soll, dass den gläubigen Frauen der Eintritt in die Moschee nicht verwehrt werden dürfe (Kahera 2002, 118; 170).

Es existieren verschiedene Überlieferungen über den Moschee-Besuch der Frauen. Der Prophet Mohammed soll gesagt haben, dass die Frauen besser zu Hause beten sollen. Eine andere Überlieferung besagt, dass es den Frauen gestattet sei, die Moschee zu besuchen. Laut Yaşar (2013, 86) bevorzugen Muslime je nach religiöser Ausrichtung und sozialer Struktur die eine oder die andere Einstellung, welche sie dann auch als richtige Handlungsweise betrachten (Yaşar 2013, 86). Woodlock (2010b, 54f.) hat die Frage, inwiefern die Frauen Zugang zu den Moscheen erlangen, anhand unterschiedlicher *fatāwā*²¹ untersucht und kam auch zum Schluss, dass diesbezüglich keine Einigkeit bestehe.

Während einerseits eine absolute Trennung gefordert wird, da dies das Gesetz sei, wird andererseits die Geschlechtertrennung als ratsam angesehen, da so konzentrierter gebetet werden könne. Die Frau würde eine Ablenkung für die Männer darstellen (*fitna*²²), sodass sie sich, wenn die Frauen vor ihnen oder neben ihnen beten, nicht genügend konzentrieren könnten. Eine Trennung könne so »zur Schaffung einer konzentrierten Gebetsatmosphäre« verhelfen. Eine Geschlechtertrennung hat somit auch weitreichende Konsequenzen für die räumliche Gestaltung der Moscheen. Liegt der Frauengebetsaal in einer oberen Etage, müssen laut traditioneller Auslegung zwei Treppenaufgänge existieren. Daneben verlangt eine strenge Geschlechtertrennung zwei separate Eingänge (Kraft 2002, 46f.). Zudem beeinflussen die unterschiedlichen islamischen Pflichten von Frau und Mann das Moschee-Leben wesentlich, wobei die Männer die Moschee mindestens zum gemeinsamen Freitagsgebet aufsuchen sollen. Die Räumlichkeiten sind deswegen auf ihre Bedürfnisse ausgerichtet. Die Frauen haben diese Pflicht nicht und besuchen die Moschee seltener. Sie engagieren sich auch weniger in den Vereinskomitees der Moscheen (Yaşar 2013, 86).

Islamische Religionsgemeinschaften folgen unterschiedlichen Regelungen. Laut den Regelwerken²³ sollen Männer und Frauen im selben Raum beten, die Männer im vorderen und die Frauen im hinteren Teil des Gebetraumes, so wie dies vermutlich die gängige Praxis zur Zeit Mohammeds war. Allmählich ent-

21 *Fatwā* ist ein Gutachten, das ein islamischer Gelehrter als Antwort auf eine bestimmte Frage ausgestellt hat. Bei einer *fatwā* handelt es sich oftmals um ein Rechtsgutachten, sie kann aber auch theologische, philosophische Themen oder allgemeine Glaubensfragen beinhalten (Peterson 2004, 255).

22 *Fitna* bezeichnet eine Prüfung, die den Gläubigen testet, oder einen ›Streit zwischen Muslimen‹. *Fitna* kann aber auch auf große kriegerische Auseinandersetzungen in der islamischen Geschichte hinweisen, die zu Schiismen führten. Der Begriff taucht mehrmals im Koran und in den Hadith-Sammlungen auf (Campbell 2004, 259).

23 Beispielsweise ein Hadith von Sahih Muslim, 440a (<http://sunnah.com/muslim/4#> [24.03.2014]).

wickelte sich eine rigorosere Trennung der Geschlechter. Den Frauen sind neue Räumlichkeiten, oftmals ein Nebenraum oder eine eigene Etage, zugeordnet worden. Oft bekommen die Frauen laut der Islamwissenschaftlerin Yaşar (2013, 87) einen Raum zugeteilt, der sich im Dach- oder im Kellergeschoss befindet. Diese Raumzuteilung sei nicht nur in Deutschland und den USA, sondern auch in den Moscheen in der Türkei zu beobachten. Die Moschee-Gemeinschaften sollen sich bisher nicht darum bemüht haben, Männern und Frauen eine gleiche Gebetsatmosphäre zu bieten (Yaşar 2013, 87).

Dadurch, dass die muslimischen Religionsgemeinschaften unterschiedlichen Regelungen der Geschlechtertrennung in der Moschee folgen, ergeben sich verschiedene Trennungsmöglichkeiten. Woodlock (2010b, 54) spricht von drei möglichen Arten der Trennung: Erstens beschreibt der Begriff *segregation* eine räumliche Trennung zwischen den Gebetsräumen der Frauen und der Männer. Die Männer haben dabei Zugang zum Hauptgebetsraum, während sich der Raum der Frauen hinter einer Absperrung befindet. Die Absperrung behindert die Sicht auf den Imam und nimmt auch den männlichen Betenden die Sicht auf die Frauen. Die Absperrung kann laut Woodlock permanent, beispielsweise eine Wand oder auch ein Balkon, oder auch temporär, etwa ein Vorhang, sein.

Zweitens impliziert der Begriff *integration* die Inklusion der Frauen im Hauptgebetsaal. Frauen beten separat hinter den Männern, aber die Sicht auf den Imam ist dabei nicht verdeckt, und die Männer können die Frauen sehen (Woodlock 2010b, 54).

Drittens umschreibt *mixed prayers* das gemeinsame Gebet, wobei Frauen und Männer Schulter an Schulter nebeneinander beten. Es existiert folglich keine Trennung der Geschlechter (Woodlock 2010b, 54).

3.2 Die Frau in der Moschee

Rachel Woodlock hat den Zugang von Konvertitinnen in Melbourne zur Gebetspraxis untersucht und behandelt die Problematik des Moschee-Zugangs für die Frauen mittels geschlechtsspezifischer und kultureller Zuschreibungen. Von den von ihr interviewten Frauen fühlte sich der Großteil in den Moscheen nicht wohl. Es waren kulturelle Differenzen entstanden, da sich die Moscheen in Melbourne vorwiegend entlang ethnisch-kultureller Linien gründeten. Die geschlechtsspezifische Situation ist auch daraufhin zurückzuführen, dass die Konvertitinnen einen australischen Hintergrund haben und anders sozialisiert wurden als die muslimischen Frauen mit nichtaustralischen Wurzeln. Der Besuch der Moschee sei jedoch für die Konvertitinnen von großer Bedeutung und besitze wichtige Funktionen. Woodlock (2010b, 59) beschreibt dies – dass der Moschee-Zugang für westliche Konvertitinnen im Großen und Ganzen wichtig sei – wie folgt:

Re-asserting women's full and integrated access to the mosque [...] is an important need for Muslim women, particularly those living as minorities in English-speaking and European countries where Muslim community infrastructure is still being built and there are precious few avenues for Muslims to learn their religion, nurture their faith, network with other Muslims and develop community well-being.

Auch wenn sich die muslimischen Frauen unwohl fühlten, so ergäben sich in der Moschee doch wichtige Beziehungen und zudem sei die Moschee der Ort, an dem sie etwas über ihren (neuen) Glauben lernen können.

Dadurch, dass die Moschee eine eher männerdominierte Sphäre ist, sind auch Frauen selten in den Moschee-Komitees vertreten. Sie agieren – beispielsweise in Deutschland – vorwiegend in den Frauenausschüssen der Moscheen, die sich spezifisch mit den Angelegenheiten von Frauen beschäftigen (Yaşar 2013, 86).

Eine mögliche Rolle, die eine Frau einnehmen kann, ist die Rolle der Vorbeterin. Ob eine Frau als Imam bzw. als Vorbeterin arbeiten darf, ist jedoch umstritten. Ob Frauen allein vor Frauen beten dürfen, beurteilen die verschiedenen Rechtsschulen²⁴ unterschiedlich. Bei den Hanbaliten und Schafaiten dürfen Frauen anderen Frauen vorbeten. Bei den Hanafiten ist dies wiederum unerwünscht, und die Malikiten verbieten das Vorbeten einer Frau, auch wenn sie nur Frauen leitet. Andere zeitgenössische Auslegungen, die sich auf einen Gelehrtenkonsens berufen sollen, sehen in einer Imam-Tätigkeit einer Frau für Frauen keine Probleme. Vor einer gemischtgeschlechtlichen Gemeinschaft dürfen sie nach allgemeiner Lehrmeinung nicht vorbeten. Einige befinden eine Imam-Tätigkeit vor einer gemischtgeschlechtlichen Gemeinschaft jedoch als unbedenklich. Dabei berufen sie sich auf eine Überlieferung, in der Umm Waraqa²⁵ bereits zur Zeit des Propheten Mohammed vor Männern und Frauen das Gebet geleitet haben soll (Yaşar 2013, 85).

Ebenso wie die Trennung der Geschlechter innerhalb einer Moschee wird auch die Ablehnung einer Imam-Tätigkeit einer Frau mit der *fitna* begründet. Die Vorbetfunktion einer Frau könne zu Chaos und sogar zur Spaltung der Gemeinschaft führen (Yaşar 2013, 85).

24 Dadurch, dass islamische Rechtsgelehrte unterschiedliche Auffassungen hatten, entstanden verschiedene islamische Rechtsschulen. Dabei handelt es sich hauptsächlich um eine schiitische sowie vier sunnitische (malikitische, hanafitische, schafaitische und hanbalitische Rechtsschule) Rechtsschulen. Die bedeutendste und berühmteste islamische Rechtsschule ist die hanafitische, da sie im islamischen Kalifat der Abasiden (750-1258) und im Osmanischen Reich von 1615 bis 1924 vorherrschte und »zur offiziellen Rechtsschule der gesamten islamischen Welt erklärt« (Bammarny 2011, 12) wurde. Eine kurze Einführung in die islamischen Rechtsschulen bietet Bawar Bammarny (2011, 11-14) oder Christoph Zehetgruber (2010, 54-57).

25 Der Prophet Mohammed soll Umm Waraqa unterwiesen haben, das Gebet zu leiten. Somit konnte sie in ihrem Haushalt, der aus Frauen und Männern bestand, vorbeten (Yaşar 2013, 85).

Wie in Kapitel III. 2.2 beschrieben, haben sich Moscheen zu multifunktionalen Zentren entwickelt, die für die Formierung der islamischen Identität von zentraler Bedeutung sind. Der Wandel der Rolle der Moschee spiegelt sich gleichermaßen auch im Wandel der Rolle der Frau innerhalb der Moschee wider. Wie die jüngere Generation sich teilweise von der älteren Generation loslöst, emanzipiert sich laut Ceylan (2013a, 74) auch »die muslimische Frau«. Sie definiert sich neu und besitzt ein neues Selbstbewusstsein.

3.3 Thesenbildung IV: Entwicklungsmöglichkeiten

Während in der Anfangszeit die europäischen Moscheen vorwiegend den männlichen Religionsangehörigen vorenthalten waren, erhalten die muslimischen Frauen mit der Zeit verstärkt Zugang zu den Moscheen. Westliche Moschee-Neubauten verfügen oftmals über eine Frauenempore oder über Räumlichkeiten eigens für Frauen. Anhand dieser Entwicklung lässt sich folgende These formulieren:

These IV: Die Frauen erhalten in den Moschee-Neubauten mehr Raum und Entwicklungsmöglichkeiten.

4. »Sichtbarkeit« und »Erkennbarkeit« der Moschee

Mit einem Moschee-Neubau ergeben sich vielfältige Möglichkeiten, wie die Religionsgemeinschaften, Moschee-Vereine und Architekten mit der sogenannten »Sichtbarkeit« einer Moschee²⁶ umgehen können. Laut Ceylan (2006, 175) war anfangs die symbolische Dimension in Deutschland von geringer Bedeutung. Die Immigrierenden wollten nicht auffallen, auch keine großen Ansprüche stellen und gaben sich mit den provisorischen Gebetsräumen zufrieden. Mit der Zeit änderte sich die Situation, sodass »die Muslime [...] ihre Präsenz auch anhand baulicher Merkmale demonstrieren« (Ceylan 2006, 175) wollten. Ceylan zufolge spiegelt dieser Wunsch auch gesellschaftliche Prozesse wider. Die Sichtbarkeit der muslimischen Religionsgemeinschaften sei ein »Ausdruck einer inneren, gewandelten Einstellung zur Einwanderungsgesellschaft« (Ceylan 2006, 175). Mit dem Bau einer Moschee wollen sie »signalisieren, dass sie sich als ein fester Bestandteil der Gesellschaft verstehen« (Ceylan 2006, 175f.). Der Wandel, der auch in den Phasenmodellen (Kap. II. 2) und in der Bedeutungsverschiebung (Kap. III. 2) erkenn-

26 Zur Sichtbarkeit und Bedeutung der Moschee-Architektur in Westeuropa existieren viele verschiedene Publikationen, wie beispielsweise Christian Welzbachers *Euroislam-Architektur* (2008). Daneben haben Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auch die oftmals aufkommenden Konflikte bzgl. Sichtbarkeit behandelt. Siehe Kapitel I., Fußnote 27.

bar ist, sei somit auch in der Sichtbarkeit der muslimischen Bauten zu sehen, wie die Weiterentwicklung von Provisorien zu Neubauten zeigt. Die Bedeutung der Sichtbarkeit war bereits bei Peach und Gale (Kap. II. 2.3) in den Phasen 3 und 4 ablesbar. Unbeachtet blieb bisher, welche Bedeutung die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der Moschee für Muslime hat.

Die Begriffe ›Sichtbarkeit‹ und ›Erkennbarkeit‹ beinhalten dabei nicht dasselbe, was bisher wenig beachtet wurde. So kann eine Moschee sichtbar, jedoch nicht als Moschee erkennbar sein. Die ›Erkennbarkeit‹ setzt mithin eine Vorstellung vom Äußeren einer Moschee voraus, wobei wiederum unterschiedliche Vorstellungen bei den Religionsgemeinschaften und den Planungsbehörden bestehen können.

4.1 Sichtbarkeit einer Moschee

Die vorliegende Studie legt den Fokus unter anderem auf die Wahrnehmung und die Bedeutung der ›Sichtbarkeit‹ von Moscheen für Muslime. Dabei besteht laut Jordi Moreras (2003, 57) ein Unterschied zwischen »sozialer Sichtbarkeit« und der »Sichtbarmachung«:

Die soziale Sichtbarkeit ist Ergebnis eines Eingliederungsprozesses von Gruppierungen in das Alltagsleben einer Gesellschaft. Sie ist das grundlegende Merkmal einer öffentlichen Präsenz, die sich aus einem bestimmten sozialen Umfeld heraushebt. Dies ist nicht unbedingt angestrebtes Ziel der Gruppe, sondern wird von außen gesteuert, dadurch, dass ihr bestimmte Praktiken, Verhaltensweisen oder Kleidungsgewohnheiten zugeordnet werden (Moreras 2003, 57).

Demgegenüber ist die »Sichtbarmachung« eine Strategie der Identitätsfindung. Dieselben Attribute, die die Gesellschaft der Gruppe zuordnet, setzt die Religionsgemeinschaft bewusst ein, um als solche sichtbar zu werden. Dem Artikel von Moreras (2003, 57) zufolge wenden vorwiegend »islamische Vereinigungen« diese Strategie an, wobei die »muslimischen Basisgemeinden« wenig damit zu tun haben sollen.

Im Gegensatz zur Sichtbarmachung als Strategie impliziert die ›Sichtbarkeit‹ den Sachverhalt, was das Gebäude ist oder sein soll. Dabei können verschiedene Komponenten zur Sichtbarkeit einer Moschee beitragen. Am bedeutendsten ist dabei eine »entsprechende Architektur« (Schlief 2004, 147). Auch die Lage kann eine Moschee ›sichtbar‹ machen, sofern nach Schlief (2004, 148) noch weitere Komponenten hinzukommen, wie etwa Hinweisschilder oder auch eine Ansammlung von Menschen zu bestimmten Zeiten. Ein weiteres Indiz wäre das Wissen der Allgemeinheit um den Standort der Moschee. So kann die Sichtbarkeit eines Moschee-Gebäudes nicht nur durch eine entsprechende Architektur erreicht werden:

Wenn man um seine Existenz weiß und es im gesellschaftlichen Leben eine Rolle spielt, kann es [das Gebäude] auch ohne eine repräsentative Architektur in der Stadtgesellschaft präsent sein (Schlif 2004, 148).

Da sich viele Moscheen in sogenannten Hinterhöfen befinden, sind sie für die Allgemeinheit nicht unbedingt sichtbar. Es kann vorkommen, dass eine Bewohnerin eines Stadtteils gar nicht weiß, dass eine Moschee in unmittelbarer Nähe angesiedelt ist. Laut Ceylan (2006, 174f.) »führen diese ungünstigen Standorte den gesellschaftlichen Status der Muslime vor Augen, dass sie nur am Rande der Gesellschaft positioniert sind.« Jedoch wünschen sich, wie die Empirie zeigen wird, nicht alle Muslime einen zentralen, gut sichtbaren Moschee-Bau.

4.2 ›Sichtbarkeit‹ und ›Erkennbarkeit‹ durch eine entsprechende Architektur

Wie in Kapitel III. 1 erwähnt, braucht eine Moschee nicht zwangsläufig eine Kuppel oder ein Minarett aufzuweisen, um als Moschee zu gelten. Zudem existieren neben der Kuppelmoschee auch andere architektonische Ausgestaltungen, wie die Hofmoschee oder die Iwan-Moschee (vgl. Kap. III. 1.2). Trotzdem haben viele Menschen laut Alen Jasarevic (2009, 102), dem Architekten des Islamischen Forums in Penzberg, die Vorstellung, dass eine Moschee immer auch über eine Kuppel und ein Minarett verfügen müsse. Eine solche Moschee sehen sie als typisch für islamische Versammlungsstätten an, wobei »Mitteleuropäer und Mitteleuropäerinnen«²⁷ sowie Muslime in Deutschland dies unterstützen. Schlif (2004, 145) geht in ihrem Beitrag über Moscheen in Deutschland davon aus, dass Muslime Präsenz zeigen können, indem ihre Moscheen beispielsweise eine »entsprechende Architektur« aufwiesen, sodass sie »durch ihre gesamte Gestalt oder einzelne Attribute für die Allgemeinheit als Moschee erkennbar« (Schlif 2004, 147f.) würden. Dabei seien die prägendsten Attribute das Minarett und die Kuppel. Sie betont jedoch, dass die Attribute je nach Land oder Region stark variieren können.

Die architektonische Ausgestaltung einer Moschee hat in Europa teilweise zu öffentlichen Diskursen geführt. Laut Thomas Schmitt (2003, 43) und Sonja Pisarik (2009, 56) wünschen und erwarten viele Muslime einen Moschee-Bau, mit dem sie

27 In Europa ist die Vorstellung einer Moschee mit Kuppel und Minarett seit Generationen präsent. Diesen Gebäudetyp haben Reisende als eine romantisierte Vorstellung des Orients nach Europa importiert. Erste moscheeartige Gebäude entstanden durch eine wechselseitige kulturelle Durchmischung. Karl Theodor Kurfürst von der Pfalz errichtete um 1780 ein moscheeartiges Gebäude in seiner Sommerresidenz Schwetzingen. Das Gebäude hatte einen vorwiegend ästhetischen und nichtreligiösen Zweck. In Dresden entstand 1908/09 eine Tabakfabrik, die wie eine Moschee aussieht. Als Schornstein diente dabei das ›Minarett‹ (Beinhauer-Köhler 2009, 10-20).

vertraut sind und den sie aus dem Herkunftsland kennen.²⁸ So orientieren sich die meisten in Deutschland entstehenden Neubauten an der osmanischen Kuppelmoschee (Rashid 2009, 22). Bärbel Beinhauer-Köhler erwähnt beispielsweise die Freude der Muslime in Duisburg, als die Gestalt der Moschee feststand, und zwar als ein »echtes« Gebetshaus – mit Kuppel und Minarett als Zeichen der alten Heimat« (Beinhauer-Köhler 2009, 90). Dabei wird eine moderne Bauweise teilweise von den Bauherren »als Ausweis von Offenheit, Fortschrittlichkeit und Integrationswillen ihrer Gemeinschaft« (Baumann/Tunger-Zanetti 2011b, 171) betrachtet. Was unter »moderner Bauweise« verstanden wird, ist sehr vielseitig. Baumann und Tunger-Zanetti verwenden »modern« im umgangssprachlichen Sinn, und der Begriff steht in ihrem Artikel »für eine Orientierung an Prinzipien, die sich seit dem frühen 20. Jahrhundert auf breiter Front durchsetzten.« Die Autorin der vorliegenden Studie folgt dieser Definition.

Abdul-Ahmad Rashid (2009, 22) betont, dass in Deutschland mittlerweile auch »neue Entwürfe«, welche »neue Formen« aufnehmen, realisiert würden, wie das Beispiel des Islamischen Zentrums Penzberg zeigt.²⁹ Dieses Zentrum stellt laut Welzbacher eine »erfolgreiche« Zusammenführung der »Moderne« mit dem »Islam« dar. Die Moschee ist bis »auf das verkürzte Minarett, das sich auch farblich von der rauen, beigen Sandsteinfassade absetzt, [...] nicht weiter augenfällig als religiöses Bauwerk gekennzeichnet« (Welzbacher 2008, 85). In Penzberg ist der Gebetsruf nicht im öffentlichen Raum hörbar, jedoch ist er in Form von aus dem Minarett ausgeschnitten arabischen Schriftzeichen, das aus Stahlplatten besteht, lesbar. Seit der Eröffnung der Moschee wurde sie zu einer touristischen Attraktion und einem Wahrzeichen der Stadt Penzberg (Jasarevic 2009, 107). Laut Welzbacher (2008, 84) ist sie der »Prototyp einer neuen, zeitgemäßen Euroislam-Architektur«, schließlich entsteht in Europa dem Autor zufolge ein »eigenständiger, zeitgemäß-europäischer Moscheebau« (Welzbacher 2008, 19). Davon ist auch der Architekt des Islamischen Zentrums Penzberg überzeugt, wobei dieser Prozess noch einen langen Weg vor sich hat.

Wir sind der festen Überzeugung, dass sich ein mitteleuropäischer Moscheetyp entwickeln wird, mit dem sich die muslimischen Einwanderer, vor allem der dritten und vierten Generation, wie auch die nichtmuslimischen Bürger leichter identifizieren können als mit Übernahmen von traditionellen Moscheetypen aus der islamischen Welt. Neben der Kirche und dem Rathaus wird sich die Moschee wie

28 Die Kunsthistorikerin Sonja Pisarik bezeichnet diese Bauweise als »Heimweh-Architektur« (2009). Siehe weiter unten.

29 Neben diesem Beispiel nennt Rashid (2009, 22) zwei Moscheen in Frankfurt, die der Architekt Shakil Ahmed geplant hat.

auch die Synagoge als selbstverständlicher Bestandteil unserer Städte etablieren (Jasarevic 2009, 102).

Dagegen meint Schmitt (2003, 43), es bleibe abzuwarten, ob sich eine moderne zeitgenössische »islamische Architektur« in Europa weitgehend an traditionellen Architekturformen orientieren und sie somit Baustile, die bisher nicht in Europa vertreten waren, importieren wird, oder ob die Religionsgemeinschaften und die Architekten sich verstärkt neuen Formen zuwenden werden. Es ist jedoch nicht davon auszugehen, dass Moscheen mit einer modernen Architektur eine größere Akzeptanz in der Bevölkerung genießen werden. Aber auch ein Teil der nichtmuslimischen Bevölkerung wünscht sich, wenn überhaupt eine Moschee, dann eine »orientalisch, exotisch wirkende Moschee« (Pisarik 2009, 57).

Bauträgerschaft und Architekten spielen zentrale Rollen im Prozess der Ausgestaltung einer Moschee. Greifen die Religionsgemeinschaften bei der Wahl des Architekten auf jemanden zurück, der bekannt für seine osmanischen Bauten ist, forcieren sie somit eine »traditionelle Bauweise« (Schmitt 2003, 43). Welzbacher (2008, 19) betont, dass neue selbstbewusste Architekten neue »moderne Moscheebauten« planen und sich dabei von traditionellen Formen distanzieren möchten. So übernehmen laut Jasarevic die Architekten eine wichtige Rolle bei der Entwicklung eines neuen »modernen« Moschee-Typs. Was jedoch auch mitberücksichtigt werden muss, ist die Bedeutung der Zeit, das heißt inwiefern sich die Ansichten und Bauweisen mit der Zeit verändern können. Die Religionswissenschaftlerin Beinhauer-Köhler (2009, 37) unterstreicht, dass sich die Moschee-Bauten wandeln könnten, indem eine neue Generation von Architekten mit muslimischem Hintergrund die deutsche und orientalische Bauweise kombiniert. Sie verweist somit auf einen Generationenwechsel, welcher einen Wandel herbeiführen oder verstärken kann.

Eric Roose sieht keinen evolutionären Prozess von traditionell zu modern bei den europäischen Moschee-Neubauten. Das Aussehen der Moschee sei von sehr vielen verschiedenen Variablen abhängig. Für Roose spielt dabei der Bauherr, der Patron, eine wichtige Rolle. Die Bauträgerschaft versuche, eine Version des Islam zu verwirklichen, die seinen Vorstellungen entspricht und die sich von anderen abgrenzt. Woher der Architekturstil stamme, stehe dabei nicht im Fokus, sondern

[b]y selecting specific building elements from the world's Islamic architectural history that in their contemporary associations carried a certain meaning to them, the patrons literally aimed to ›construct‹ the ultimate Islam (Roose 2009, 12).

Obwohl die Moschee auf den ersten Blick über eine moderne Gestalt verfügen kann, muss dies nicht einen Wandel zu einer modernen europäischen Architektur bedeuten.

4.3 Bedeutung der Sichtbarkeit

Die Bedeutung der ›Sichtbarkeit‹ und der ›Erkennbarkeit‹ ist nicht eindimensional zu beschreiben. Einerseits wird bei den verschiedenen Sichtweisen auf ein »repräsentatives Gebäude« meistens die Tatsache nicht berücksichtigt, dass für viele Gläubige die Bedeutung eines repräsentativen Baues nicht von großer Relevanz ist. Für sie ist es wichtig, ein schönes Gebäude zu haben, »auf das sie stolz sind« (Kraft 2002, 266). Es sind die Moschee- und Vereinsvorstände, die den »wichtigen Aspekt der Repräsentation [...] erkannt« haben (Kraft 2002, 266).

Andererseits kann ein traditioneller Bau mit Kuppel und Minarett, wie bereits erwähnt, Erinnerungen an ein Herkunftsland hervorrufen. Die Moschee verkörpert dabei die Sehnsucht nach »der alten Heimat« (Pisarik 2009, 56) und stellt zudem etwas Vertrautes dar. Jedoch existiert nicht nur diese »Heimweh-Architektur« (Pisarik 2009), sondern es entstehen auch neue Architekturformen.

Die Sichtbarkeit einer Moschee ist stark mit einem Neubau verbunden. So sind sich die Religionsgemeinschaften bewusst, dass eine Hinterhofmoschee, die im Verborgenen liegt, Nachteile hat. Viele streben einen »repräsentativen Bau« an, wobei »es nicht nur um Ästhetik, sondern auch um die sichtbare Präsenz einer religiösen Gemeinschaft als Teil der städtischen Gesellschaft« (Ceylan 2006, 174f.) geht. Baumann und Tunger-Zanetti (2011a, 409) sprechen von der Aussendung zweier Botschaften: auf der einen Seite an die eigene Gemeinschaft und auf der anderen Seite an die Residenzgesellschaft. Den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft gegenüber soll es Erinnerungen an die zurückgelassene Heimat wecken und zugleich eine neue Heimat bieten, der Umwelt soll es als Wegweiser und Visitenkarte dienen (Baumann/Tunger-Zanetti 2011a, 409).

Auch bei Schlif besteht der repräsentative Charakter einer Moschee darin, »dass das Gebäude stellvertretend für etwas steht« (Schlif 2004, 148). Dabei kann das Gebäude »eine Person, eine Gruppe, eine Institution, eine Idee etc.« (Schlif 2004, 148) repräsentieren. Durch eine »bestimmte Architektursprache« und durch spezifische »Ausdrucksmittel«, beispielsweise Kuppel oder Minarett, steht die Moschee für diese Gruppe oder für diese bestimmte Idee. Die Allgemeinheit versteht diese Zeichen und kann das Gebäude somit mit verschiedenen Faktoren wie politischer Macht, ökonomischen Möglichkeiten oder religiösen Weltanschauungen identifizieren. Dabei unterliegen die Zeichen einem Interpretationsspielraum. Laut Schlif (2004, 148) bestehen in der öffentlichen Diskussion große Unterschiede, wie »[r]epäsentative Moscheearchitektur« interpretiert wird. Einerseits wird sie »als Zeichen der Integration (Ende eines Provisoriums), eines gestärkten Selbstbewusstseins [sowie] größerer Akzeptanz« angesehen. Andererseits kann ein Neubau aber »auch als Zeichen der Abschottung oder sogar Provokation« gelten (Schlif 2004, 148). Die »Repräsentation« kann laut Schlif jedoch auch dazu dienen, »einen gesellschaftlichen Status zu erreichen« (Schlif 2004,

149) und somit eine »Gleichberechtigung« gegenüber dem Christentum oder dem Judentum zu erwirken. Kraft erläutert, dass Moscheen in der »westlichen Diaspora« mit ihren Kuppeln und Minaretten auffielen. Dabei würden die Moscheen »ganz bewusst die Stärke des Islam [bezeugen] und zudem ihren ebenbürtigen Platz neben den christlichen und jüdischen Gotteshäusern« behaupten (Kraft 2002, 265).

Muslime sehen darin auch einen Wert für Nichtmuslime. Sie erhoffen sich, dass die nichtmuslimische Bevölkerung die Moschee sieht und die Möglichkeit wahrnimmt, die Gebetsstunden als Zuschauer oder Zuschauerin zu besuchen (Ceylan 2006, 174f.). So fördern laut Ceylan (2006, 178) repräsentative Bauten in Deutschland den Besuch von Nichtmuslimen.

4.4 Thesenbildung V: Architektur und Teilhabe

Der Sichtbarkeit des Moschee-Gebäudes werden zum einen von Forschern und Forscherinnen sowie zum anderen von Nichtmuslimen, aber auch von Muslimen verschiedene Sachverhalte zugeschrieben. Ceylan und Schlieff argumentieren, dass die Sichtbarkeit von Moscheen von Bedeutung sei, da sie eine Art Akzeptanz und Anerkennung der Religionsgemeinschaft in der Gesellschaft signalisiere. Darüber hinaus vollziehe sich ein Wandel der Architektursprache, sodass neue Formen entstehen können. Daraus lässt sich folgende fünfte These formulieren:

These V: Eine bauwillige Religionsgemeinschaft befindet sich in einem doppelten Spannungsverhältnis. Einerseits steht sie vor der Wahl zwischen einer sogenannten traditionellen und einer modernen Bauform. Andererseits will die Gemeinschaft allgemein akzeptiert werden. Sie will als Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden, was sich wiederum in der Architektur des Gebäudes widerspiegelt.

5. Die fünf Thesen

In den vorangegangenen Kapiteln wurden fünf Thesen entwickelt, die den roten Faden durch die vorliegende Studie bilden, wobei immer bzw. vor allem bei den Thesen III-V die Sicht der Muslime und somit eine Innenperspektive im Fokus steht. Zusammenfassend werden hier nochmals die fünf Thesen angeführt:

These I: Die Institutionalisierung und Etablierung von Moscheen in England und der Schweiz durchlaufen verschiedene Phasen, wobei die Abfolge der Phasen veränderbar und revidierbar ist.

These II: Länderspezifische Unterschiede beeinflussen die Institutionalisierung der muslimischen Gruppierungen sowie die Errichtung von Moschee-Neubauten insofern, dass sich die muslimischen Organisationen entsprechend institutionalisieren.

These III: Die Bedeutung von westlichen Moscheen hat sich mit der Zeit gewandelt, womit multifunktionale Zentren entstanden. Ein Moschee-Neubau entspricht konsequenterweise diesem Wandel.

These IV: Die Frauen erhalten in den Moschee-Neubauten mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten.

These V: Eine bauwillige Religionsgemeinschaft befindet sich in einem doppelten Spannungsverhältnis. Einerseits steht sie vor der Wahl zwischen einer sogenannten traditionellen und einer modernen Bauform. Andererseits will die Gemeinschaft allgemein akzeptiert werden. Sie will als Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden, was sich wiederum in der Architektur des Gebäudes widerspiegelt.

Im nächsten Schritt wird nun der Theorierahmen verlassen und die Studie wendet sich der Methodik zu. Dabei werden der Vergleich wie auch die qualitative Methode genauer betrachtet.

IV. Methode

1. Der Vergleich

1.1 Ländervergleich – Periodisierung

Im Fokus der vorliegenden Studie steht ein Ländervergleich, um die Bedeutung der nationalen Kontexte für die Institutionalisierung des Islam herauszuarbeiten. Der Vergleich wurde gewählt, um Gemeinsamkeiten zwischen England und der Schweiz bzw. typische Strukturen herauszufinden. Das Besondere wird dabei verdeutlicht und die »Rolle unterschiedlicher institutioneller Strukturen, Traditionen [und] Wertvorstellungen« (Schönwälder 2001, 14) veranschaulicht. Dabei folgt die Autorin der vorliegenden Studie Karen Schönwälder, die voraussetzt:

[d]aß Kausalität kontextbedingt ist, also bestimmte Entwicklungen Resultat eines komplexen Zusammenwirkens verschiedener Faktoren sind, zu denen kulturelle Prägungen und Handlungsrouinen, ökonomische, politische und soziale Strukturen sowie konkrete Problemkonstellationen gehören (Schönwälder 2001, 14).

In diesem Zusammenhang geht sie von »einer gewissen Skepsis gegenüber der Erklärungskraft stark generalisierender Beschreibungen *einer* europäischen oder sogar einer liberaldemokratischen Antwort auf die Herausforderungen Migration und Multikulturalität, ja auch gegenüber der Annahme einer deutschen oder britischen Reaktion« (Schönwälder 2001, 14) aus. Darüber hinaus hilft die historische Perspektive, »Entwicklungen und Veränderungen in der Zeit und in Abhängigkeit von spezifischen Konstellationen zu identifizieren« (Schönwälder 2001, 15).

Die Phasensetzung in Kapitel VI. 1 umschreibt die Geschichte der muslimischen Bevölkerung in den beiden Ländern bis in die Gegenwart. Durch die Aufteilung in Phasen wurde für die vorliegende Studie eine Periodisierung und damit eine Methode gewählt, um die »Geschichte in ihren zeitlichen Ablauf zu gliedern und Entwicklungstendenzen zu charakterisieren« (Vogler 2007, 253). Dabei tragen Periodisierungen »für die jüngere Vergangenheit [...] nur vorläufigen Charakter« (Vogler 2007, 253).

Laut Günter Vogler (2007, 253f.) ist in den vergangenen Jahren die Skepsis gegen Periodisierung gewachsen, zudem kritisieren einige die Fixierung der Periodisierungen auf ein bestimmtes Datum bzw. Jahr. Der Fokus auf einen kurzfristigen Umbruch wird durch das Interesse an einem längerfristigen Wandel abgelöst. Sofern die pessimistischen Stimmen ignoriert werden, ist ein Wandel wahrzunehmen: »Die ereignisgeschichtlich orientierte Zäsurensetzung ist dem Bemühen gewichen ›Faktorenbündel‹ zur Bestimmung von Epochen namhaft zu machen« (Vogler 2007, 254). Im Allgemeinen folgt die vorliegende Studie Voglers Funktionsbestimmung von Periodisierung:

Bemühungen um Periodisierungen können dazu beitragen, Abläufe und Prozesse überschaubar zu ordnen und in ihrem Wesen und Sinngehalt zu durchleuchten, um neue Entwicklungen in der Geschichte der Menschheit, einzelner Kontinente oder Staaten, aber auch einzelner Bereiche der Gesellschaft oder Disziplinen des Wissenschaftsspektrums zu erkunden. Neue Entwicklungen in ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung zu erschließen, lenkt das Augenmerk sowohl auf Umbruchsituationen als auch auf langfristige, konsistente Prozesse. Unter didaktischem Gesichtspunkt wird ein Hilfsmittel angeboten, das geeignet ist, dem an Geschichte Interessierten ein ›geordnetes‹ Bild zu vermitteln und den Blick auf gravierende Inhalte gesellschaftlicher Prozesse zu lenken (Vogler 2007, 260).

Dabei sind die Phasen, die in der vorliegenden Studie aufgestellt werden, nicht als geschlossen zu betrachten. Der Übergang von einer zur nächsten Phase findet nicht an einem bestimmten Zeitpunkt statt, vielmehr handelt es sich um einen Prozess. Ereignisse können diesen Prozess beschleunigen bzw. können Ereignisse auch als Resultat dieses Prozesses entstehen. Die Phasen dienen als Hilfsmittel, um die Geschichte der Etablierung der Moscheen in England und der Schweiz zu veranschaulichen und die beiden Länder miteinander vergleichen zu können.

Für den Ländervergleich und die dazugehörigen erarbeiteten Phasen stützt sich die vorliegende Studie auf vergangene Forschungsarbeiten, staatliche und nichtstaatliche Berichte sowie Statistiken und vereinzelt auch auf Interviews.

1.2 Vergleich von Kategorien

Das Ziel des Vergleichs ist somit einerseits, den Prozess des Moschee-Neubauprojektes und die Bedeutung von Moscheen für die Muslime zu erörtern. Andererseits sollen die Eigenheiten und Gemeinsamkeiten der englischen bzw. schweizerischen Institutionalisierung des Islam herausgearbeitet werden. In diesem Zusammenhang werden Trends und Tendenzen skizziert und besprochen. Dies geschieht mit der Absicht, dass der Kontext, in dem die beiden Länder stehen, nicht ausgeblendet wird.

Nachdem zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Methodenstreit in der deutschen Geschichtswissenschaft zwischen der »individualisierenden« und der vergleichenden Methode entbrannt war, gelangten die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in den 1960-er Jahren zur Einsicht, »daß Historik nicht ohne Komparatistik auskommen kann, wenn sie mehr über ihren Gegenstand wissen will als nur die Feststellung individueller Ereignisse, ja diese gerade erst auf dem Hintergrunde des ›Allgemeinen‹ sichtbar werden können« (Rudolph 1997, 163). Die vergleichende Methode dient als »heuristisches Mittel der Erkenntnisgewinnung« für verschiedene Zielsetzungen. In der Begriffsbildung kann damit eine größere Verallgemeinerung stattfinden, das Individuelle oder Besondere kann durch die vergleichende Methode schärfer erfasst werden. Darüber hinaus können Typologien und somit eine Unterordnung unter gewisse generelle Gesichtspunkte entwickelt werden (Rudolph 1997, 163).

Ein interkultureller Vergleich wird aussagekräftiger, wenn »geschichtliche Abläufe, bestimmte Phasen, wiederkehrende Entwicklungen sozialer Gebilde« (Stephenson 1997, 96) betrachtet werden. Stephenson (1997, 96) führt folgende Beispiele auf, bei denen sich »eine ähnliche Struktur bei Gemeindebildungen, beim Verhältnis von Stiftung und Tradition, Regelmäßiges beim Prozeß von Dogmenbildung und Ideologisierung wie auch Parallelen bei Verfallserscheinungen ausmachen« lassen. Bei diesen Sachverhalten kann Analoges abgewogen und verglichen werden, und dies führt zu Einsichten, die eine Einzelstudie nicht hervorgebracht hätte. Dabei muss jedoch eine Voraussetzung gegeben sein. Der historische Kontext, die Rahmenbedingungen des Vergleichs, dürfen »nicht zu weit differieren« (Stephenson 1997, 96). Ein Vergleich zwischen der Institutionalisierung von muslimischen Religionsgemeinschaften in England und der Schweiz bietet einen ähnlichen historischen Kontext, sodass der Vergleich zielführend ist.

Dabei kann, wie bereits erwähnt, vieles verglichen werden, »verschiedene *Bereiche*, die sich auch miteinander verzahnen können, z.B. Gegenstände (natürliche und künstliche), Verhalten, Ausdruck und Sprache, Gedanken und Ideen, Situationen, (historische) Abläufe und Entwicklungen, Organisationsformen der Gesellschaft« (Stephenson 1997, 94). Damit die verschiedenen Aspekte miteinander verglichen werden können, »muß vorrangig das einzelne ›Objekt‹ für sich selbst genau beschrieben und gegebenenfalls nach Motivation, Struktur und Charakter genau erkannt sein« (Stephenson 1997, 96). In der vorliegenden Studie wird dies unter anderem in der Länderdarstellung in Kapitel V. unternommen.

Bei einem komplexen Vergleich ist teilweise nur ein partieller Vergleich möglich. Nur eine Bezugsebene, wie beispielsweise die Funktion, der Zweck, die Bauform, der Wert, die Motivation oder der Nutzen, kann angesprochen werden, und die anderen Vergleichspunkte lassen sich dabei nicht vergleichen (Stephenson 1997, 96). In der vorliegenden Studie werden die Vergleichsaspekte bzw. die Vergleichsebenen mithilfe der Thesen herauskristallisiert und erörtert. Damit ist

die Konzentration auf einen einzelnen Gesichtspunkt gegeben, und andere Vergleichsaspekte werden vernachlässigt.

2. Die qualitative Methode

2.1 Im Feld

First impressions

»Um eine Moschee zu finden, begeben man sich am Freitagmittag (aktuell zw. 12h30 und 13h00) in die Stadt und folge den Muslimen, welche zum Teil in Strömen Richtung Moschee gehen bzw. fahren.«¹ Dieser Eintrag in das Feldtagebuch wurde am 17. September 2009 in Manchester erstellt. Während der ersten Erkundungstour durch England wurde die Manchester Central Mosque² durch das Folgen von Menschen gefunden. Dieser Eintrag zeigt auf, inwiefern die »Sichtbarkeit« der muslimischen Bevölkerung in Manchester sich von derjenigen in der bis dahin bekannten Schweiz unterscheidet. Zudem demonstriert er, wie die Moschee zu einem bestimmten Zeitpunkt durch die Ansammlung von Menschen »sichtbar« wurde, denn dieselbe Moschee wurde am gleichen Tag nochmals wegen Aufnahmen von Fotos aufgesucht, ohne die vielen Menschen war sie aber bedeutend schwieriger zu finden.³

Der Unterschied zwischen den beiden zu vergleichenden Ländern offenbart sich in der Feldforschung. Auf den ersten Blick existieren in Großbritannien viele große sichtbare Moscheen, während die Moscheen in der Schweiz eher unsichtbar und unauffällig sind. Nebst den Bauten sind auch die Muslime in Großbritannien in den Städten sichtbar. Muslime tragen oftmals traditionelle Kleidung, auch das Tragen eines Kopftuches ist verbreiteter als in der Schweiz. Männer mit Bärten und traditionellen Gewändern gehören in bestimmten Quartieren einer englischen Großstadt zum Alltagsbild. Natürlich gibt es auch in England Unterschiede, zum Beispiel konzentrieren sich die Muslime oft auf die städtischen Gebiete und sind auf dem Land weniger sichtbar.⁴

Im Gegensatz zur Schweiz wird das Fleisch in England expliziter als *halal* gekennzeichnet. Unzählige Läden oder auch Imbissstände geben an, dass sie *Halal*-Fleisch verkaufen bzw. verwenden. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass

1 Feldnotizen Manchester, 17.07.2009.

2 www.manchestermosque.org/ (29.04.2014).

3 »Bin gestern nochmals zur Central Mosque gegangen und habe ein paar Fotos gemacht. [...] Das Gebäude ist von weitem nicht zu sehen. Ich hatte Mühe den Platz wieder zu finden, ohne die Muslime auf den Strassen.« (Feldnotizen Manchester, 18.07.2009).

4 Daten vom Zensus 2011 (ONS 2013g, 27).

während des Forschungsprozesses in England konzentrierter darauf geachtet wurde. Auch in der Schweiz gibt es Restaurants und Imbissstände, die Fleisch als *halal* ausweisen.⁵ Was jedoch auffiel, ist, dass in England in einem großen Supermarkt⁶ während des Ramadans ein Regal mit *Halal*-Lebensmitteln und -Zutaten für typische Mahlzeiten bestückt war, auf die Plakate explizit hinwiesen.

All diese Aussagen sind Eindrücke aus schweizerischer Perspektive, weshalb daraus nicht zu schließen ist, dass die Muslime in der Schweiz weniger sichtbar wären, sondern dass sie während und vor dem Forschungsprozess weniger aufgefallen sind.

Als Schweizerin im Feld

Wie der Titel dieses Absatzes bereits aussagt, mussten bei den Feldbesuchen zwei Punkte mit beachtet werden: als Schweizerin und als Frau im Feld tätig zu sein. Als Frau war der Zugang in die Moscheen nicht immer möglich, und in den Moscheen war keine ungehinderte Bewegungsfreiheit gegeben. In den Interviews zu den Moschee-Projekten wurde immer die Frage gestellt, ob ein Raum nur für Frauen vorgesehen sei. Inwiefern die Gesprächspartner und -partnerinnen die Frage anders beantworteten, da eine Frau sie gestellt hatte, kann letztendlich nicht beurteilt werden. Da die Autorin als Schweizerin im Feld agierte, sprachen die Gesprächspartner und -partnerinnen bestimmte Themen vermutlich vermehrt an und verschwiegen andere.⁷

In England wurde oft über die Situation der Muslime in der Schweiz diskutiert. Das Verbot von Minaretten in der Schweiz hat wichtige Fragen und Diskussionen angestoßen.⁸ Es ist zu vermuten, dass die Gesprächspartner und -partnerinnen die Fragen zur Sichtbarkeit der Moscheen teilweise so beantwortet haben, weil sie davon ausgingen, es werde von ihnen erwartet. Sie sind relativ schnell auf Minarette eingegangen, obwohl die Frage nicht explizit dahingehend gestellt wurde.

5 Feldnotizen Luzern, 23.12.2013.

6 Feldnotizen Tesco Reading, 22.07.2012.

7 Die Soziologie umschreibt diese Situation mit dem Hofeffekt (halo effect oder Ausstrahlungseffekt). Der Hofeffekt ist eine »Bezeichnung für einen Zusammenhang zwischen Einschätzungen von Sachverhalten aufgrund von Merkmalen, die untereinander in Beziehung stehen. Die Bewertung eines Merkmals richtet sich danach, welche weiteren Eigenschaften im Umkreis des betrachteten Sachverhalts wahrgenommen werden« (Wienold 2011, 284).

8 Vgl. beispielsweise Feldnotizen Omer Dawelbeit und Imran Tufail, 01.04.2012.

Im Feld

Die ersten Besuche⁹ in England fanden 2009 statt. Während dieser Aufenthalte wurden vorwiegend Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen¹⁰ sowie verschiedene Städte¹¹ besucht, um einen ersten Eindruck vom muslimischen Leben in England zu bekommen. Die Interviews mit den Beteiligten der Moschee-Neubauprojekte in England wurden zwischen August 2011 und Oktober 2012 geführt.

In der Schweiz konnte spontaner auf das Feld reagiert werden. Die Interviews zu den schweizerischen Moschee-Neubauprojekten waren auf Ende 2011 terminiert. Feldbesuche und informelle Gespräche wurden bis 2013 geführt.

Darüber hinaus wurden zusätzlich Veranstaltungen ohne direkten Bezug zu den untersuchten Moscheen besucht, und dementsprechend ließ sich das Feld größtmöglich abdecken. So wurden verschiedene Ausstellungen, Diskussionen, Tage der offenen Tür, Dialogveranstaltungen und vor allem Moscheen aufgesucht. Bei diesen Gelegenheiten fanden, wenn möglich, informelle Gespräche statt.

Der Zugang zu den gewünschten Moscheen wurde nicht immer gewährt. So haben gewünschte Gesprächspartner und -partnerinnen den Kontakt abgebrochen¹² oder nie auf die Anfrage reagiert.

Die oben beschriebenen Feldbeobachtungen, Moschee-Besuche, informellen Gespräche etc. wurden jeweils in einem Feldtagebuch dokumentiert.

2.2 Interviews und Moschee-Auswahl

Moschee-Auswahl

In England wie in der Schweiz stehen zwei Moschee-Bauprojekte im Zentrum. Aufgrund der Datenlage wurden in England zwei weitere Moscheen hinzugezogen. Fokussiert wird in England auf zwei neuere Projekte: die Abu-Bakr-Moschee in Reading (Berkshire) und die Cambridge Mosque (Cambridgeshire). Darüber hinaus werden zwei ältere Moscheen einbezogen: das Islamic Centre of the South West Central in Exeter (Devon) und die Harrow Central Mosque (Harrow London).

In der Schweiz existieren noch nicht sehr viele Neubauprojekte, weshalb die Auswahl eher gering ist. Die Wahl von Volketswil und Grenchen begründet sich damit, dass die Gebetsstätte in Volketswil als die größte Moschee im Kanton Zü-

9 Es fanden insgesamt sechs kürzere und längere Aufenthalte in England statt.

10 Dies waren Prof. Kim Knott (15.07.2009) in Leeds, Dr. Nasar Meer (28.07.2009) in Bristol und Prof. Humayun Ansari vom Royal Holloway der University of London in Egham (Surrey) (24.07.2009), welcher das Buch »*The infidel within*« geschrieben hat.

11 Manchester, Leeds, Birmingham, Leicester, Reading, Bristol und London.

12 Die Interviews kamen nicht zustande, obwohl versucht wurde, auf die Wünsche des Gegenübers einzugehen. Um zu zeigen, dass die Studie seriös ist, wurde beispielsweise ein offizielles Schreiben der Universität Luzern verschickt.

rich in den Medien¹³ angekündigt wurde, und dadurch, dass der Bau der Moschee zum Zeitpunkt der Feldforschung schon relativ weit fortgeschritten war. Grenchen kam als Projekt im Westen der Schweiz hinzu. Zudem wurde dieser Moschee relativ große Aufmerksamkeit in den Medien zuteil.¹⁴

Bis auf die Moschee in Exeter wurden die Moscheen bzw. die betreffenden Personen mehrmals besucht. Neben diesen sechs Moscheen werden andere Moscheen und Bauprojekte laufend in die vorliegende Studie einbezogen, um ein breiteres Spektrum abzudecken.

Experteninterviews

Für die vorliegende Studie sind Experteninterviews im Sinn der von Meuser und Nagel (2002) charakterisierten Form durchgeführt worden. Das Experteninterview fokussiert auf den Interviewten nicht als Person, sondern als Experten, er oder sie ist ein Experte für ein bestimmtes Gebiet. In der vorliegenden Studie waren es Experten und Expertinnen für ein bestimmtes Moschee-Neubauprojekt. Der Experte bzw. die Expertin steht im Allgemeinen nicht als Einzelfall im Zentrum, sondern repräsentiert eine Gruppe (Flick 2007, 214). Er oder sie hat einen privilegierten Zugang zu bestimmten Informationen, weswegen er oder sie interviewt wird (Bohnsack/Marotzki et al. 2011, 57). Die Person und ihre Motivation treten während des Interviews in den Hintergrund. Das Interesse liegt auf dem Akteur, »der in einem Funktionskontext« eingebunden ist (Meuser/Nagel 2011, 57). Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass die Experten Personen sind, die mit einem bestimmten Moschee-Bau oder mit Moschee-Bauten allgemein in Verbindung stehen, und sie die Fragen aus ihrer Perspektive beantworten, die auch meist eine muslimische Perspektive ist.

Bei den Interviews handelte es sich um offene narrative Interviews. Die Befragungen zu einer bestimmten Moschee beinhalteten zwei umfangreichere Fragen und verschiedene Folgefragen. Die beiden weiter gefassten Fragen lauteten:

1. »Wie verlief die Geschichte des Moschee-Bauprojektes?«
2. »Was bedeutet die Moschee für die Gemeinschaft?«

Die Interviews waren offen und leitfadengestützt, wie sie sich bei Experteninterviews als angemessenes Erhebungsinstrument bewährt haben, wobei der Leitfaden »flexibel und nicht im Sinne eines standardisierten Ablaufschemas gehandhabt [wird], um unerwartete Themendimensionierungen durch den Experten nicht zu unterbinden« (Meuser/Nagel 2011, 58). Da der Leitfaden flexibel gestaltet

13 Vgl. beispielsweise NZZ Online: www.nzz.ch/nachrichten/zueroich/verhaltener_widerstand_gegen_neue_moschee_1.1760541.html (22.04.2014).

14 Beispielsweise OT 03.05.2013, 13; Solothurner Zeitung 25.05.2013, 29.

wurde, wurde er bei den Interviews nicht detailgetreu durchgearbeitet, sondern auf die jeweilige Situation abgestimmt.

Interviews

Es wurden zehn Experteninterviews geführt. Sechs Interviews sind direkt im Zusammenhang mit einem Moschee-Neubauprojekt entstanden. Die übrigen vier Interviews wurden in England durchgeführt, um die Sichtweise der britischen Muslime in England bzw. in Reading besser zu verstehen. In der Schweiz konnte schneller auf das Feld reagiert werden, weswegen vermehrt Informationen aus informellen Gesprächen, Besuchen von Moscheen und öffentlichen Veranstaltungen, wie beispielsweise Podiumsdiskussionen oder Tagen der offenen Tür, verwendet wurden.

Die Interviews zu einer bestimmten Moschee befassen sich mit der Bedeutung der Moschee für die Gemeinschaft. Das Gespräch mit dem Architekten Shahed Saleem umfasst Fragen zum Moschee-Bau in England und im Westen Europas.

Die Interviews sind wortwörtlich transkribiert und abgelegt worden, wobei die Interviews in der Schweiz wortwörtlich auf Schweizerdeutsch aufgeschrieben wurden.

Desirée Stohldreier, die einige Interviews transkribiert hat, sowie Christian Nolte von Deutsch-Transkription.de¹⁵ haben bei der Transkription der englischen Interviews geholfen. Alle Interviews wurden mehrmals durchgehört, durchgesehen und korrigiert.

Die Transkription haben die Interviewten zugesandt bekommen, es sei denn, sie haben ausdrücklich keine Zusendung gewünscht.

Werden die Interviews in der vorliegenden Studie genannt, so weisen sie die entsprechende Zeilennummer auf. Die schweizerdeutschen Zitate wurden darüber hinaus ins Standarddeutsch übersetzt.¹⁶

Interviewte Personen¹⁷

Faisal Iqbal, Projektmanager, informeller Sprecher der Abu-Bakr-Moschee in Reading, Jahrgang 1983, in Deutschland geboren und in England aufgewachsen,¹⁸ interviewt am 13. August 2011;

¹⁵ <http://deutsch-transkription.de/> (18.03.2014).

¹⁶ Die Transkriptionen sowie Audioaufnahmen sind im Besitz der Autorin.

¹⁷ Es wird die damalige Funktion der Interviewten aufgeführt. Inwieweit inzwischen eine Funktionsänderung vorstatten ging wird nicht berücksichtigt.

¹⁸ Feldnotizen Faisal Iqbal, 13.08.2011.

Sarah El Gazzar, Pressesprecherin des Moschee-Neubauprojektes der Cambridge Mosque, ursprünglich aus Ägypten, in Kanada aufgewachsen, Lehrerin am *Cambridge Muslim College*¹⁹ und Mutter, interviewt am 02. April 2012;

Mohammed Abrar, Imam des Islamic Centre of the South West (Exeter), interviewt am 17. Oktober 2012;²⁰

Zafar Khalid, Vorstandsmitglied der Harrow Central Mosque in London Harrow, interviewt am 22. März 2012;

Daniel-Ibrahim Kientzler, Vorstandsmitglied der Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil, Sozialarbeiter, französischer Staatsbürger, seit 35 Jahren in der Schweiz, Konvertit, Vorstandsmitglied der Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ)²¹, interviewt am 28. Dezember 2011;

Basri Veseli, Sprecher des Moschee-Neubauprojektes der Albanisch-Islamischen Glaubensgemeinschaft (AIG) in Grenchen, interviewt am 05. Dezember 2011;

Shahed Saleem, Architekt und Gründer von MakeSpaceArchitects²² in London, Architekt, English Heritage Commissioner und Dozent für Architektur an der University of Westminster,²³ Buchautor²⁴, interviewt am 23. März 2012;

Mian Saleem, Präsident des Pakistani Community Centre in Reading, interviewt am 21. März 2012;

Omer Dawelbeit, IT-Berater und PhD-Student, geboren im Vereinigten Königreich, Mitglied der Berkshire Islamic Information Group (BIIG)²⁵, interviewt am 1. April 2012;

Imran Tufail, Telekommunikationsmanager, geboren und aufgewachsen in Reading, Mitglied der Berkshire Islamic Information Group (BIIG), interviewt am 1. April 2012;

19 www.cambridgemuslimcollege.org/testimonials/lecturers/ (13.03.2014). Sarah El Gazzar unterrichtet alle zwei Wochen *Communication Skills*. Der fünfte Jahrgang startete im Oktober 2013. Das Studium dauert ein Jahr, und die Schüler bekommen eine allgemeine Ausbildung. Die potentiellen Studierenden müssen sich für einen Platz an der Schule bewerben. Laut Sarah El Gazzar wählen sie nur die Besten aus (Feldnotizen Cambridge, 21.10.2012).

20 Das Interview durfte nicht aufgenommen werden, weshalb nur Interviewnotizen vorhanden sind.

21 www.vioz.ch/4640.html (29.04.2014).

22 www.makespace.co.uk (29.04.2014).

23 www.makespace.co.uk/about-team.html (29.04.2014).

24 Shahed Saleem schrieb zum Zeitpunkt des Interviews ein Buch über die Geschichte der Moscheen in England, Wales und Schottland.

25 www.berkshireislamicinfogroup.org.uk/index.php (29.04.2014). Diese Gruppe versucht, das Wissen über den islamischen Glauben in der britischen Gesellschaft (vor allem in Berkshire) zu erweitern und Vorurteile abzubauen.

*Amina*²⁶, Bangladesh Association Greater Reading (BAGR)²⁷, Lehrerin, 24-jährig, interviewt am 20. Oktober 2012.

Die Interviews werden miteinander in Bezug gestellt, den Thesen zugeteilt und kategorisiert. Im Hauptteil der vorliegenden Studie fließen die Interviews, vor allem in den Kapiteln VI. 3 bis VI. 5, in die Analyse der Thesen ein.

2.3 Andere Quellen

Neben den Interviews und den Feldbeobachtungen sind zusätzliche Quellen hinzugezogen worden. So sind Eigendarstellungen der Moscheen und Organisationen in die Studie mit eingeflossen. Außerdem sind verschiedene Kommunikationsmedien²⁸ (Websites, Facebook, Twitter) der sechs Moscheen durchgesehen worden. Die Moschee in Volketswil besitzt zwei Websites, die Website der »Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil« und die Website des Vereins »Islamische Gemeinschaft Volketswil Zürich.«²⁹ Daneben ist sie auch auf Facebook vertreten.³⁰ Das Moschee-Neubauprojekt in Grenchen unterhält eine zweisprachige Website.³¹ Auch in Großbritannien führen die untersuchten Moscheen eine Website³² sowie teilweise auch einen Facebook-³³ oder Twitter-³⁴Account. Die Cambridge Mosque verschickt zudem einen elektronischen Newsletter.³⁵ Des Weiteren wurden Flyer oder Bücher der Moscheen und Organisationen miteinbezogen.

26 Der Name wurde geändert.

27 Vgl. Karte und Liste der Moscheen in Reading (Abb. 4).

28 Stand 2014.

29 Website der Stiftung: <http://sizv.ch/> (16.01.2013); Website des Vereins: <http://imanzentrum.ch/> (03.02.2014).

30 <https://de-de.facebook.com/pages/Islamisches-Zentrum-Volketswil/129788173768619?sk=wall&filter=12> (03.02.2014).

31 <http://aig-grenchen.ch/> (30.09.2013).

32 Abu Bakr Islamic Centre, Reading: www.abmreading.org (03.02.2014); Harrow Central Mosque: www.harrowmosque.org.uk (18.03.2014); Cambridge Mosque: www.cambridgemosqueproject.org (03.02.2014); Central Mosque Exeter: www.exetermosque.org.uk (03.02.2014).

33 Harrow Central Mosque: <https://www.facebook.com/yourmasjid> (03.02.2014); Cambridge Mosque Project: <https://www.facebook.com/CambridgeMosqueProject> (18.03.2014).

34 Harrow Central Mosque: <https://twitter.com/yourmasjid> (03.02.2014); Cambridge Mosque Project: <https://twitter.com/CamMosqProject> (03.02.2014).

35 www.cambridgemosqueproject.org/2012/09/27/read-all-about-it-first-newsletter-now-onlin/ (16.01.2013).

Neben den Eigendarstellungen der Vereine wurden zudem Sekundärliteratur, Studien, nationale, supranationale und nichtstaatliche wie auch muslimische Berichte, statistische Daten sowie Zeitungsartikel für die Forschung herangezogen.

Die verschiedenen Quellen und Beobachtungsprotokolle fließen nach genauer Lektüre und Zuordnung zu den fünf Thesen in die Analyse ein.

V. Muslime in England und der Schweiz

1. Kurzdarstellung der Muslime in England und der Schweiz

Dieses Kapitel stellt die muslimische Bevölkerung in der Schweiz und in England in den Fokus. Dabei wird auf den Forschungsstand sowie die demographischen und sozioökonomischen Faktoren eingegangen. Ein Überblick über die Geschichte der muslimischen Bevölkerung in den beiden Ländern ist in Kapitel VI. 1 zur Institutionalisierung und Verlaufsgeschichte enthalten.

1.1 Muslimische Bevölkerung Großbritanniens¹

Durch die über Jahrzehnte hinweg erfolgte Zuwanderung und Selbsthaftwerdung muslimischer Personen sowie deren Nachkommen (vgl. Kap. VI. 1.1) hat sich ›der Islam‹ zur zweitgrößten religiösen Tradition im Vereinten Königreich von Großbritannien und Nordirland entwickelt. Der Zensus von 2001 enthielt erstmals seit

¹ Es herrscht eine rege Forschertätigkeit zu Muslimen in Großbritannien. Eine Einführung bietet das Buch *Muslims in Britain* von Sophie Gilliat-Ray (2010a). Gilliat-Ray ist Direktorin des *Centre for the Study of Islam in the UK*, welches sich spezifisch mit den Muslimen in Großbritannien auseinandersetzt (<http://sites.cardiff.ac.uk/islamukcentre/> (03.02.2014)). Überblicksartig behandelt Humayun Ansari die Geschichte der Einwanderung und der Etablierung der Muslime in Großbritannien in seinem Buch »*The infidel within*« (2004). In diesem wichtigen Beitrag beschreibt Ansari nicht nur die muslimische Immigration nach dem Zweiten Weltkrieg, zusätzlich geht er auch auf die Geschichte der muslimischen Einwanderer ab 1800 ein. Diese Phase findet normalerweise keine große Beachtung. Daneben ist die Monographie *Britain's First Muslims* von Fred Halliday (2010) zu nennen. Wie der Titel schon besagt, betrachtet Halliday die arabische Gemeinschaft in Großbritannien näher. Das Buch kam erstmals 1992 heraus. Sammelbände zu bestimmten Themen sind zahlreich vorhanden. Zu den Moscheen in Großbritannien gibt es einige einschlägige Literatur. Ceri Peach und Richard Gale haben neben anderen Sakralbauten auch Moscheen in Großbritannien näher besprochen und in ihrer Studie 2003 veröffentlicht. Zu London existiert der deskriptive Überblick von Gailani Fatima *The Mosques of London* (2000). Daneben liegen Forschungen zu Städten oder einzelnen Moscheen in Großbritannien vor. Zu nennen sind beispielsweise Seán McLoughlins (2005) Studien über Bradford und Sophie Gilliat-Rays (2010b) Ausführungen zu Cardiff.

1851 wieder eine Frage zur Religion.² Danach lebten zu diesem Zeitpunkt etwa 1,6 Millionen Muslime im Vereinten Königreich von Großbritannien und Nordirland. In England und Wales zählte der Zensus 1,54 Millionen Muslime, in Schottland 40.000 und in Nordirland ungefähr 2.000 Muslime. Somit gehörten in England und Wales etwa drei Prozent der Bevölkerung dem muslimischen Glauben an, in Schottland und in Nordirland war es jeweils ungefähr ein Prozent. Seither haben sich diese Zahlen verändert. Gemäß dem »Labour Force Survey«³ lebten 2009 2,4 Millionen Muslime in Großbritannien, was etwa vier Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht (Gilliat-Ray 2010a, 117; McLoughlin/Abbas 2010, 545). Dieser signifikante Anstieg erklärt sich nach Gilliat-Ray (2010a, 117) durch Immigration, die erhöhte Geburtenrate, einige Konversionen⁴ und vielleicht auch die Bereitschaft, sich nach dem *war on terror* als Muslim zu bezeichnen.

Inzwischen vergrößerte sich die muslimische Bevölkerung nochmals, sodass 2011 laut dem neuen Zensus 2,7 Millionen Muslime in England und Wales lebten. Dies entspricht in etwa fünf Prozent der Bevölkerung (ONS 2013c, 1f.).

Dem Zensus 2011 zufolge bezeichneten sich in England und Wales etwa Zweidrittel als »Asian/Asian British« (68 Prozent), davon 38 Prozent als Pakistanis, 15 Prozent als Bangladeschis und sieben Prozent als Inder. Zehn Prozent der Muslime gaben an, »Black/African/Caribbean/Black British« zu sein. Acht Prozent beschreiben sich als »White«, wovon sich drei Prozent zu »White: English/Welsh/Scottish/Northern Irish/British« ordnen. Vier Prozent führten an, eine gemischte Ethnizität zu haben (»Mixed/multiple ethnic group«).⁵

Viele Forschungen zu Muslimen im Vereinigten Königreich beziehen sich vorwiegend auf die Muslime mit einem pakistanischen oder einem bangladeschischen ethnischen Hintergrund. Es fand oft eine Übertragung der Resultate

2 Angaben zur Religion waren freiwillig. Die Befragten in England und Wales hatten die Möglichkeit, zwischen keiner Religion, »Christians, Muslims, Hindus, Sikhs, Buddhists and Jews as well as »Other Religions« (Peach 2006, 629f.) zu wählen. Sieben Prozent haben die Frage nicht beantwortet. In Schottland und Nordirland gab es mehrere Fragen bzgl. der Religion, und zudem konzentrierten sich die Antwortmöglichkeiten auf die verschiedenen christlichen Denominationen (Peach 2006, 629f.).

3 Der »Labour Force Survey« erhebt die Beschäftigungsverhältnisse der britischen Bevölkerung. Es ist die größte Haushaltserhebung im Vereinigten Königreich und liefert die offiziellen Beschäftigungs- und Arbeitslosenzahlen (www.ons.gov.uk/ons/about-ons/get-involved/taking-part-in-a-survey/information-for-households/a-to-z-of-household-and-individual-surveys/labour-force-survey/index.html [02.04.2014]).

4 Dem Mythos, dass der Islam aufgrund der Konversion die am schnellsten wachsende Religion Großbritanniens sei, widerspricht der Zensus 2001. Der Zensus stellte in Schottland die zusätzliche Frage nach der Religion bei der Geburt. Die Daten ergaben, dass nur drei Prozent der schottischen Muslime Konvertitinnen bzw. Konvertiten sind (Gilliat-Ray 2010a, 118).

5 Die Prozentzahlen sind mithilfe der Daten vom ONS (Office for National Statistics) errechnet worden (ONS 2013d).

dieser Studien auf die allgemeine muslimische Bevölkerung des Vereinigten Königreichs statt. In Medienberichten wie auch in der Forschungsliteratur werden Muslime homogenisiert und die herrschende Diversität ignoriert. Die britische Regierung versucht, dieser Tendenz in einem jüngeren Bericht entgegenzuwirken (Communities and Local Government, 5; 9).⁶

Wie dieser Bericht (Communities and Local Government) auch zeigt, sind hinsichtlich der verschiedenen ethnischen Hintergründe große Unterschiede auszumachen. Die Bangladeschis sind die homogenste ethnische Gruppe innerhalb der muslimischen Gruppierung. Die meisten Bangladeschis stammen aus der gleichen Gegend im Nordosten des Landes, dem Sylhet District. Die pakistanische Gruppierung ist vergleichsweise heterogen,⁷ sodass pakistanische Muslime unterschiedliche Sprachen sprechen und kulturelle Bräuche pflegen. Britische Muslime unterscheiden sich somit oft in den Ausdrucksformen ihrer Religiosität, was unter anderem an der Kleidung erkennbar ist (Gilliat-Ray 2010a, 120f.). Die am meisten gesprochene Sprache ist dennoch Englisch, wobei es innerhalb der muslimischen Gruppierung zudem graduelle Unterschiede gibt bzgl. der Beherrschung der englischen Sprache.⁸

Die Unterschiede zwischen den verschiedenen ethnischen Hintergründen wie auch zwischen den verschiedenen Phasen der Immigration fasst der Bericht der britischen Regierung wie folgt zusammen:

[T]he specific characteristics of particular communities are closely related to the context in their country of origin, their pre-migration status, period of migration, settlement histories and legal, language, educational and employment issues that they face in the UK (Communities and Local Government, 5).

6 Serena Hussain (2005) gibt einen guten Überblick über den Forschungsstand bzgl. Muslime ohne südasiatischen Hintergrund.

7 Sie stammen aus dem Punjab, aus Mirpur und aus der Grenzregion zu Afghanistan (Gilliat-Ray 2010a, 120).

8 Tariq Modood untersuchte im Rahmen des *Fourth National Survey of Ethnic Minorities in Britain* unter anderem die Sprachkenntnisse der »ethnischen Minderheiten«. Er kam zum Schluss, dass etwa 75 Prozent der Männer mit südasiatischem Hintergrund fließend Englisch sprechen. Der Anteil der Frauen, die fließend Englisch sprechen, sei bedeutend geringer. Bei den Pakistanis seien es etwa 54, bei den Bangladeschis etwa 40 Prozent (Modood 1998b, 60). Die konkreten Zahlen haben sich inzwischen laut Gilliat-Ray (2010a, 122) verändert. Doch die Variablen, die sich auf die Beherrschung der englischen Sprache beziehen, sind dieselben geblieben: Gender, Aufenthaltsdauer, Alter und der Anteil der Menschen mit demselben ethnischen Hintergrund in der Nachbarschaft, sind ausschlaggebend (Gilliat-Ray 2010a, 122).

Etwa die Hälfte (47 Prozent⁹) der Muslime ist in Großbritannien geboren, was sich auf die Selbstbeschreibung der jungen Muslime in Großbritannien auswirkt. Sie bezeichnen sich öfter als »British Muslims« und nicht mehr als Pakistanis oder Bangladeschis (Gilliat-Ray 2010a, 122). Ungeachtet ihres Geburtsortes besitzen die meisten Muslime die britische Staatsangehörigkeit (Gilliat-Ray/Birt 2010, 136).

Die muslimische Bevölkerung Großbritanniens ist sehr jung. 48 Prozent sind unter 25 Jahren und knapp sechs Prozent sind älter als 60. Diese Zahlen unterscheiden sich markant von denjenigen der Gesamtbevölkerung von England und Wales, wo etwa 31 Prozent unter 25 Jahre und etwa 22 Prozent über 60 Jahre alt sind (ONS 2013f).¹⁰ Verglichen mit anderen religiösen Gruppierungen hat die muslimische Population in Großbritannien den größten Anteil an jungen und den niedrigsten Anteil an älteren Menschen (Peach 2006, 64f.). Darüber hinaus leben in Großbritannien etwas mehr muslimische Männer als Frauen, 52 Prozent gegenüber 48 Prozent (ONS 2013f).

Die Muslime sind ungleich über Großbritannien verteilt. Sie haben sich dort niedergelassen, wo es Arbeitsmöglichkeiten gab, zudem spielten Verwandtschaftsbeziehungen dabei eine wichtige Rolle. Deshalb sind größere muslimische Bevölkerungsanteile vorwiegend in den Städten¹¹ zu finden. Der größte muslimische Bevölkerungsanteil lebt in London (Gilliat-Ray 2010a, 119). Dort wohnt und arbeitet mehr als eine Million Muslime, was zwölf Prozent der Londoner Bevölkerung sowie 27 Prozent der muslimischen Bevölkerung von England und Wales entspricht (ONS 2013e).

Innerhalb Londons existieren wiederum große Unterschiede, so liegt der Anteil der Muslime in den Tower Hamlets bei etwa 35 Prozent (ONS 2012, 9). Darüber hinaus verteilen sich die Muslime in Großbritannien oft auch entlang ethnischer Linien. So leben in den bereits erwähnten Tower Hamlets in London vorüberwiegend Bangladeschis (Gilliat-Ray 2010a, 47f.). Dreiviertel der Muslime Großbritanniens leben in den fünf wichtigsten Ballungsgebieten Greater London, West und East Midlands, West Yorkshire und Greater Manchester (Jayaweera/Choudhury 2008, 5; 9). London ist die Stadt mit der größten und unterschiedlichsten muslimischen Bevölkerung. Zudem nimmt der Anteil der südasiatischen Muslime verhältnismäßig gegen Norden zu (Peach 2006, 650).

Die große Mehrheit der Muslime in Großbritannien gehört der sunnitischen Tradition an (Peach 2006, 640). Schwieriger gestaltet sich die Beschreibung, wenn es darum geht, wie viele Personen praktizierende Muslime sind. Im Rahmen des *Fourth National Survey of Ethnic Minorities in Britain* (1993/1994) untersuchte Tariq Modood die Religiosität der britischen »Minderheiten«. Laut dem Autor spielte

9 Die Prozentangabe stammt aus dem Zensus von 2011 (ONS 2013b).

10 Die Prozentzahlen sind mithilfe der Daten vom ONS errechnet worden (ONS 2013f).

11 Auch laut Zensus 2011 wohnten die meisten Muslime in den Städten (ONS 2013g, 27f.).

für 74 Prozent der Muslime die Religion eine sehr wichtige Rolle (Modood 1998a, 301). *The Guardian* schätzte 2002 die Zahl der praktizierenden Muslime auf etwa 760.000 Personen, was etwas mehr als 50 Prozent wären (Gilliat-Ray 2010a, 118).¹² Eine neuere Studie besagt, dass 56 Prozent der Muslime täglich beten und für fast 80 Prozent die Religion eine sehr wichtige Rolle in ihrem Alltag spielt (Lewis/Kashyap 2013, 621).

Studien legen nahe, dass in Großbritannien Muslime eher an sozioökonomischen Nachteilen zu leiden haben als andere religiöse Gruppierungen. So fasst beispielsweise Peach (2006, 637) die sozioökonomische Situation für Muslime folgendermaßen zusammen:

The Muslim population, taken as a whole, is poor, badly housed, with low educational qualifications, suffers high levels of male unemployment and has a very low female participation rate in the labour market.

Der Zensus von 2001 zeigte auf, dass Muslime in Großbritannien, verglichen mit anderen religiösen Gemeinschaften, schlechter gestellt sind, wobei sich dies vorwiegend auf die Aspekte der Wohnsituation, der Arbeitslosigkeit, der Bildung sowie der Gesundheit bezieht. Nach Gilliat-Ray (2010a, 128f.) gibt es für diese generell schlechte sozioökonomische Situation der Muslime in Großbritannien verschiedene Gründe, wobei vor allem die sozioökonomische Situation bei der Ankunft der Immigranten und Immigrantinnen zu beachten ist. Diese beeinflusst die Wohn- oder Arbeitssituation der Muslime bis in die Gegenwart.

12 www.theguardian.com/uk/2002/jun/17/september11.religion2 (11.03.2014).

1.2 Muslimische Bevölkerung der Schweiz¹³

In der Ausführung zur Volkszählung von 2000¹⁴ werden knapp 311.000 Personen mit muslimischer Religionszugehörigkeit aufgelistet, was einem Bevölkerungsanteil von 4,3 Prozent entsprach (Behloul/Lathion 2007, 198). 2013 wurde die Zahl auf etwa 440.000 geschätzt. Sie machen einen Anteil von 5,5 Prozent¹⁵ der Bevölkerung aus (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634).

13 Im Gegensatz zu der umfangreichen Literatur über die Muslime in Großbritannien erfahren die Muslime in der Schweiz erst seit Kürzerem eine größere Beachtung. Die Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen veröffentlichte 2005 online eine Studie zum Islam in der Schweiz, die Matteo Gianni mit GRIS (Forschungsgruppe »Islam in der Schweiz«) verfasst hatte. 2010 erschien die gleiche Studie erneut online mit einer Erläuterung von Stéphane Lathion (Gianni 2010). Das Nationale Forschungsprogramm (NFP) 58 hat sich unter anderem mit den Muslimen in der Schweiz auseinandergesetzt. Im NFP 58 ging es um »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«. Neben anderen Teilprojekten hat sich das Modul 2 explizit den Muslimen in der Schweiz gewidmet, was die Forschung über die Muslime in der Schweiz vorangetrieben hat (www.nfp58.ch [10.02.2014]). Daneben sind beispielsweise die Forschungen von Samuel M. Behloul (2007; 2009a) zu nennen. In der Schweiz hat zudem die Anti-Minarett-Initiative zu einer verstärkten Beschäftigung und zu vermehrten Veröffentlichungen in diesem thematischen Rahmen geführt. So sind einige juristische Publikationen zu diesem Thema erschienen, beispielsweise haben Mathias Tanner, Felix Müller, Frank Mathwig und Wolfgang Lienemann das Sammelwerk *Streit um das Minarett* im Jahre der Abstimmung zum Minarettverbot (2009) veröffentlicht. Patrick Haenni und Stéphane Lathion haben im Jahr 2009 *Les minarets de la discorde* herausgegeben. Im Sommer 2009 hat sich die Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) mit einem Bulletin explizit mit dem Minarett auseinandergesetzt. Darüber hinaus ist der Sammelband *Vom Schächt- zum Minarettverbot* von Adrian Vatter (2011) erschienen; dieser Sammelband hat den Zusammenhang zwischen dem politischen System der Schweiz mit ihrer direkten Demokratie und »religiösen Minderheiten« zum Gegenstand. Daneben liegen auch einige Veröffentlichungen von muslimischer Seite vor, so beispielsweise das Buch *Moscheen ohne Minarett* von Jasmin El-Sonbati (2010). Zu den Moscheen in der Schweiz sind viele Beiträge in den oben aufgeführten Forschungen zum Islam zu finden. Daneben existieren zu verschiedenen Städten Religionsführer (St. Gallen, Bern, Fribourg, Zürich). Das Religionswissenschaftliche Seminar der Universität Luzern hat einen Faltprospekt zu den Sakralbauten herausgegeben, in dem auch drei Moscheen behandelt werden. Das Projekt »Kuppel-Tempel-Minarett« des Zentrums Religionsforschung an der Universität Luzern dokumentiert sichtbare Sakralbauten auf seiner Website (<http://religionenschweiz.ch/bauten/index.html> [20.04.2013]), wobei vier Moscheen (Mahmud-Moschee in Zürich, Fondation Culturelle Islamique in Genf, Türkischer Kulturverein Olten in Wangen sowie Islamisch-Albanischer Verein in Winterthur) aufgeführt sind.

14 Für dieses Kapitel sind Daten von der Volkszählung 2000 sowie von den jährlichen Erhebungen ab 2010 genutzt worden, wobei immer die neuesten Zahlen den Vorrang bekamen.

15 Laut Zensus 2011 wird davon ausgegangen, dass 328.011 Muslime in der Schweiz leben bzw. 4,9 Prozent der Bevölkerung muslimisch sind (BfS 2014). Dabei sind jedoch Personen unter 15 Jahren nicht mitberücksichtigt, weshalb eine Erhöhung auf 5,5 Prozent gerechtfertigt ist.

Bedingt durch die unterschiedlichen Migrationshintergründe bilden die Muslime in der Schweiz weder ethnisch noch kulturell eine homogene Gruppe (Gianni 2010, 21). Sie stammen ursprünglich aus mehr als 100 Ländern, haben somit einen diversen ethnischen Hintergrund und unterscheiden sich stark in ihrer Herkunftskultur (EKR 2006, 7).

Die Mehrheit der Muslime in der Schweiz stammt ursprünglich aus einem europäischen Land. Laut Volkszählung 2000 kamen 58 Prozent ursprünglich aus dem ehemaligen Jugoslawien und 21 Prozent aus der Türkei (Behloul/Lathion 2007, 198). In den 1990-er Jahren waren die türkischen Migranten noch in der Mehrheit; diese Situation änderte sich durch den Kriegeausbruch in Südosteuropa (Behloul/Lathion 2007, 200; Bovay/Broquet 2004, 48). Während die Migrantinnen und Migranten aus der Türkei von 1970 bis 1990 stark zunahm, verkleinerte sich diese Gruppe bis 2000 wieder geringfügig. Zwischen 1990 und 2000 verdreifachte sich dagegen die aus dem ehemaligen Jugoslawien stammende muslimische Bevölkerung. Weniger als fünf Prozent der Muslime haben ihre Wurzeln in Schwarzafrika, Asien oder den Maghrebstaaten sowie dem Nahen Osten. Die Zahl der Muslime, die ursprünglich aus Afrika stammen, war 1970 prozentual höher. Inzwischen machen sie nur noch sechs Prozent der Muslime in der Schweiz aus, obwohl die absoluten Zahlen angestiegen sind (Behloul/Lathion 2007, 198; Bovay/Broquet 2004, 48f.). Stephane Lathion und Andreas Tunger-Zanetti (2013, 634) schätzen, dass 35 Prozent der Muslime die Schweizer Staatsangehörigkeit besitzen. Ältere Schätzungen lagen bei zehn bis 15 Prozent.

Die muslimische Bevölkerung in der Schweiz ist sehr jung. Bei der Volkszählung 2000 war die Hälfte der muslimischen Bevölkerung unter 25 Jahren (Gianni 2010, 20), 39,2 Prozent waren jünger als 20 Jahre. In der Schweizer Gesamtbevölkerung beträgt dieser Anteil 22,9 Prozent. Die islamischen Gemeinschaften bilden auch in der Schweiz die »jüngste religiöse Gruppierung« (Bovay/Broquet 2004, 48).

Für die Verteilung der muslimischen Bevölkerung ist der sogenannte »Röstigraben«, der die Sprachgrenze zwischen der deutschsprachigen und der französischsprachigen Schweiz beschreibt, von zentraler Bedeutung. Die muslimische Bevölkerung ist in der Deutschschweiz zahlreicher als in der Westschweiz. Noch weniger Muslime leben in der italienischsprachigen Schweiz (Bovay/Broquet 2004, 22). In der deutschsprachigen Schweiz leben vorwiegend Muslime, die ursprünglich aus dem ehemaligen Jugoslawien oder der Türkei stammen. In der französischsprachigen Schweiz sind hauptsächlich Muslime aus Nordafrika oder dem Nahen und Mittleren Osten ansässig (Behloul/Lathion 2007, 200). Im Kanton Tessin stammt die muslimische Bevölkerung vorwiegend aus dem ehemaligen Jugoslawien oder zu einem kleineren Anteil aus der Türkei (Behloul/Lathion 2007, 201).

Die muslimische Bevölkerung konzentriert sich vorwiegend auf städtische Ballungsgebiete, so leben laut den Zahlen von 2012 mehr als 80 Prozent der Muslime in einem urbanen Gebiet (BfS 2014). In Basel (7,4 Prozent) und in Lausanne (sechs Prozent) ist die muslimische Bevölkerung am stärksten vertreten (Bovay/Broquet 2004, 22).

Ungefähr 75 Prozent der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz gehören dem sunnitischen Islam an, etwa sieben Prozent sind Schiiten und zehn bis 15 Prozent sind türkische Aleviten oder Anhänger des mystischen Islam (Sufismus) (Behloul/Lathion 2007, 198). Das muslimische Leben in der Schweiz hat eine große Vielfalt, bedingt durch die verschiedenen Herkunftsländer und die verschiedenen religiösen Strömungen. Lathion und Tunger-Zanetti (2013, 634) schätzen den Anteil der Muslime, die ihre Religion regelmäßig praktizieren, auf zehn bis 20 Prozent. Gianni (2010, 14) geht von zehn bis 15 Prozent aus.¹⁶

Das durchschnittliche Ausbildungsniveau ist niedrig. Mit 15 Prozent Erwerbslosigkeit, im Gegensatz zu vier Prozent der Gesamtbevölkerung, weisen die Muslime den höchsten Anteil an Erwerbslosen auf (Bovay/Broquet 2004, 48).

1.3 Zwischenfazit: muslimische Bevölkerung in den beiden Ländern

Die muslimische Bevölkerung in den beiden zu vergleichenden Ländern unterscheidet sich in einigen Punkten markant, in anderen Punkten wiederum gibt es große Ähnlichkeiten.

Als erstes fällt auf, dass die muslimische Bevölkerung in beiden Ländern etwa den gleichen Prozentanteil ausmacht. So leben in England und Wales etwa fünf Prozent Muslime gegenüber von etwa 5,5 Prozent in der Schweiz. Des Weiteren ist auffällig, dass sie vorwiegend der sunnitischen Tradition folgen, so wie der Großteil der Muslime im globalen Vergleich, und dass demographisch große Ähnlichkeiten bestehen. So ist etwa die Hälfte der Muslime in beiden Ländern unter 25 Jahre alt.

Auch bei der Verteilung sind Gemeinsamkeiten zu erkennen. So sind Muslime vermehrt in den Städten und Ballungsgebieten anzutreffen. Ebenso verteilen sich die Muslime entsprechend ihrer ursprünglichen Herkunft unterschiedlich. In der Schweiz ist dies anhand der Sprachregionen sehr klar ersichtlich. In England nimmt der Anteil der südasiatischen Muslime gegen Norden verhältnismäßig zu.

16 Was die Autoren unter »practising Islam on a regular basis« verstehen, wird nicht genauer erläutert (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 634). Andere Schätzungen gehen von etwa 30 Prozent (Behloul/Lathion 2007, 201) aus. Unter diesen 30 Prozent subsumieren Behloul und Lathion die von muslimischer Seite geschätzte »Zahl der Muslime, die sich als Mitglieder am Leben der Moschee-Vereine aktiv beteiligen und regelmässig den Mitgliedsbeitrag bezahlen«.

Auch in Bezug auf die sozioökonomische Situation gleicht sich die muslimische Bevölkerung der beiden Länder. Durchschnittlich gehören sie zu den eher unterprivilegierten Personen.

Große Unterschiede existieren in der ursprünglich ethnischen Herkunft, in der Staatsangehörigkeit und im Anteil der praktizierenden Muslime.

Die muslimische Bevölkerung ist in beiden Ländern divers und heterogen. Während in England und Wales etwa Dreiviertel der Muslime aus einem asiatischen Land, vorwiegend aus Pakistan oder Bangladesch, kommen, stammen etwas mehr als Dreiviertel der Muslime in der Schweiz aus dem ehemaligen Jugoslawien oder der Türkei. Der ethnisch-kulturelle Hintergrund unterscheidet sich demnach markant.

Der zweite Unterschied ist die Staatsangehörigkeit. Im Vereinigten Königreich besitzen fast alle Muslime die britische Staatsangehörigkeit. In der Schweiz ist lediglich etwa ein Drittel im Besitz des Schweizer Passes. Dieser Anteil ist jedoch stark gestiegen, zuvor lagen die Schätzungen noch bei zehn bis 15 Prozent.

Der dritte Unterschied betrifft die Ausübung der Religion. Unterschiedliche Studien sind für das Vereinigte Königreich zu verschiedenen Ergebnissen gekommen. Die neueste Studie besagt, dass für fast 80 Prozent der Muslime die Religion eine sehr wichtige Rolle im Alltag spielt und 56 Prozent der Befragten täglich beten. Die Muslime in der Schweiz bieten ein etwas anderes Bild. Lathion und Tunger-Zanetti (2013, 634) gehen von zehn bis 20 Prozent, Matteo Gianni (2010, 14) von zehn bis 15 Prozent aus. Diese Feststellung hat folglich Einfluss auf den Besuch sowie auf den Stellenwert von Moscheen im Alltag der Muslime.

Inwiefern sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf die Institutionalisierung in den beiden Ländern auswirken, wird unter anderem in der vorliegenden Studie erörtert. Zunächst stehen nun sechs ausgewählte Moscheen im Zentrum.

2. Vorstellung der exemplarischen Moscheen

Eine erste Vorstellung der sechs exemplarisch ausgewählten Moscheen bzgl. ihrer Baugeschichte, des Moschee-Baus und der Einrichtungen wird im Folgenden präsentiert. In England wird dabei auf zwei neuere Projekte, die Abu-Bakr-Moschee in Reading sowie die Cambridge Mosque in Cambridge, stärker fokussiert. Neben der in einigen Fällen vorliegenden Sekundärliteratur und den Interviews dienen Zeitungen, Websites sowie Feldnotizen und -beobachtungen als Quellen.

2.1 Exemplarische Moschee-Neubauprojekte in England

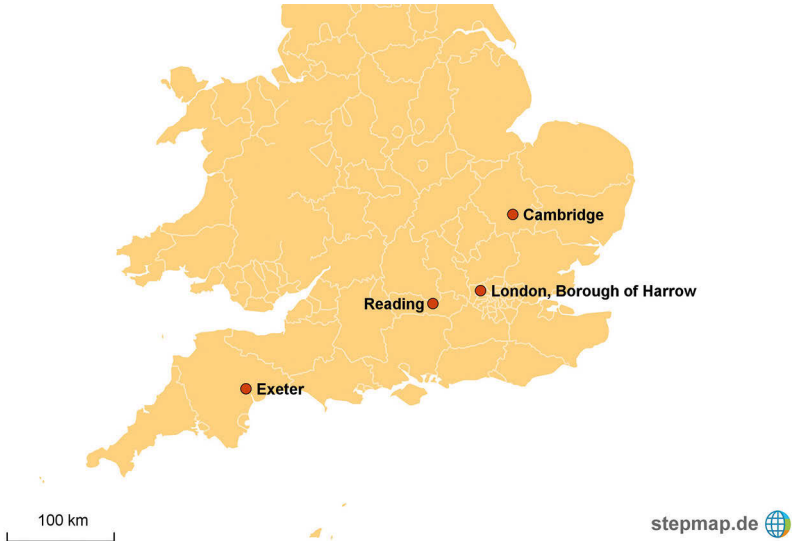


Abb. 2: Standorte der ausgewählten Moschee-Neubauprojekte in England, Darstellung L. Stöckli

Abu-Bakr-Moschee in Reading

Die Abu-Bakr-Moschee¹⁷ im Westen von Reading fällt durch die goldene Kuppel und goldene Minarette auf und ist der erste Moschee-Neubau in Reading (vgl. Abb. 3).¹⁸ Die Stadt Reading¹⁹ befindet sich westlich von London in der Grafschaft Berkshire und hatte zurzeit der Feldforschung ungefähr 157.000 Einwohner, wobei etwa 11.000 eine muslimische Religionszugehörigkeit angaben.²⁰

17 Abu Bakr (573-634) war der erste männliche Konvertit, ein enger Vertrauter und Schwiegervater des Propheten sowie nach dem Tode Mohammeds dessen Nachfolger und dementsprechend erster Kalif (632-634) (Faizer 2004, 7). Weiterführendes siehe Hadi Alemzadeh (2008).

18 http://abmreading.org/?page_id=2 (26.10.2010).

19 Zur Geschichte Readings siehe Stuart Hylton (2007).

20 www.neighbourhood.statistics.gov.uk/dissemination/LeadTableView.do?a=7&b=6275205&c=Reading&d=13&e=61&f=30643&g=6397703&i=1001x1003x1032x1004x1005&l=2579&o=362&m=0&r=1&s=1381580282996&enc=1 (12.10.2013).



Abb. 3: Abu-Bakr-Moschee in Reading, L. Stöckli (März 2012)

In West Reading haben sich Mitte der 1990-er einige Muslime zusammengetan, um einen Moschee-Neubau zu planen (Faisal Iqbal: 30-32). Die Gruppierung hat sich 1997 bei der *charity commission* registriert.²¹ Im Februar 2002 erteilte das *Reading Borough Council* die Baubewilligung. Der Bau der Moschee startete jedoch erst 2007, einige Monate bevor die Bewilligung auslief.²² Nach dem Baubeginn kam es zu Baustopps und Verzögerungen.²³ Das noch unfertige Gebäude führte zu verschiedenen Diskussionen, sodass es unter anderem als »Schandfleck« bezeichnet wurde.²⁴ Mitte Oktober 2010 fand dann die Aufstellung der goldenen Kuppel statt.²⁵ Im Zuge der Errichtung der Moschee gab es auch kleinere Zusammenstöße mit Sympathisanten der English Defence League (EDL) (Faisal Iqbal: 284-286; 328-332).

21 www.charitycommission.gov.uk/find-charities/ (28.03.2014), Charity-Registration-Nummer 1064014.

22 www.getreading.co.uk/news/local-news/slow-progress-of-eyesore-mosque-4250117 (28.03.2014)

23 So gab es beispielsweise im Mai 2009 Meldungen, dass nach einem Baustopp die Bauarbeiten wieder aufgenommen wurden (www.readingchronicle.co.uk/news/roundup/articles/2009/05/28/38749-work-begins-to-finish-mosque/ [28.03.2014]).

24 So gelesen im Artikel von *getreading* vom Juli 2008: www.getreading.co.uk/news/local-news/slow-progress-of-eyesore-mosque-4250117 (28.03.2014).

25 http://abmreading.org/?page_id=2 (26.10.10).

Das Gebäude war zum Zeitpunkt der Interviews (2011/2012) noch nicht fertiggestellt und daher noch nicht in Betrieb (Imran Tufail: 572; Amina: 36f.). Im Mai 2013 hat die Gemeinschaft auf ihrer Website per Stelleninserat einen Imam gesucht,²⁶ und die Gebetsräume sind seit dem Ramadan 2013 für die täglichen Gebete geöffnet.²⁷

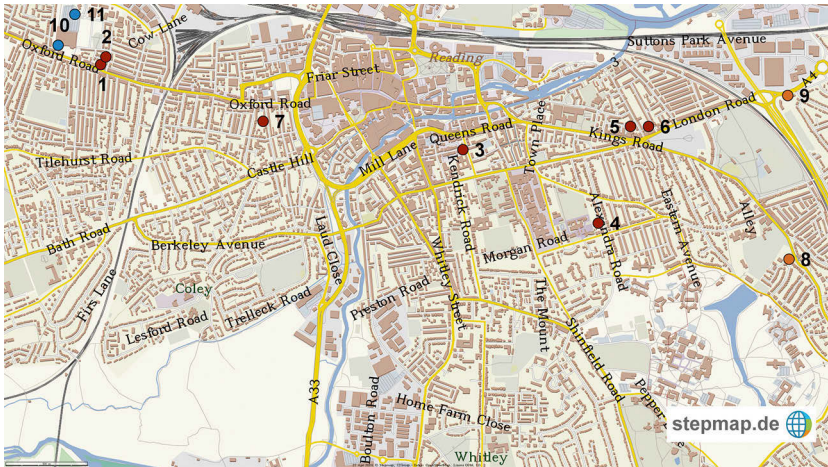


Abb. 4: Moscheen in Reading, erstellt durch L. Stöckli

Legende:

1. Oxford Road Mosque
2. Valentia Road Mosque
3. South Street Mosque
4. Alexandra Road Mosque
5. Cumberland Road Mosque
6. Amity Road Mosque
7. Waylen Street Mosque (BAGR)
8. Green Road Mosque (nicht realisiert)
9. Sutton Seeds Roundabout Mosque (Moschee-Projekt der Alexandra Road Mosque)
10. Bibliothek Reading
11. Tesco Parkplatz

26 Vgl. Stelleninserat Imam, <http://abmreading.org/> (20.06.2013); Stellenbeschreibung für einen Imam, Reading, <http://abmreading.org/> (20.06.2013).

27 Vgl. Ramadan 2013, <http://abmreading.org/> (07.08.2013).

Die sunnitische Moschee²⁸ hat vier Stockwerke. Das Erdgeschoss ist das zentrale Stockwerk der Moschee. In allen Geschossen befindet sich ein Gebetssaal. Insgesamt haben ungefähr 1.800 Personen in der Moschee Platz zum Beten. Im Erdgeschoss befinden sich neben dem Gebetssaal auch Waschräumlichkeiten, Gemeinschaftsräume sowie der Empfangsbereich. Im ersten und im zweiten Obergeschoss sind ebenso Gebetssäle vorhanden, wobei der Saal in der zweiten Etage nur halb so groß ist, da er galerieartig über das erste Obergeschoss gelagert ist. Das Zentrum des Gebäudes befindet sich unter der Kuppel, und beide Stockwerke können von ihrem akustischen Effekt profitieren. Ein Stockwerk ist den Frauen vorbehalten. Außerdem sind Räume für Schulungen und Konferenzen, Räumlichkeiten für die Älteren sowie eine Bibliothek vorhanden (Faisal Iqbal: 533-571). Die Moschee hat zwei Eingänge, den Fraueneingang auf der einen und den Männereingang auf der anderen Seite (Faisal Iqbal: 594-596).

Laut den Interviewten²⁹ und eigener Recherche gibt bzw. gab es in Reading ungefähr sieben Moscheen (vgl. Abb. 4). Neben der Abu-Bakr-Moschee an der Oxford Road existieren folgende Moscheen: die Oxford-Vorgänger-Moschee an der Valentia Road, die South Street Moschee, die Alexandra Road Moschee, die Cumberland Road Moschee, die Moschee der Bangladesh Association Greater Reading, die Moschee an der Amity Road sowie das Muslim Centre der Universität.

Im Osten Readings war ein zusätzliches Moschee-Projekt in Planung (Green Road Mosque), welches aber aufgrund von Unstimmigkeiten zwischen den Verantwortlichen der Alexandra Road Moschee und der South Street Moschee sowie anderen Problemen nicht weiter verfolgt wurde (Mian Saleem: 25-27).³⁰ Im August 2013 hat die Alexandra Mosque³¹ in Sutton Seeds ein neues Gebäude gekauft, mit der Absicht es umzubauen, sodass das Gebäude danach 870 Betende, Männer und Frauen, aufnehmen kann.³²

28 Aufgrund dessen, dass die Vorgängermoschee als sunnitische bezeichnet wird, wird diese Moschee hier ebenfalls als sunnitisch aufgeführt (www.salatomic.com/d/Reading+17123+Jamia-Khulafa-e-Rashidin [01.04.2014]).

29 Vgl. beispielsweise Mian Saleem (247) oder Faisal Iqbal (386f.): »about seven mosques«.

30 www.getreading.co.uk/news/local-news/council-takes-back-land-given-5129658 (13.03.2014).

31 Aktueller Stand: <http://aishaislamiccentre.org.uk/> (09.11.2019).

32 www.getreading.co.uk/news/local-news/new-mosque-serve-whole-community-4189100 (13.04.2014).

Cambridge Mosque

Im August 2012 hat das *planning committee* des *Cambridge City Council* dem Muslim Academic Trust die Baubewilligung für die neue Moschee (vgl. Abb. 5) erteilt.³³ Tim Winter³⁴ ist der Präsident des Muslim Academic Trust,³⁵ und das Architekturbüro *marks barfield architects*³⁶ steht hinter dem Design der neuen Moschee. Bekannt wurde dieses Architekturbüro vor allem durch den Entwurf des *London Eyes*.



Abb. 5: Modell der Cambridge Mosque, L. Stöckli (Oktober 2012)

Der Standort der neuen Moschee ist nicht mehr so zentral gelegen wie die Moschee in der Mawson Road (vgl. Abb. 6). Die neue Moschee liegt an der Mill Road in einem Wohngebiet im Stadtteil Romsey. Die Fassade der Moschee wird entspre-

33 www.cambridgemosqueproject.org/2012/08/22/cambridge-mosque-planning-permission-granted/ (04.01.2013).

34 Tim Winter ist laut der Tageszeitung *The Independent* der einflussreichste Muslim in Großbritannien (www.independent.co.uk/news/people/profiles/timothy-winter-britains-most-influential-muslim--and-it-was-all-down-to-a-peach-2057400.html [07.01.2013]). Er ist Islamwissenschaftler und lehrt an der Faculty of Divinity an der University of Cambridge (www.divinity.cam.ac.uk/index.php?option=com_mipeople&view=person&id=10&departmentid=2&Itemid=60 [07.01.2013]).

35 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/eco-mosque/ (04.01.2013).

36 David Marks und Julia Barfield, www.marksbarfield.com/index.php (04.01.2013).

chend den Plänen aus Backsteinen bestehen und sich folglich in die Umgebung einpassen.³⁷

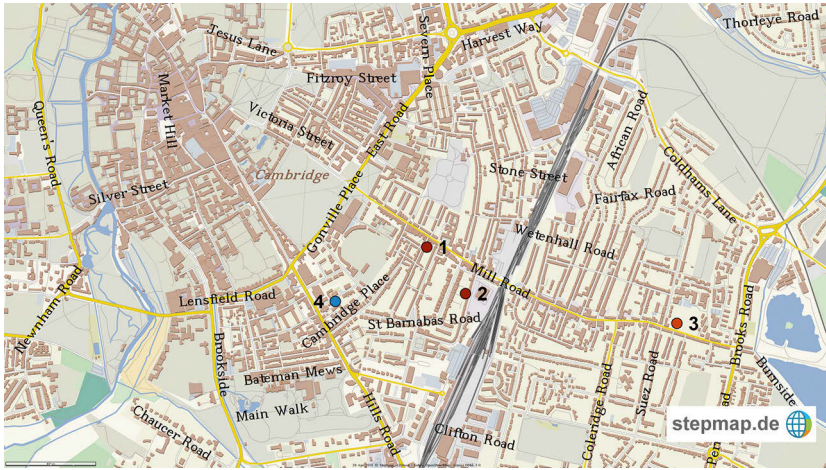


Abb. 6: Stadtplan von Cambridge, erstellt von L. Stöckli

Legende:

1. Abu Bakr Masjid/Cambridge Mosque
2. Masjid al Ikhlas/Cambridge Islamic Centre
3. Standort der neuen Moschee
4. Cambridge Muslim College

In der neuen Cambridge Mosque sollen sich etwa 1.000 Männer und Frauen zum Gebet einfinden können. Neben den Räumlichkeiten, die für die Nutzung der Moschee von zentraler Bedeutung sind, wie die Waschräumlichkeiten und Räumlichkeiten für die Totenwaschung, sind auch ein Café, Schulungs- und Konferenzräumlichkeiten für die lokalen Muslime und Nichtmuslime vorhanden.³⁸

Die neue Moschee wird über viel Platz für Fahrräder verfügen und gut zu Fuß erreichbar sein. Im Garten, welcher den bereits existierenden Gemeinschaftsgarten vergrößert, sollen 20 neue Zypressen gepflanzt werden, die dem Ganzen ein »feeling of an ›oasis« geben sollen.³⁹ Hinter dem Design der neuen Moschee steht das Konzept einer ruhigen Oase.⁴⁰

37 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/building-plans/ (04.01.2013).

38 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/building-plans/ (04.01.2013).

39 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/eco-mosque/ (04.01.2013).

40 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/building-plans/ (04.01.2013).

Mit der Cambridge Moschee wird die erste ökologische Moschee in Europa entstehen. Tim Winter weist bei der ökologischen Ausrichtung des Neubaus auf die islamische Tradition hin: »Islamic civilization has been based on the rejection of waste as an under-estimation of God's blessing and so in the construction of the new mosque here in Cambridge, we were very much in the forefront of the local environmental movement«⁴¹. Weiter hieß es zum Zeitpunkt der Feldforschung der Moschee in Cambridge:

With its emphasis on sustainability and almost total reliance on green energy, the new Cambridge Mosque will be Europe's first eco-mosque and a truly landmark building for the city of Cambridge and its residents.⁴²

Die Gemeinschaft hofft, dass der Neubau sich zu einem Zentrum für Muslime und Nichtmuslime entwickelt und eine Sehenswürdigkeit in Cambridge darstellen wird.⁴³

Islamic Centre of the South West (Exeter)

Die Moschee in Exeter (vgl. Abb. 7) öffnete ihre Tür im September 2011 (Mohammed Abrar: 2).⁴⁴ Das Islamic Centre of the South West ist der erste Neubau mit Mi-narett und Kuppel in Devon. Exeter, die Hauptstadt der Grafschaft Devon, liegt im Südwesten Englands (vgl. Abb. 2).

Laut der Website der Moschee etablierte sich ein Islamisches Zentrum in Exeter im Jahre 1978 durch die Hilfe eines lokalen Geschäftsmannes und durch Studenten der University of Exeter.⁴⁵

41 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/eco-mosque/ (04.01.2013).

42 www.cambridgemosqueproject.org/about-2/eco-mosque/ (04.01.2013).

43 Die Moschee ist inzwischen gebaut und am 24. April 2019 wurde die Eröffnung der Moschee gefeiert. Weiteres zur Moschee: <https://cambridgecentralmosque.org/> (21.09.2019).

44 Zur Eröffnungsfeier ist auf YouTube ein Film zu finden: <https://www.youtube.com/watch?v=PPS6O1l-ZzQ> (23.08.2013); andere Beiträge zur Eröffnung von der Exeter Labour Party (www.exeter-labour.org.uk/2011/10/27/city-councillors-attend-the-opening-of-the-exeter-mosque-and-cultural-centre/ [07.04.2014]), von den South West Nationalists (<http://southwestnationalists.blogspot.ch/2011/10/new-mosque-opens-in-exeter.html> [07.04.2014]) oder vgl. auch die Berichterstattung der BBC (www.bbc.co.uk/news/uk-england-devon-15452151 [07.04.2014]).

45 www.exetermosque.org.uk/page.php?data=112 (11.10.2013).

1999 hat der Exeter City Council den Neubau der Moschee genehmigt.⁴⁶ Laut dem Imam, Mohammed Abrar, haben die Bauarbeiten ungefähr ein Jahr gedauert (Mohammed Abrar: 4).



Abb. 7: Islamic Centre of the South West, Exeter (Devon), L. Stöckli (Oktober 2012)

Wie beim Schweizer Moschee-Neubauprojekt in Grenchen (vgl. Kap. V. 2.2.2) belästigte ein Moschee-Gegner die Gemeinschaft mit Schweineköpfen. Der Vorfall in Exeter fand im alten Moschee-Gebäude statt und nicht im Moschee-Neubau.⁴⁷ Auch darüber hinaus hatten sie zu späteren Zeitpunkten mit Anfeindungen zu kämpfen.⁴⁸

Die sunnitische Moschee⁴⁹ hat zwei nebeneinanderliegende Eingänge. Im Erdgeschoss befindet sich der Gebetsaal für 400 Männer, im ersten Stock ist derjenige für 200 Frauen, welcher sich galerieartig über dem großen Gebetsraum befindet.⁵⁰ Daneben gibt es im Erdgeschoss verschiedene Räumlichkeiten wie Büros

46 www.exetermosque.org.uk/page.php?data=112 (07.01.2013).

47 www.telegraph.co.uk/news/uknews/1406432/Jail-for-man-who-dumped-pigs-heads-at-mosque.html (07.04.2014).

48 Siehe beispielsweise www.islamophobiawatch.co.uk/islamophobia-watch/2012/11/2/edl-member-claims-he-only-attacked-mosque-because-of-news-re.html (23.08.2013).

49 www.salatomic.com/d/Exeter+15127+Exeter-Mosque-amp-Cultural-Centre (01.04.2014).

50 Feldnotizen Exeter, 17.10.2012.

und Besprechungszimmer.⁵¹ Seit der Gründung wuchs die Gemeinschaft und die angebotenen Aktivitäten nahmen zu. Der primäre Fokus liegt auf der Bereitstellung eines Gebetsplatzes.⁵² Die Moschee ist für die fünf täglichen Gebete geöffnet. Neben dem gemeinsamen Gebet bietet die Moschee verschiedene Kurse wie Korankurse oder religiösen Unterricht an.⁵³ Die Religionsgemeinschaft lädt auch zum Tag der offenen Tür ein.⁵⁴

Harrow Central Mosque and Masood Islamic Centre

Die Harrow Central Mosque (vgl. Abb. 8) steht im Norden Londons im Stadtteil Harrow und besitzt eine große Kuppel sowie ein Minarett. Während des Forschungsaufenthalts im Frühjahr 2012 war die Moschee bereits in Betrieb, jedoch noch nicht fertiggestellt. Einzelne Teile waren noch im Bau.⁵⁵



Abb. 8: Harrow Central Mosque and Masood Islamic Centre, London Harrow, L. Stöckli (März 2012)

51 Feldnotizen Exeter, 17.10.2012.

52 www.exetermosque.org.uk/page.php?data=112 (11.10.2013).

53 www.exetermosque.org.uk/page.php?data=104 (11.10.2013).

54 Wie beispielsweise die Berichterstattung von theexeterdaily.co.uk bestätigt (www.theexeterdaily.co.uk/news/local-news/exeter-mosque-cultural-centre-host-open-day [07.04.2014]).

55 Feldnotizen Harrow Central Mosque, 21.03.2012.

Die Moschee wird auch in der Darstellung von Gailani Fatima zu den Moscheen Londons (2000, 124-126) aufgeführt. Darin berichtet sie, dass 1980 einige Muslime 3.000 Pfund gesammelt hätten, um eine marode Doppelhaushälfte zu kaufen. Durch private Spendengelder wurden die Moschee und der Umbau finanziert. Jedoch haben die Spendengelder nicht gereicht, weshalb die Gemeinschaft die Regent's Park Moschee, eine der ältesten Moscheen in London (vgl. Kap. VI. 1.1), um Hilfe anfragte. Daraufhin wurden in der Regent's Park Moschee Flugblätter mit einem Spendenaufruf verteilt. Ein indischer Geschäftsmann ist zu spät zum Freitagsgebet gekommen und hat einen Flyer erhalten. Er hat danach die Trustees angerufen und die benötigten 10.000 Pfund gespendet. Des Weiteren hat er gesagt, dass die Gemeinschaft das anschließende Haus kaufen solle, er stelle das Geld zur Verfügung. Im Jahre 1985 fand das erste Gemeinschaftsgebet in der Moschee statt, und zwei Jahre später konnte die Gemeinschaft das angrenzende Haus durch eine Spende des indischen Geschäftsmannes kaufen. Ein drittes Grundstück auf der linken Seite des Gebetshauses kaufte die muslimische Religionsgemeinschaft ebenfalls (Gailani 2000, 124f.).

Zum Zeitpunkt des Interviews (2012) dauerte der Bau laut Zafar Khalid (33) bereits etwa zehn Jahre. Die Fertigstellung der Moschee wird nach damaliger Schätzung insgesamt etwa acht Millionen Pfund kosten.⁵⁶

Die sunnitisch-hanafitisch ausgerichtete Moschee (Gailani 2000, 124) beinhaltet Gebetssäle für Männer wie für Frauen, wobei den Frauen ein eigenes Stockwerk⁵⁷ zugewiesen ist. Nach der Fertigstellung der Moschee werden sich auch folgende Räumlichkeiten in der Moschee befinden: eine Totenhalle, eine Bibliothek, verschiedene Räumlichkeiten, die sie beispielsweise für Schulungszwecke nutzen, Räumlichkeiten für das Kleingewerbe, IT-Räume, Büros und Räume für die Älteren.⁵⁸

Die Harrow Central Mosque ist in den neuen Medien stark präsent, so verfügt sie über einen Facebook-Account, ist auf Twitter vertreten und unterhält einen YouTube-Kanal.⁵⁹

56 www.harrowmosque.org.uk/building.html (07.01.2013); Feldnotizen Harrow Central Mosque, 21.03.2012.

57 Zurzeit des Besuches der Moschee waren die Bauarbeiten noch nicht abgeschlossen und vor dem Frauenbereich wies ein Zettel darauf hin, dass Bauarbeiter in diesem Bereich arbeiten (Feldnotizen Harrow Central Mosque, 21.03.2012).

58 www.harrowmosque.org.uk/building.html (07.01.2013).

59 <https://www.facebook.com/yourmasjid> (06.02.2014); <https://twitter.com/yourmasjid> (06.02.2014); www.youtube.com/user/harrowmosque (06.02.2014).

2.2 Exemplarische Moschee-Neubauprojekte in der Schweiz



Abb. 9: Standorte der ausgewählten Moschee-Neubauprojekte in der Schweiz, Darstellung L. Stöckli

ImanZentrum Volketswil

Im Industriegebiet von Volketswil steht laut Medienberichten⁶⁰ die größte Moschee im Kanton Zürich (vgl. Abb. 10). Volketswil ist eine Ortschaft östlich von Zürich mit ungefähr 17.500 Einwohnern.⁶¹ Die Publikation *Islamisches Zentrum Volketswil*⁶² wurde vom Zentrum selbst herausgegeben. Sie beschreibt, dass im Mai 2008 die »Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil« die Grundstücke an der Juchstrasse in Volketswil gekauft und im Oktober das Baugesuch eingereicht hat. Die Stiftung hat sich offiziell unter dem Namen »Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil« (SIZV) am 16. Dezember 2009 gegründet und in das Handelsregister des Kantons Zürich eingetragen.

60 Siehe beispielsweise NZZ Online: www.nzz.ch/nachrichten/zuerich/verhaltener_widerstand_gegen_neue_moschee_1.1760541.html (22.04.2014).

61 www.volketswil.ch/xml_1/internet/de/application/d453/d468/f470.cfm (06.01.2013). Laut Webseite waren am 31.12.2011 17.572 Personen in der Gemeinde Volketswil gemeldet.

62 Das Buch *Islamisches Zentrum Volketswil* wurde der Autorin durch den Interviewpartner 2011 dankenswerterweise überreicht. Darin werden die Stiftung und ihr Vorhaben vorgestellt und die Fortschritte in der Moschee-Planung und der Bauphase bis zum November 2010 skizziert (Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil ohne Jahr).



Abb. 10: ImanZentrum Volketswil, L. Stöckli (Dezember 2012)

Der Zweck der Stiftung lautet:

Die Stiftung bezweckt den Bau, den Betrieb und den Unterhalt eines islamischen Kulturzentrums mit Gebetsraum zur kulturellen und religiösen Begegnung, der Unterstützung der Muslimen [sic!] bei der Ausübung der islamischen Religion sowie der Förderung der Integration und des kulturellen Austausches und Dialoges mit Nichtmuslimen. Die Stiftung ist im Rahmen der Zwecksetzung im Kanton Zürich tätig. Die Stiftung hat keinen Erwerbszweck und erstrebt keinen Gewinn.⁶³

Das Bauamt erteilte die Baubewilligung im April 2009, und der Spatenstich fand im Mai 2010 statt (Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil ohne Jahr). Im Februar 2012 ging die Website der Stiftung (www.sizv.ch) online. Der Verein, welcher für das sogenannte Kerngeschäft der Moschee zuständig ist, ist der neugegründete Verein »Islamische Gemeinschaft Volketswil Zürich« (IGVZ).⁶⁴ Der Vereins-

63 Handelsregistereintrag »Islamisches Zentrum Volketswil« (eingesehen am 20.04.2011).

64 www.imanzentrum.ch (03.02.2014).

vorstand besteht aus sieben Mitgliedern.⁶⁵ Am 14. Dezember 2012 wurde das erste Freitagsgebet in der Moschee ausgerichtet, seitdem ist die Moschee für alle täglichen Gebete geöffnet.⁶⁶ Die Eröffnung der Moschee sowie die Vorstellung des neugegründeten Vereins fanden am Sonntag, dem 30. Dezember 2012 statt. Das Zentrum wurde provisorisch ZamZamZentrum⁶⁷ genannt. An der Eröffnungsfeier hat die Präsidentin des Vereins, Laila Oulouda, die Anwesenden dazu aufgefordert, Vorschläge für einen kurzen und unpolitischen Namen einzureichen.⁶⁸ Im Januar 2013 haben sich der Stiftungsrat der Stiftung SIVZ und der Vorstand des Vereins IGZV getroffen und die verschiedenen Namensvorschläge diskutiert. Sie einigten sich auf »ImanZentrum«. Der Moschee-Bau war an der Eröffnungsfeier im Dezember 2012 noch nicht fertiggestellt. Es fehlten beispielsweise der Mihrab und die Einrichtung der Schulungsräumlichkeiten. Der Mihrab bestehe zwar schon, befinde sich jedoch noch nicht in der Schweiz, so Mahmoud Fathallah bei der Eröffnungsfeier.⁷⁰ Für all die fehlenden Einrichtungen und auch für die Betriebskosten rief der Vereinsvorstand durch Mahmoud Fathallah zu Spenden auf. Neben der Eröffnungsfeier war eine spätere offizielle Feier geplant, zu der auch lokale und regionale Behördenmitglieder, Kirchen- und Botschaftsvertreter eingeladen werden sollten.⁷¹

Die Islamische Stiftung Volketswil und ihr Moschee-Bau waren in den Medien nicht sehr präsent, was die Stiftung laut Daniel-Ibrahim Kientzler (307f.) auch so geplant hatte. Die Medien berichteten über die Bauausschreibung im Dezember 2008, über den verhaltenen Widerstand⁷² und wie sich die Partei National

65 Präsidentin Laila Oulouda, Kassierer Mahmoud Fathallah, Aktuarin Conny Boscheri sowie die Mitglieder Sumaya Mohamed, Barbara Mihoub-Nuzzi, Aimen Mokdad und Mustafa Widmer (Bekanntgabe während der Eröffnungsfeier: Feldnotizen Moschee Volketswil, 30.12.2012).

66 Email Daniel-Ibrahim Kientzler (19.12.2012); Feldnotizen Moschee Volketswil, 30.12.2012.

67 Zamzam ist eine Quelle in Mekka. Laut den Überlieferungen hat Gott die Quelle Zamzam zur Rettung von Ibrahims Frau Hagar und ihres Sohnes Ismail aus dem Sand in der Wüste sprudeln lassen (Hattstein 2007, 23).

68 Feldnotizen Moschee Volketswil, 30.12.2012.

69 <http://sivz.ch/news/das-imanzentrum/> (05.04.2014).

70 Der Mihrab fehlte im November 2013 immer noch (Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013).

71 Email Daniel-Ibrahim Kientzler (19.12.2012).

72 NZZ Online 06.09.2010: www.nzz.ch/nachrichten/zueroch/verhaltener_widerstand_gegen_neue_moschee_1.1760541.html (09.04.2014).

Orientierter Schweizer (PNOS)⁷³ bemühte, den Bau zu verhindern.⁷⁴ Neben dem Spatenstich⁷⁵ erhielten Parkplatzprobleme⁷⁶ sowie ein Bauunterbruch⁷⁷ mediale Aufmerksamkeit.

Das Gebäude umfasst Gebetsräume für 500 Männer und 300 Frauen, zudem Konferenzräume, Schulungsräume, Kochgelegenheiten sowie Büros. Des Weiteren befindet sich im obersten Stockwerk eine Wohnung für den Imam, die zum Zeitpunkt der Feldforschung für den Kinderhort⁷⁸ am Samstag gebraucht wurde, sowie Gästezimmer. Hinter der Moschee stehen den Besuchenden etwa 80 Parkplätze zur Verfügung.⁷⁹ Die Kosten des Projekts betragen laut Website ungefähr 7,5 Millionen Franken.⁸⁰

Albanisch-Islamische Glaubensgemeinschaft (AIG) Grenchen

Im solothurnischen Grenchen plante die Albanisch-Islamische Glaubensgemeinschaft an der Maienstrasse 8 ein zweistöckiges Moschee-Gebäude mit vier Kuppeln (vgl. Abb. 11). Die Religionsgemeinschaft betrieb zurzeit der Feldforschung ein Gebetslokal im Kellergeschoss an der Maienstrasse 6.⁸¹ Das Neubau-Projekt war mehrfach in den Medien präsent. Vor allem zwei Ereignisse erhielten große Medienpräsenz: einerseits die Umstände des Kaufes des Baulandes, andererseits der Vandalenakt, bei dem Unbekannte den Bauplatz mit Schweineköpfen und -blut zu verunreinigen versuchten.

73 PNOS ist eine Splitterpartei, die als die »politische Kraft der Radikalen Rechten« gilt. Gegründet im Jahre 2000, vertrat sie in den ersten Jahren offen nationalsozialistische Bezüge in ihren Ansprüchen. Inzwischen ist der Tonfall etwas moderater geworden, jedoch ist sie immer noch die Schweizer Partei für völkisch-rassistisches Gedankengut (Langebach/Speit 2013, 136).

74 Aufruf PNOS vom 14.12.2008: www.pnos.org/?seite=meldungen_detail.php&sprache=37&meldungid=713 (26.03.2014). Der gleiche Aufruf ist auch auf der Seite von PNOS Oberaargau zu finden (http://oberaargau.pnos.ch/index.php?seite=meldungen_detail.php&sprache=37&meldungid=713 [26.03.2014])

75 Siehe beispielsweise Tagesanzeiger 15.05.2010, 22.

76 Siehe beispielsweise Tagesanzeiger 15.05.2010, 22.

77 Siehe beispielsweise Blick 09.04.2011, 5; Zürcher Oberländer: www.zol.ch/bezirk-uster/volketswil/Moschee-wird-weitergebaut/story/11068 (19.04.2011).

78 Feldnotizen Moschee Volketswil, 28.11.2013.

79 Website des Vereins: www.sizv.ch/zentrum; Feldnotizen Moschee Volketswil, 10.02.2012; Feldnotizen Moschee Volketswil, 30.12.2012; Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil (ohne Jahr).

80 www.sizv.ch/spenden (05.01.2013).

81 Feldnotizen Grenchen, 05.12.2011.



Abb. 11: Modell der Moschee Grenchen, aufgestellt in der damaligen Moschee in Grenchen, L. Stöckli (Dezember 2011)

Die AIG musste die Baubewilligung zweimal beantragen, da der Verein den Finanzierungsnachweis nicht leisten konnte und die erste Baubewilligung am 24. Mai 2013 auslief.⁸² Im August 2013 hat der Verein dieselben Pläne nochmals zur Bewilligung bei der Baudirektion Grenchen eingereicht.⁸³ Beim ersten Versuch hat die Schweizerische Volkspartei (SVP) in einem Postulat eine Prüfung der Zonenkonformität verlangt,⁸⁴ zudem sind fünf Einsprachen⁸⁵ eingegangen. Die Einsprachen wurden entweder zurückgezogen oder von der Baudirektion abgelehnt.

82 OT 03.05.2013, 13; Solothurner Zeitung 25.05.2013, 29.

83 Solothurner Zeitung 27.07.2013, 1; Solothurner Zeitung 27.07.2013, 13; Solothurner Zeitung 08.08.2013, 24; Feldnotizen Baudirektion Grenchen, 22.08.2013.

84 Solothurner Zeitung 22.01.2010; Solothurner Zeitung 26.01.2010; Solothurner Zeitung 10.12.2009.

85 Die Einsprachen richteten sich beispielsweise gegen die Zonenkonformität, die Anzahl der Parkplätze, den Werteverlust der umliegenden Liegenschaften und erfolgten wegen einer generellen Ablehnung des Moschee-Baus (reformiert. 26.03.2010, 1; www.grenchnertagblatt.ch/schweiz/naechstes-jahr-wird-die-moschee-gebaut-6318249 [11.04.2014]).

Zwei Beschwerdeführer zogen ihre Einsprachen an den Kanton weiter, waren jedoch erfolglos.⁸⁶ Laut Medienberichten⁸⁷ von Ende März 2013 hatte die AIG zu diesem Zeitpunkt die Pläne nachgebessert und den Energienachweis nachgeliefert. Der Finanzierungsnachweis fehlte jedoch, was laut dem Architekten Gzim Rifati auch die »Knacknuss« gewesen sei.⁸⁸ Das zweite Baugesuch war identisch mit dem ersten, und es gingen keine Einsprachen ein. Auch dieses Mal hat die AIG die Baubewilligung nur unter dem Vorbehalt erhalten, dass sie erst mit dem Bau beginnen könne, wenn sie den Finanzierungsnachweis abgegeben habe. Ende Oktober 2013 hat Grenchen die Auflagen gelockert, sodass der Verein nun keine Bankgarantie mehr einreichen musste. Als neue Auflage seitens der Stadt kam hinzu, dass das benötigte Geld auf einem Sperrkonto hinterlegt werden solle und erst mit dem Bau begonnen werden könne, wenn die gesamte Summe zur Verfügung stehe.⁸⁹

Laut dem damaligen Sprecher der Moschee Basri Veseli (190-205) wird die Moschee einen Gebetsraum für Männer und einen Gebetsraum für Frauen, der galerieartig über dem der Männer liegt, haben. Außerdem sind Waschmöglichkeiten, eine Wohnung sowie ein Aufenthaltsraum vorgesehen. Möglicherweise sollen noch ein Jugendraum hinzukommen sowie Räumlichkeiten, um die Totenwaschung nach islamischen Regeln durchzuführen. Geplant sind zudem Schulungsräume (Basri Veseli: 190-205). Nach dem damaligen Stand sollen neben der Durchführung von religiösen Riten und Gebeten weitere Aktivitäten für Muslime und Nichtmuslime stattfinden, beispielsweise verschiedene Kurse im Bereich Religion, aber auch Deutsch- oder Albanisch- sowie Kulturkurse. Des Weiteren möchten sie Bildungs- und Kulturreisen organisieren.^{90/91}

86 Solothurner Zeitung 29.12.2010, 27; Solothurner Zeitung 11.03.2011, 22; Langenthaler Tagblatt 05.04.2011, 25; OT 06.04.2011, 14.

87 BZ 28.03.2013, 5; Solothurner Zeitung 27.03.2013, 25.

88 BZ 28.03.2013, 5; Solothurner Zeitung 27.03.2013, 25.

89 Solothurner Zeitung 30.10.2013, 27.

90 <http://aig-grenchen.ch/> (07.04.2014).

91 Die Moschee wurde am 29.04.2019 feierlich eröffnet (<https://www.grenchnertagblatt.ch/solothurn/grenchen/riesiger-besucherandrang-moschee-ebu-hanife-wird-feierlich-eroeffnet-134403345> [21.09.2019]). Weiteres zur Moschee: <https://de-de.facebook.com/XhamiaEbuHanifeGrenchen/> (21.09.2019).

VI. Thesenbearbeitung

1. Geschichte der Etablierung von Moscheen in England und der Schweiz

Im vorliegenden Kapitel wird der Verlauf der Institutionalisierung muslimischer Gemeinschaften und ihrer Moscheen betrachtet; diesbezüglich soll eine Periodisierung bzw. Phasenbildung dargestellt werden. Dabei steht die erste These im Zentrum: »Die Institutionalisierung und Etablierung von Moscheen in England und der Schweiz durchlaufen verschiedene Phasen, wobei die Abfolge veränderbar und revidierbar ist.«

Die Einteilung der Phasen zum Verlauf der Institutionalisierung und Etablierung der Moschee-Bauten stützt sich teilweise auf die Phasendarstellungen der in Kapitel II. 2 dargestellten Modelle. Damit es nicht zu Missverständnissen kommt, sind die Phasen, die in diesem Kapitel gebildet werden, immer mit römischen Zahlen gekennzeichnet, im Gegensatz zu den Phasen, die in Kapitel II. 2 dargestellt wurden.

Für die Einteilung der Phasen sind die Immigrationswellen von entscheidender Bedeutung. Daneben spielen auch Ereignisse, die sich in den jeweiligen Ländern zugetragen haben, wie etwa politische Entscheidungen, Proteste und Abstimmungen, sowie internationale Ereignisse bei der Unterteilung der Phasen eine zentrale Rolle. Neben den sechs Beispielen für Moscheen wird der Verlauf der Institutionalisierung anhand von verschiedenen Moschee-Neubauprojekten und -Umbauten in den Blick genommen.

In England werden sechs, in der Schweiz vier Phasen aufgestellt. Als erstes geht die vorliegende Studie auf England ein, wobei dieses Kapitel durch die längere Geschichte der muslimischen Bevölkerung im Vereinigten Königreich bzw. in England dementsprechend länger ausfällt als dasjenige über die Etablierung der Moscheen in der Schweiz.

1.1 Geschichte der Etablierung von Moscheen in England

I. Phase: Erste Muslime auf britischem Boden

In dieser I. Phase durchlaufen Religionsgemeinschaften mit ihren Moscheen in England alle Stufen nach Shadid und van Koningsveld, von einem provisorischen Gebetsraum zum Neubau. Somit wäre diese Phase wiederum in weitere Phasen unterteilbar. Für die vorliegende Studie ist entscheidend, dass es vor der Immigration ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits Muslime und muslimische Organisationen sowie Moscheen in England gab. Aus diesem Grund werden die Ereignisse bis zum Zweiten Weltkrieg in einer Phase zusammengefasst.

Schon vor den Kreuzzügen (11-13. Jahrhundert)¹ existierten Beziehungen zwischen England² und den islamischen Ländern. Das Bild des Islam war oft, wie in anderen Ländern auch, negativ geprägt (Gilliat-Ray 2010a, 5f.).³ Obwohl ab dem späteren Mittelalter die Kreuzzüge die Eindämmung des Islam und seines Einflusses auf Europa zum Ziel hatten, hat die islamische Kultur und Wissenschaft das mittelalterliche England geprägt (Gilliat-Ray 2010a, 12f.). Muslimische Besucher und Besucherinnen auf der britischen Insel waren dennoch eine Seltenheit (Ansari 2004, 26).

Während des 16. Jahrhunderts, als das Osmanische Reich den Mittelmeerraum dominierte, und des 17. Jahrhunderts gelangte »the first substantial numbers of Muslims to the British Isles« (Gilliat-Ray 2010a, 14). Zur gleichen Zeit kam es zu den ersten Konversionen (Gilliat-Ray 2010a, 15f.).⁴ Nabil Matar schätzt, dass in dieser Zeit einige Hundert Muslime nach England übersiedelten. Sie lebten vorwiegend im Süden: in London und dessen Umgebung (Matar 1997, 17). Die ersten Immigrierenden, deren Einwanderung bekannt und dokumentiert ist, stammten vorwiegend aus Nordafrika und der Türkei. Dabei handelte es sich um befreite Sklaven, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf spanischen Schiffen

1 Weiterführendes zu den Kreuzzügen siehe Hans Eberhard Mayer (2005) und Christopher Tyerman (2006).

2 Im Mittelalter durchlief England verschiedene Staatsformen und Königsgeschlechter. In dieser Zeitspanne kann England somit nicht als eine staatliche Einheit betrachtet werden. So herrschte beispielsweise Heinrich I. (1154-1189) nicht nur über das englische Territorium, sondern auch über das heutige Westfrankreich (Maurer 2007, 40). Weiterführendes zur Geschichte Englands im Mittelalter siehe Karl-Friedrich Krieger (2009) sowie Michael Maurer (2007).

3 So schrieb beispielsweise der englische Mönch Beda (673-735) über den Islam und prägte das negative Bild der englischen Gesellschaft gegenüber dem islamischen Glauben. Er sah die Muslime als Feinde des Christentums. Beda war einer von vielen europäischen Theologen, die nach Gilliat-Ray (2010a, 5f.) die Basis für die antiislamischen Vorurteile in der »Christian world« legten.

4 Als einer der ersten Konvertiten von mehreren Hundert Konvertiten gilt John Nelson, der in den 1580-er Jahren als Bediensteter auf einem britischen Schiff arbeitete (Gilliat-Ray 2010a, 16).

arbeiteten.⁵ Während einige in ihre Herkunftsländer zurückgingen, blieben andere (Gilliat-Ray 2010a, 13f.; Matar 1997, 65).

Im 18. Jahrhundert erstarkte Großbritannien zu einer wirtschaftlichen und militärischen Weltmacht. Zum Zeitpunkt des Todes der Königin Victoria im Jahre 1901 umfasste das Britische Empire ein Drittel der Weltbevölkerung, beherrschte die Meere und war auf allen Kontinenten vertreten. Diese Ausdehnung besaß kein anderes Weltreich je davor oder danach (Brüggemeier 2010, 16). Die Größe und die Geschichte des Britischen Empires prägten Großbritannien; das Empire ist in der britischen Geschichte von zentraler Bedeutung und hatte dementsprechenden Einfluss auf viele Aspekte, wie beispielsweise den Handel, berufliche Möglichkeiten oder Kriege, aber auch die Aus- und Einwanderung (Brüggemeier 2010, 19f.). Die organisierte muslimische Einwanderung begann im 18. Jahrhundert, als die britische *East India Company* Muslime als Seemänner rekrutierte, die sich in britischen Häfen niederließen. Die Öffnung des Suezkanals 1869 führte zu einer weiteren muslimischen Einwanderungswelle (Halstead 2009, 179). Neben den Bediensteten der britischen Rückkehrenden kamen auch indische Seefahrer, die auf britischen Schiffen arbeiteten. Die Ausdehnung des Britischen Empires in Ländern, in denen der Islam die vorherrschende Religion war, hatte zur Folge, dass muslimische Arbeiter nach Großbritannien immigrierten, sobald britische Unternehmer Arbeitskräfte benötigten. Mitte des 19. Jahrhunderts war Großbritannien ein attraktives Ziel für Unternehmer, Studenten, Wissenschaftler und Reisende (Gilliat-Ray 2010a, 26).

Viele Muslime, die ins Vereinigte Königreich einwanderten, arbeiteten in den britischen Häfen (Gilliat-Ray 2010a, 29). Zwischen den muslimischen Arbeitern herrschten große Unterschiede in Sprache, Ethnizität und der Interpretation des Islam. Einerseits verstärkten sich diese Unterschiede in Großbritannien, andererseits bildeten die gemeinsame Erfahrung der Exklusion und die gemeinsame religiöse Identität als Muslime eine Basis für neue Gemeinschaften. Diese gemeinsame Identität als Muslime teilten jedoch beispielsweise die muslimischen Studenten nicht, sie waren von diesem Arbeiterleben ausgeschlossen (Gilliat-Ray 2010a, 31f.). Nach Humayun Ansari lebten gegen Ende des 19. Jahrhunderts ungefähr 10.000 Muslime in Großbritannien.⁶

5 Zu dieser Zeit war das Königreich England unter Königin Elisabeth I. eine kleine Handelsnation, die keine großen Territorien außerhalb der britischen Inseln besaß. Die Königin versuchte, gute Beziehungen mit dem Osmanischen Reich zu pflegen, um gegen das mächtige spanische Weltreich standhalten zu können. Die Freilassung der Sklaven war somit eine diplomatische Angelegenheit. Die Regierung Elisabeths I. war die erste, die offen mit einer muslimischen Macht zusammenarbeitete und den diplomatischen Austausch und gegenseitige Besuche förderte (Gilliat-Ray 2010a, 13).

6 www.minorityrights.org/1211/advocacy/muslims-in-britain-a-presentation-by-dr-humayun-ansari.html (13.03.2013).

Neben den Hafenstädten Cardiff, South Shields, Liverpool, Glasgow und Hull waren später auch Industriestädte wie Manchester, Birmingham und Bradford von großer Bedeutung für die muslimische Bevölkerung. Manchester zog seit 1830 als Exportstadt für Textilien marokkanische und arabische Händler an. Auch London spielt eine zentrale Rolle in der Geschichte der Muslime im Vereinten Königreich. Es war einerseits eine Stadt der Seefahrer und andererseits ein internationales Zentrum für den Handel, die Diplomatie, die Politik und die industrielle Produktion (Gilliat-Ray 2010a, 41f.). Im Allgemeinen herrschte eine Atmosphäre des Misstrauens und der Antipathie gegenüber der muslimischen Bevölkerung (Ansari 2004, 54). Vier zentrale Beispiele illustrieren im Folgenden diese I. Phase.

Liverpool Mosque and Muslim Institute

Während des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Liverpool zu einem wichtigen Hafen und zog muslimische Arbeiter an, wodurch sich eine sehr diverse Bevölkerung und eine kosmopolitische industrielle Atmosphäre entwickelten (Gilliat-Ray 2010a, 39). In dieser Umgebung entstand die vermutlich älteste muslimische Institution in Großbritannien (Ansari 2004, 121). William Henry Quilliam (1856-1932) gründete das *Liverpool Mosque and Muslim Institute* und stellte dessen Finanzierung sicher. Der einflussreiche Anwalt konvertierte nach einer Marokkoreise zum Islam.⁷ Ab 1887 nannte er sich Abdullah Quilliam und begann, den Islam zu propagieren (Gilliat-Ray 2010a, 39f.). Die Religionsgemeinschaft, die sich um Quilliam bildete, bestand zu einem großen Teil aus Konvertiten. Quilliams Konversion machte ihn zu einer berühmten Person in der islamischen Welt, sodass er als Anführer der britischen Muslime angesehen wurde (Beckerlegge 1997, 247). Das *Liverpool Mosque and Muslim Institute* bot nicht nur Raum für Gebete, sondern war auch ein Zuhause für Waisen, ein Verlagshaus und eine Schule (Gilliat-Ray 2010a, 40). Die Institution war nicht in einem Neubau untergebracht, aber das Institutsgebäude in der Brougham Terrace, in das die Gemeinschaft 1889 einzog, adaptierte und reflektierte einen typisch nordafrikanischen Moschee-Stil⁸ (Gilliat-Ray 2010a, 184). Dieser Bau »is believed to be England's earliest mosque«.⁹ Den Aktivitäten des Instituts wurde öffentliche Aufmerksamkeit zuteil, wobei es auch zu Antipathien kam: So veranlasste der Gebetsruf, den der Muezzin vom Balkon aus ausrief, die Nachbarschaft zu Demonstrationen und Steinwürfen (Beckerlegge 1997, 248; 253).

7 Während der dreimonatigen Reise nach Marokko kam Quilliam 1882 in Kontakt mit dem Islam. Die Reise hatte er aus gesundheitlichen Gründen unternommen (Beckerlegge 1997, 246).

8 Weiterführendes zur Ausgestaltung nordafrikanischer Prägung siehe Beckerlegge (1997, 254).

9 <http://list.english-heritage.org.uk/resultsingle.aspx?uid=1062583> (11.11.2013).

Das Institut war zu einem großen Teil von der Person Quilliams abhängig und verlor an Bedeutung, als er 1908 England verließ (Gilliat-Ray 2010a, 40).¹⁰ Die aktivsten Mitglieder der Gemeinschaft traten später der Moschee in Woking (siehe weiter unten) bei (Beckerlegge 1997, 264). *English Heritage*¹¹ hat das Gebäude inzwischen als *Grade II listed building* aufgenommen.¹²

Shah Jahan Mosque in Woking

Der erste Moschee-Neubau in Großbritannien ist die *Shah Jahan Mosque* in Woking, Surrey (Gilliat-Ray 2010a, 184). Sie ist zugleich die älteste noch bestehende Moschee in Nordeuropa. Heute ist sie ein »Grade II* listed building«¹³ (Brown 2004b, 32). Der ungarische Orientalist Gottlieb Wilhelm Leitner (1840-1899) leitete den Bau dieser Moschee in die Wege. Der frühere Professor am King's College in London war Principal of Government in Indien, bevor er in den Ruhestand trat und sich 1881 in Woking niederließ. In Woking gründete er 1884¹⁴ das *Oriental Institute*. Dieses Institut bereitete asiatische Studierende auf eine berufliche Karriere vor und bot Europäern Sprachkurse an. Um die Gegend für Studierende interessanter zu machen, hat Leitner eine Moschee bauen lassen. Neben der Moschee war auch der Bau einer Synagoge, einer Kirche sowie eines Hindutempels geplant, wobei der Bau der Moschee Priorität hatte (Brown 2004b, 32). Namens-

-
- 10 Gerüchte besagen, dass er unter dem Namen Professor Marcel Leon wieder nach Großbritannien einreiste und für die Moschee in Woking arbeitete, wo er 1932 starb (Beckerlegge 1997, 264)
- 11 English Heritage schützt bedeutsame englische Bauten, Gärten und Parks. Alle Bauten, die vor 1700 erbaut wurden – die meisten wurden zwischen 1700 und 1840 errichtet –, sowie Bauten, die eine besondere Bedeutung in der Geschichte Großbritanniens haben, gehören zu den schützenswerten Bauten. Dabei unterteilt die Organisation diese Bauten in drei Kategorien: Grade I, Grade II* sowie Grade II. In die erste Kategorie gehören Bauten, die von außergewöhnlichem Interesse sind (2,2 Prozent der *listed buildings*). Zu Grade II* zählen Bauten, die »particularly important buildings of more than special interest« sind (5,5 Prozent der *listed buildings*) und Grade II werden Bauten zugeordnet, die »nationally important and of special interest« sind (92 Prozent der *listed buildings*) (www.english-heritage.org.uk/caring/Listing/listed-buildings/ [04.11.2013]). Der Listeneintrag zur Brougham Terrace ist einsehbar unter <http://list.english-heritage.org.uk/resultsingle.aspx?uid=1062583> (11.11.2013).
- 12 Das Gebäude an der Brougham Terrace diente später als *Register Office*. Die *Abdullah Quilliam Society*, die sich für den Erhalt von Quilliams Erbe einsetzt, hat das Gebäude im Jahre 2000 gekauft. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die Moschee wieder instand zu setzen sowie zu erweitern (Abdullah Quilliam Society 2013). Laut der Facebook-Seite der *Abdullah Quilliam Society* wurde Ende 2012 die Fassade restauriert und im Juni 2013 begann die Renovierung des Gebäudeinneren (<https://www.facebook.com/AbdullahQuilliam> [05.02.2014]). Näheres zur *Abdullah Quilliam Society* siehe <http://abdullahquilliam.com/> (04.02.2014).
- 13 Der Listeneintrag zur Moschee in Woking ist einsehbar unter <http://list.english-heritage.org.uk/resultsingle.aspx?uid=1264438> (04.11.2013).
- 14 Die Website der Moschee schreibt 1883 (www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-1 [05.02.2014]).

geberin der Moschee war die Regentin des indischen Staates Bhopal, Sultan Shah Jahan; sie finanzierte das Projekt (Gilliat-Ray 2010a, 184). Der englische Architekt W.I. Chambers entwarf die Moschee; er ließ sich beim Entwurf von den architektonischen Stilen, die er in der *India Office Library* studierte, inspirieren. Die Moschee öffnete ihre Tür im Herbst 1889 (Brown 2004b, 32f.). Leitner sah in der Moschee kein islamisches Zentrum für England, vielmehr durften nur auserwählte Personen die Moschee aufsuchen (Ansari 2002, 7). Und so betraten vorwiegend muslimische Würdenträger und Prominente aus islamischen Ländern, die das Institut besuchten, die Moschee.¹⁵

Der Tod von Leitner im Jahre 1899 veränderte die Situation in Woking entscheidend (Nielsen 1995, 19). Zwischen 1900 und 1912 wurde die Moschee nicht mehr genutzt, und der Sohn Leitners wollte das Grundstück und das Gebäude an einen Bauunternehmer verkaufen.¹⁶ Als der muslimische Anwalt und Gelehrte Khwaja Kamal-ud-Din von Lahore wegen eines Gerichtsfalls 1912¹⁷ in England war, sah er ein Inserat für den Verkauf der Moschee, die für den Abbruch freigegeben war. Khwaja jedoch ging sodann vor das Hohe Gericht und argumentierte, dass die Moschee als »consecrated place of worship« (Brown 2004b, 34) die gleichen Rechte wie die Kirchen habe und nicht zerstört werden dürfe. Er gewann den Prozess und erwarb die Moschee mithilfe des englischen Konvertiten Lord Headley (Nielsen 1995, 19). Die Moschee öffnete 1913 wieder, und mit der Unterstützung der Lahore-Ahmadiyya-Bewegung rief Khwaja die *Woking Muslim Mission and Literary Society* ins Leben; die Mission publizierte unter anderem die einflussreiche vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Islamic Review* (Brown 2004b, 34). Während und nach dem Ersten Weltkrieg spielte die Moschee eine bedeutende Rolle; sie war das Zentrum der muslimischen Aktivitäten in Großbritannien (Ansari 2004, 134). Sie etablierte sich als Zentrum für Neukonvertiten (Brown 2004b, 34), und zudem betreute die *Woking Muslim Mission* während des Zweiten Weltkrieges Witwen und Waisen indischer Soldaten (Nielsen 1995, 19).

Für viele Jahre war die Moschee Symbol und Zentrum für die Aktivitäten südasiatischer Muslime in Großbritannien (Ansari 2004, 134). Als nach dem Zweiten Weltkrieg viele muslimische Immigrierende nach Großbritannien kamen und Religionsgemeinschaften etablierten, ging der Einfluss der Moschee als nationales

15 www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-2 (05.02.2014).

16 www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-2 (05.02.2014).

17 www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-2 (05.02.2014).

Zentrum zurück.¹⁸ Die Moschee, die bis heute zugänglich ist,¹⁹ stellt einen Meilenstein in der Geschichte des Islam in Großbritannien dar (Gilliat-Ray 2010a, 184f.).²⁰



Abb. 12: Shah Jahan Mosque in Woking, L. Stöckli (September 2010)

East London Mosque

1910 wurde in London der *London Mosque Fund* mit dem Zweck, im East End von London eine Moschee zu bauen, gegründet²¹ (Gailani 2000, 33). Die dort angesiedelte Gemeinschaft mietete sich zunächst einen kleinen Raum für das Gemeinschaftsgebet. 1940 kaufte sie drei Häuser in East London und baute diese zu einer Moschee um, welche ihre Türen im August 1941 öffnete (Gilliat-Ray 2010a, 185).²²

18 www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-3 (04.02.2014).

19 Die Moschee dient den schätzungsweise 5.000 Muslimen in der Umgebung, die ihren ethnischen Hintergrund vorwiegend in Kaschmir und den Mirpur-Gegenden in Pakistan haben. Die Moschee kann nur etwa 70 Betende aufnehmen, zum Freitagsgebet kommen jedoch etwa 700 bis 1.000 Muslime, weshalb angrenzende Gebäude für diesen Zweck umfunktioniert worden sind (Brown 2004b, 34).

20 www.shahjahanmosque.org.uk/ (04.02.2014). Die Geschichte der Moschee hat Muslim P. Salamat (2008) dokumentiert.

21 Unter den Begründern des *London Mosque Fund* befanden sich Syed Ameer Ali, ein indischer Jurist, Aga Khan, Sultan Mohammed Shah und einige Nichtmuslime, wie beispielsweise Lord Lamington (Gailani 2000, 33).

22 www.eastlondonmosque.org.uk/content/history (14.01.2014).

Die East London Mosque gilt als erste Moschee Londons. In der hier vorgestellten I. Phase, *Erste Muslime auf britischem Boden*, durchlief die Moschee die ersten zwei Stufen nach Shahid und van Koningsveld: von der *stage of a prayer-hall* zur *stage of a mosque*. So hat die Gemeinschaft zunächst einen angemieteten Raum bezogen und ist später in einen Moschee-Umbau gezogen. Die Realisierung des Moschee-Neubaus und somit die dritte Stufe nach Shahid und van Koningsveld (*founding completely new ones*) fand in den folgenden Phasen statt.

South Shields und Cardiff – Shaykh Abdullah Ali al-Hakimi

Eine zentrale Rolle bei der Etablierung muslimischer Gemeinschaften in South Shields und Cardiff spielte Shaykh Abdullah Ali al-Hakimi. Er gründete während der 1930-er Jahre religiöse Zentren in South Shields, Cardiff, Hull und Liverpool (Gilliat-Ray 2010a, 35). Im frühen 20. Jahrhundert lebten wenige arabische Muslime in Tyneside und South Shields an der Ostküste Englands, wobei die meisten Muslime der sunnitischen Strömung angehörten. Al-Hakimi kam 1936 nach South Shields und professionalisierte die muslimischen Aktivitäten, die bereits zuvor gepflegt worden waren (Gilliat-Ray 2010a, 33). Zwei Jahre lang konzentrierte sich Al-Hakimi auf South Shields und hat laut Fred Halliday (2010, 30) religiöse und schulische Aktivitäten organisiert und erfolglos Geld für eine Moschee gesammelt. Des Weiteren war es ihm ein Anliegen, die Frauen zu integrieren, wogegen sich eine Opposition gebildet hat. Die Frauen besuchten religiöse Kurse, lernten die Riten für die muslimische Totenwaschung kennen und verfügten über einen Versammlungsraum. Nachdem Al-Hakimi 1938 nach Cardiff gegangen und einer größeren Gemeinschaft beigetreten war, nahm die neue Leitung die Zugeständnisse und die Öffnung von Räumlichkeiten, welche Al-Hakimi für die Frauen erkämpft hatte, wieder zurück (Halliday 2010, 30).

In Cardiff formierte sich die muslimische Gemeinschaft während des späten 19. Jahrhunderts. 1881 gründeten die Seefahrer das sogenannte *Home for Coloured Seamen*.²³ Von Jemeniten geführte Privatpensionen bildeten das Zentrum der muslimischen Seefahrer. Dort hatten sie ihre physische, soziale, religiöse und ökonomische Basis und isolierten sich so vom Rest der Stadt. Sie lebten zurückgezogen und setzten sich nicht mit der Residenzgesellschaft auseinander. Während des Ersten Weltkrieges, als der Bedarf an Hafendarstellern anstieg, erhöhte sich auch die Anzahl der Muslime in den britischen Hafenstädten. Es gab Vorurteile gegen Muslime, jedoch waren sie eher gegen die ethnische Herkunft oder die Hautfarbe gerichtet und nicht gegen die religiöse Zugehörigkeit. Die daraus re-

23 In verschiedenen Forschungsbeiträgen wurde behauptet (beispielsweise Ansari 2002, 6), dass eine Religionsgemeinschaft die erste Moschee in Cardiff bereits 1860 offiziell registrierte. Dies ist falsch, wie Gilliat-Ray in ihrem Artikel »The first registered mosque in the UK, Cardiff, 1860«. The Evolution of a Myth« erläutert (Gilliat-Ray 2010b).

sultierenden Spannungen führten nach dem Ersten Weltkrieg zu Unruhen, zu dem herrschte während der Zwischenkriegszeit Massenarbeitslosigkeit unter den Muslimen. Als Al-Hakimi im Mai 1936 nach Cardiff kam, existierten dort bereits sechs an Privatpensionen angegliederte Moscheen. Al-Hakimis Religionsgemeinschaft kaufte einige Terrassenhäuser in der Peel Street, in der die Nur al-Islam Mosque entstand. Nach dem Zweiten Weltkrieg publizierte Al-Hakimi die erste arabische Zeitung Großbritanniens *Al-Salam*. Er verließ Großbritannien 1952, und sein Stellvertreter Shaykh Hassan Ismail übernahm seine Stelle (Gilliat-Ray 2010a, 36-39).

II. Phase: Etablierte und Neuankömmlinge

Wie diese Beispiele zeigen, haben sich bereits im 19. Jahrhundert die ersten muslimischen Gemeinschaften in Großbritannien organisiert. Oftmals waren dabei die Begründer der Gemeinschaften von besonderer Wichtigkeit. So bestanden in Großbritannien bereits muslimische Einrichtungen und Organisationen, als die neuen Immigrierenden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die britische Insel kamen.²⁴ Die Immigration wurde durch die Einführung des *British Nationality Act* 1948 ermöglicht, wodurch das Vereinigte Königreich den Bürgerinnen und Bürgern aus den ehemaligen Kolonien das Recht auf freien Einreise erteilte (Lederer/Currle 2008, 125). Die Etablierung der Moscheen nach dem Zweiten Weltkrieg folgt in etwa den gleichen Strukturen wie die Etablierung der Religionsgemeinschaften und der Moscheen vor dem Zweiten Weltkrieg, dieses Mal jedoch in einem größeren Ausmaß (Gilliat-Ray 2010a, 187).

Im Jahre 1951 lebten schätzungsweise etwa 23.000 Muslime in Großbritannien (Peach/Glebe 1995, 34). Die neuen muslimischen Immigranten kamen ab etwa 1950 und stammten vorwiegend vom indischen Subkontinent. Einige der Muslime hatten mit den britischen Streitkräften im Zweiten Weltkrieg gekämpft und ließen sich nun in Großbritannien nieder. Diese Immigranten entsprechen dem ersten

24 Für die neuere muslimische Einwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg existieren unterschiedliche Phasenunterteilungen. Ansari beschreibt zwei Phasen: erstens von 1945 bis in die 1970-er Jahre, und zweitens von 1973 bis in die Gegenwart (Ansari 2004, 145). Dagegen führt Lewis vier Phasen an, zuerst die Pioniere, dann die Migranten, die unter dem Begriff ›chain-migration‹, meistens ungelernete männliche Arbeiter, gefasst werden, gefolgt von einer Phase der Migration, die den Nachzug von Frauen und Kindern beinhaltet. Und schlussendlich die vierte Phase, das Auftreten der Generation der in Großbritannien geborenen (Hussain/Choudhury 2007, 10). Serena Hussain unterteilt die muslimische Einwanderung in ihrer Dissertation in drei Phasen: erstens die Phase von 1945 bis ungefähr 1970, die durch die Ankunft von jungen Arbeitsmigranten gekennzeichnet ist; zweitens die Phase von etwa 1970 bis etwa 1990, die den Familiennachzug sowie die Etablierung der in Großbritannien geborenen Muslime umfasst. Eine dritte Phase schließt diejenigen ein, die als Asylanten oder Flüchtlinge und nicht unbedingt als wirtschaftliche Flüchtlinge nach Großbritannien kamen (Hussain/Choudhury 2007, 10).

Migrationstyp nach Pries, der *Immigration* (vgl. Kap. II. 1.1). Es kamen jedoch auch Muslime, die dem zweiten Migrationstyp, der *Rückkehr-Migration*, zuzuordnen sind: Der wirtschaftliche Boom und die Entwicklung der Fertigungsindustrie nach dem Zweiten Weltkrieg erhöhten den Bedarf an Arbeitskräften. Großbritannien nahm dabei vorwiegend Pakistani auf, welche temporär als wirtschaftliche Migranten nach Großbritannien kamen. Diese sandten durchschnittlich mehr als die Hälfte ihres Gehaltes zu ihren Familien in ihrem Herkunftsland. Auch in den 1960-er Jahren waren die muslimischen Immigranten vorwiegend männlich, alleinstehend und lebten unter schwierigen Bedingungen, da sie damit rechneten, nur vorübergehend in Großbritannien zu sein. Die Migration selbst erfolgte fast ausschließlich aus wirtschaftlichen Gründen (Gilliat-Ray 2010a, 44f.).²⁵ Das Augenmerk der Migranten lag eindeutig aufseiten des Herkunftslandes.

Die II. Phase entspricht in etwa den ersten Phasen der in Kapitel II. 2 vorgestellten Modelle. Die Verknüpfung zu Baumanns Phase der *Reorganisation des sozialen und kulturellen Lebens*, zu Shadids und van Koningsvelds *stage of a prayer hall* sowie zu Peachs und Gales' *tacit change and planning denial* ist klar erkennbar. So war die religiöse Praxis in den 1950-er und 1960-er Jahren oftmals auf die individuellen täglichen Gebete bei der Arbeit oder in Moscheen, die meist in umgenutzten Gebäuden abgehalten wurden, beschränkt. Die britische Regierung kümmerte sich nicht um die religiösen Bedürfnisse der Immigranten, da sie erwarteten, dass die meisten wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren würden (Fetzer/Soper 2005, 27). Laut Ansari (2004, 342) besuchten in den 1950-er und 1960-ern nur wenige der neuen muslimischen Immigranten ein islamisches Zentrum. Die Religion hat also keine zentrale Rolle im Leben dieser Muslime gespielt. Auch das Phasenmodell nach Baumann zeigt, dass in einer Gruppe, die vorwiegend aus Männern besteht, die religiöse Praxis kaum ausgeübt wird (Baumann 2002, 102). Dennoch verband der Islam die Wirtschaftsimmigranten, da durch die Religion die ethnischen und sprachlichen Unterschiede überwunden wurden und eine gemeinsame Identität entstehen konnte. So beteten Muslime verschiedener Strömungen in der gleichen Moschee (Ansari 2004, 342). Diese Situation beschreibt

25 Faktoren neben den wirtschaftlichen Gründen, die eine Migration positiv beeinflussten, waren beispielsweise 1947 die Gründung des unabhängigen Staates Pakistan, welche zu vielen Flüchtlingen führte. Zudem entschied die pakistanische Regierung einen Damm zu bauen, infolge dessen etwa 250 Dörfer überschwemmt und ihre Bewohnerinnen und Bewohner so zur Migration gezwungen wurden. Außerdem ermunterten bereits in Großbritannien lebende Verwandte, einige Pakistanis nachzukommen. Immigrierende vom türkischen Teil Zyperns kamen, da in ihrer Heimat Unruhen herrschten. Aus Trinidad und Tobago sowie Guyana immigrierten vorwiegend Muslime mit Bildungsambitionen (Gilliat-Ray 2010a, 46). In den frühen 1960-er Jahren flüchteten Muslime, die ursprünglich aus Asien stammten, aus Ostafrika vor Menschenrechtsverletzungen. Sie waren vorwiegend Mittelklasse-Gujarati-Händler und siedelten sich vor allem in Leicester an (Gilliat-Ray 2010a, 51).

auch Gilliat-Ray (2010a, 188) für Bradford. Die erste Moschee, die 1960 gegründet wurde, besuchten *Deobandis*²⁶ und *Barelvis*²⁷ sowie Pakistanis und Bangladeschis. Die meisten der Moscheen befanden sich in umgebauten Wohnhäusern oder Wohnungen. Aber auch einige wenige Neubauten entstanden in dieser II. Phase. Eine wichtige Moschee, die in dieser Phase gebaut wurde, ist die Regent's Park Moschee. Bereits vor Beginn der II. Phase diskutierten einige Muslime nach dem Ersten Weltkrieg die Idee einer Moschee in London, woraufhin sie dann 1928 eine Stiftung gründeten. Das Ziel war der Bau einer Moschee im Zentrum von London und konkurrierte somit nicht mit der East London Mosque. König George VI. spendete ein Grundstück im Regent's Park. Geld wurde jedoch erst ab 1947 gesammelt, und die Grundsteinlegung fand im Jahre 1954 statt (Geaves 2002, 359).

In Woking kam es während dieser Phase zu großen Änderungen. Nachdem 1932 bzw. 1933 Khwaja Kamal-ud-Din²⁸ und Lord Headley gestorben waren, distanzierte sich die Gemeinschaft von der Bindung an die Ahmadiyya-Bewegung (Nielsen 1995, 19), schlussendlich haben 1969 sunnitische Muslime die Moschee übernommen (Brown 2004b, 34).²⁹

Die II. Phase ist somit geprägt durch die Immigration vieler Muslime, die vorwiegend männlich und alleinstehend waren. Ihre Aufmerksamkeit galt dem Herkunftsland. Der zurückgelassenen Familie sandten sie einen Großteil ihres Lohnes. Religiöse Gebetsräume waren vereinzelt vorhanden und befanden sich oftmals in ungenutzten Räumlichkeiten.

26 Deoband ist eine indische Stadt, in der Muhammad Qasim Nanautawi (1833-1877) und Rashid Ahmad Gangohi (1829-1905) 1867 eine islamische Hochschule gründeten. Um diese unter anderem am Sufismus orientierte Schule entwickelte sich eine indisch-pakistanische Reformbewegung. Durch die Immigration kam die Deobandi-Bewegung nach Großbritannien. In den Anfängen waren die Deobandis, da sie meist gut ausgebildete Migranten waren, stark in der Etablierung der Moscheen engagiert (Gilliat-Ray 2010a, 86-88).

27 Die Barelvi-Bewegung entstand ebenfalls in Indien. Ahmad Riza (1856-1921) gilt als »Erneuerer« der Tradition (Gilliat-Ray 2010a, 92). Die Bewegung heißt eigentlich *Ahli-s-Sunnah Wal-Jama'ah* und wird von Außenstehenden Barelvi, nach dem indischen Geburtsort von Ahmad Riza, genannt. Diese Bewegung ist vom Sufismus beeinflusst (Wardak 2002, 207).

28 Auf der Website der Moschee steht 1936 (www.shahjahanmosque.org.uk/history-mosque/history-mosque-part-3 [05.02.2014]).

29 Einen Vergleich zwischen den Religionsgemeinschaften, die bis zum bzw. nach dem Zweiten Weltkrieg die Moschee in Woking als Zentrum unterhielten, erörtert Ansari in seinem Artikel »The Woking Mosque. A Case Study of Muslim Engagement with British Society since 1889« (2002).

III. Phase: Einschränkungen und Familiennachzug

Nach Gilliat-Ray (2010a, 47) startete der Familiennachzug in den späten 1960-er und 1970-er Jahren: Ehefrauen und Kinder, vorwiegend aus Südasien, folgten ihren Männern und Vätern. Nachdem es 1958 in London zu sozialen Spannungen kam, wurde eine nationale Debatte über die zunehmende Immigration aus den Kolonien und den neuen unabhängigen Staaten angestoßen. Bis zu diesem Zeitpunkt konnten Personen, die aus einer Kolonie oder einer früheren Kolonie stammten, ungehindert nach Großbritannien einwandern (Nielsen 2005, 4675). Das Ziel der britischen Politik war die Fernhaltung der Migrierenden, was zu einer restriktiveren Migrationspolitik führte (Lederer/Currie 2008, 125f.). Das erhoffte Ziel war das Ende der ungehinderten Einwanderung. Alarmiert durch die Diskussionen immigrierten einige noch vor der Einschränkung der Immigration (Nielsen 2005, 4675). Die ungehinderte Immigration endete am 30. Juni 1962 mit dem *Commonwealth Immigration Act*, womit Eintrittsbedingungen³⁰ gestellt wurden. Da 1971 noch restriktivere Voraussetzungen eingeführt werden sollten, folgte eine große Zahl von Frauen und Kindern ihren Männern bzw. Vätern nach Großbritannien, um den Einschränkungen zuvorzukommen (Gilliat-Ray 2010a, 47). Arbeitskräfte kamen nun nicht mehr mit der Absicht, nach einigen Jahren wieder ins Herkunftsland zurückzukehren, sondern sie blieben und entschieden sich, ihre Familien mitzubringen (Nielsen 2005, 4675). Die dauerhafte Ansiedlung von Familien löste den temporären Aufenthalt von arbeitenden Männern ab, somit kam es zu einem Wandel des Migrationstyps: die *Rückkehr-Migration* wird zur *Immigration*. Konsequenterweise erhöhte sich der Aufwand für die Etablierung von Ausbildungs- und Dienstleistungseinrichtungen. Die erwerbstätigen Männer schickten ihr Einkommen folgerichtig nicht mehr in die Herkunftsregion, sondern investierten es in die Gemeinschaften im Residenzland (Gilliat-Ray 2010a, 47f.). Diese III. Phase entspricht der zweiten Phase *Intensivierung der Beziehungen zum Herkunftsland* im Modell von Baumann.

Den Unterkünften für die männlichen Arbeiter folgten Häuser für die Kernfamilien. Die entferntere Verwandtschaft wohnte oft in der Nachbarschaft, sodass nun bestimmte Gebiete einer britischen Stadt einer bestimmten ethnischen und sprachlichen Gruppe zuzuordnen waren. Die Stadtgebiete änderten durch die Anwesenheit der Muslime zudem ihr Äußeres. Muslimische Geschäfte und Ausbildungsstätten entstanden. Beschilderungen in der Sprache der Gemeinschaft oder andere symbolische Elemente dienten der religiösen und ethnischen Identifikation der Menschen in der Region. Es wurden größere und kleinere Netzwerke geknüpft, die auch international ausgerichtet waren (Gilliat-Ray 2010a, 48).

30 Einwandern durften nur noch diejenigen, die einen Einwanderungsschein vorweisen konnten. Diese Scheine waren in drei verschiedene Kategorien aufgeteilt, und es wurde nur eine bestimmte Anzahl davon pro Jahr vergeben (Hansen 2004, 109f.).

Großbritannien hat bereits damals eine Politik der Gleichheit und gleichen Möglichkeiten propagiert. In dieser III. Phase ist beispielsweise die Antidiskriminierungsgesetzgebung, die *Race Relations Acts 1965* und *1970*, eingeführt worden. Der politische Leitgedanke war die Förderung interethnischer Beziehungen (*race relations*). Dabei herrschte der Gedanke vor, dass eine religiöse Vielfalt bestehe und die einzelnen Gemeinschaften ihre Daseinsberechtigung hätten, sodass eine vollkommene Assimilation nicht angestrebt wurde (Lederer/Currie 2008, 126). So haben die Sikhs bereits in den 1960-er Jahren das Recht erkämpft, einen Turban zur Uniform der öffentlichen Verkehrsbetriebe zu tragen. Seitdem gilt die Toleranz gegenüber religiöser Kleidung als etabliert. Die *Race Relations Acts* haben diese Normen noch verstärkt (Schönwälder 2007, 245).

Die ältere Generation war sich bewusst, dass die jüngere Generation in einem säkularen Staat aufwächst, sodass jene sich verpflichtet fühlte, die islamische Tradition weiterzugeben (McLoughlin 1998, 212). Dieser Sachverhalt führte folglich zu neuen Moschee-Registrierungen. Im Jahre 1963 waren 13 Moscheen registriert und etwa sieben kamen seit 1966 jährlich hinzu. Die Möglichkeit eine Moschee in Großbritannien als *Place of Worship* zu registrieren, bringt beispielsweise Steuervorteile mit sich (vgl. Kap. VI. 2.1). Laut Nielsen (1995, 64) ist der Anstieg der Moschee-Registrierungen das Resultat des Familiennachzuges.

Die III. Phase ist gekennzeichnet durch den Wandel vom Migrationstypus der *Rückkehr-Migration* hin zu demjenigen der *Immigration*. Der Familiennachzug und die Aklimatisierung bzw. Etablierung eigener Dienstleistungen in England sind maßgebliche Aspekte dieser Phase. Darüber hinaus liegt das Augenmerk der Immigrierenden nicht mehr ausschließlich auf dem Herkunftsland, doch eine wirkliche Fokusänderung findet erst in der folgenden Phase statt.

IV. Phase: Änderung der Aufmerksamkeit und lokale Forderungen

Ein Wandel fand ab Mitte der 1970-er Jahre statt. Mit der Zeit fanden die Immigrierenden eine Rückreise immer weniger attraktiv, vor allem weil ihre Kinder im Vereinigten Königreich aufwuchsen und teilweise auch dort geboren wurden. Diese Veränderung erfolgte nicht plötzlich, sondern schrittweise über mehrere Jahrzehnte (Gilliat-Ray 2010a, 49). Im Modell von Baumann entspricht dieser Teil der dritten Phase *Umkehr des Aufmerksamkeitsfokus*. Mit Blick auf diese dritte Phase betont Baumann die Änderung im Aufmerksamkeitsfokus. Obwohl sich bereits in der zweiten Phase der Aufmerksamkeitsfokus etwas vom Herkunftsland gelöst hat, hat er sich in der dritten Phase eindeutig zum Residenzland hin verschoben.

Auch während der IV. Phase kamen neue Immigrierende nach Großbritannien. Sie stammten unter anderem aus der Türkei, dem Iran oder dem Mittleren Osten. Diese Immigration war nicht mehr nur wirtschaftlich bedingt, sondern hatte auch andere Gründe, unter anderem wurde sie durch den Anstieg des Ölpreises begünstigt. So kamen beispielsweise hochqualifizierte Arbeitskräfte auf-

grund des internationalen Handels, aber auch Flüchtlinge. Diese gehören zum dritten Migrationstypus, der *Diaspora-Migration* nach Pries. Globale, politische und wirtschaftliche Faktoren unterstützten die Immigrierenden jeweils in ihrer Entscheidung, nach Großbritannien zu gehen. Der Bildungshintergrund dieser Immigrierenden war sehr unterschiedlich, oft dominierten aber die Mittelklasse oder die Experten und Expertinnen. Zudem unterschieden sich die Immigranten und Immigrantinnen in ihrer Weltsicht von den muslimischen Einwandernden aus Südasien. In den 1980-er und 1990-er Jahren kamen zudem Asylsuchende aus Algerien, Bosnien, Somalia und Kurdistan nach Großbritannien (Gilliat-Ray 2010a, 50f.). Neben diesem Zuwachs an Immigrierenden vergrößerte sich die muslimische Bevölkerung auch durch den Familiennachzug. Nachdem dieser Anfang der 1970-er Jahre durch die erwähnten Gesetzesänderungen zurückging, stieg er in den 1980-er und 1990-er Jahren wieder an (Ansari 2004, 148).

Die Immigrierenden dachten verstärkt darüber nach, im Residenzland zu bleiben. Sie waren vertraut mit den lokalen politischen und administrativen Strukturen in Großbritannien und zudem bereit, diese Strukturen auch zu nutzen. In den 1970-er und 1980-er Jahren stellten sie vermehrt Forderungen auf lokaler Ebene. Einige haben Gehör gefunden, so beispielsweise die nach der Errichtung von muslimischen Friedhöfen oder nach der Erlaubnis des Schächstens. Zudem konnten muslimische Kinder vom Religionsunterricht und vom Schulgottesdienst befreit werden (Koenig 2005b, 40f.; Schönwälder 2007, 245). Der *Race Relations Act* von 1976 stärkte infolgedessen die Muslime in Bezug auf ihre Forderungen (Schönwälder 2007, 245). Die Anerkennung der lokalen Forderungen spiegelt die vierte Phase (*Prozess struktureller Anpassung*) von Baumanns Phasenmodell wider: England gewährt der muslimischen Bevölkerung die gesellschaftliche Teilhabe in den oben erwähnten Bereichen.

Auch hinsichtlich der Registrierung der Moscheen begann Mitte der 1970-er Jahre eine neue Phase. Nach 1975 haben sich bis 1980 jährlich durchschnittlich knapp 19 neue Moscheen neu registriert, 1981 waren es sogar 30 neue Registrierungen. 1985 waren insgesamt 314 Moscheen registriert, 1990 bereits 452. Planungsbehörden schätzen jedoch, dass die Zahl der Moscheen höher gelegen habe. Dabei besteht ein Zusammenhang mit dem Ölreichtum einiger muslimischer Staaten, so flossen Spenden aus diesen Staaten in Moschee-Projekte. Vom Ölgeld haben jedoch nur einige wenige Moschee-Projekte profitiert, denn oftmals ging das Geld aus Prestigegründen an Zentren in einer Großstadt. Die muslimischen Gemeinschaften hofften jedoch auf eine Unterstützung und kauften deshalb trotzdem zahlreiche passendere, größere Gebäude (Nielsen 1995, 65). Der Umzug in passendere Immobilien entspricht wiederum der zweiten Phase nach Peach und Gale (*larger-scale conversion with minimalist change*) sowie derjenigen nach Shadid und van Koningsveld (*stage of a mosque*).

Während dieser IV. Phase eröffnete die Regent's Park Mosque im Jahre 1977. Die Realisierung des Projekts verzögerte sich aufgrund von Finanzierungsproblemen sowie Unstimmigkeiten bzgl. der Gestaltung (Geaves 2002, 359; vgl. Kap. VI 5.3). Die Regent's Park Mosque wird auch heute noch als positives Beispiel einer Moschee angesehen, so haben auch Imran Tufail (168f.; 336-338) und Faisal Iqbal (839-841) sie als Vorbild beschrieben (vgl. Kap. VI. 3.1).

In Exeter und in Harrow traten die Religionsgemeinschaften, die später eine Moschee bauen sollten, erstmals in der IV. Phase in Erscheinung. Nachdem sich in Exeter Mitte der 1970-er Jahre Muslime für die gemeinsamen Gebete trafen, etablierten sie 1978 eine Moschee in einem umgebauten Haus.³¹ In Harrow hat die Gemeinschaft 1980 eine Haushälfte gekauft, welche nach dem Umbau 1985 für das erste Gebet öffnete. 1987 erweiterte die Religionsgemeinschaft ihre Moschee um das angrenzende Haus (Gailani 2000, 124). In dieser Phase fanden an beiden Orten die Gebete in ungenutzten Räumlichkeiten statt.

Diese IV. Phase ist somit durch lokale Forderungen nach Anerkennung, wie beispielsweise muslimische Friedhöfe im Residenzland, gekennzeichnet. Darüber hinaus etablieren sich die Religionsgemeinschaften, sie richten sich ein und registrieren vermehrt Moscheen. In dieser Phase ist die Fokusänderung von zentraler Bedeutung, der Fokus liegt nun nicht mehr auf dem Herkunftsland, sondern auf dem Residenzland Großbritannien, da hier die Familie lebt und die Kinder aufwachsen. Der Großteil der religiösen Rituale fand zunächst in umgebauten Räumlichkeiten statt.

V. Phase: Umbruch und ›the Satanic Verse controversy‹

Im September 1988 erschien der Roman *The Satanic Verses* von Salman Rushdie³² in London,³³ was die sogenannte Rushdie-Affäre³⁴ bzw. *the Satanic Verse controversy* auslöste. Der Roman von Rushdie, der 1947 in Indien geboren wurde und mit 14 Jahren nach England kam, behandelt den Gründermythos des Islam. In seinem Roman zweifelt Rushdie beispielsweise am »Koran als Gottes ewiges ungeschaffenes Wort« (Kippenberg 2010, 264). Neben dem Inhalt verletzen auch Sprache

31 www.exetermosque.org.uk/page.php?data=112 (11.10.2013); www.arabnews.com/node/402425 (14.01.2014).

32 www.salman-rushdie.com/ (14.01.2014).

33 In den USA erschien der Roman im Februar 1989. Die deutsche Übersetzung wurde ebenfalls im Jahre 1989 herausgegeben (Kippenberg 2010, 262).

34 Der Ausdruck ›Rushdie-Affäre‹ bilde die Kontroverse nicht idealerweise ab, da die Betonung auf den Autor Salman Rushdie unpassend sei. Einige Muslime argumentierten gegen die Verwendung dieses Ausdruckes, da sie sich nicht gegen den Autor wenden möchten, sondern den Inhalt des Buches *Die Satanischen Verse* ablehnen. Deshalb wäre, so Weller, ›the Satanic Verse controversy‹ eine passendere Umschreibung (Weller 2009, 2).

und verschiedene Anspielungen »die Muslime« (Kippenberg 2010, 165). Für die westliche Öffentlichkeit und auch Rushdie selbst stand der Konflikt zwischen islamistischen Fundamentalisten und Vertretern einer »genuinen Redefreiheit« im Vordergrund der Rezeption (Kippenberg 2010, 266f.). Im Januar 1989 gingen in Bradford im Norden Englands Muslime auf die Straße und verbrannten das Buch öffentlich. Sie forderten, dass der Staat den Roman verbiete. Auf Transparenten sprachen sie sich für die Redefreiheit, aber gegen Beleidigungen aus.³⁵ Zahlreiche Staaten, wie zum Beispiel Indien oder Südafrika, hatten den Roman inzwischen verboten (Kippenberg 2010, 266f.).

Im Februar 1989 schaltete sich der iranische Führer Khomeini ein, nachdem in Indien Muslime demonstriert und in Pakistan einige Demonstranten den Tod gefunden hatten. Er veröffentlichte ein Rechtsgutachten (*fatwā*³⁶), das den Tod von Rushdie forderte und die Muslime aufrief, ihn und andere Beteiligte³⁷ zu töten. Darüber hinaus bot eine iranische Stiftung 1,5 Millionen US-Dollar für die Tötung des Autors. Sunnitische Geistliche unterstützten diese *fatwā* nicht: Der schiitische Revolutionsführer Khomeini hatte aus ihrer Sicht damit eine Grenze überschritten (Kippenberg 2010, 267f.).

Der britische Muslim Abdal Choudhury wollte im März 1989 gegen Rushdie und die Verleger des Romans ein Strafverfahren wegen Blasphemie eröffnen. Das Begehren wurde abgelehnt, da sich die Gesetze zur Blasphemie nur auf das Christentum beziehen. Eine Revision war erfolglos. Die vorständige Europäische Kommission für Menschenrechte gab Choudhurys Einwände, der der britischen Regierung eine Pflichtversäumung vorhielt, nicht statt (Kippenberg 2010, 270f.).³⁸

The Satanic Verse controversy brachte den Islam von der lokalen auf die nationale öffentliche Bühne. Die Demonstrationen und die Medienpräsenz machten der britischen Öffentlichkeit bewusst, dass in Großbritannien eine große Anzahl Muslime lebte. Ein Teil der britischen Bevölkerung zweifelte danach am Bekenntnis zum Konzept des Multikulturalismus Großbritanniens (Schönwälder 2007, 245f.).

35 Wie muslimische Religionsgemeinschaften bzw. explizit Sufi-Gemeinschaften in Großbritannien mittels Prozessionen im öffentlichen Raum auftraten, zeigt Pnina Werbner in ihrem Artikel »Stamping the Earth with the Name of Allah« (1996).

36 Vgl. Kapitel III. 3.1, Fußnote 21 zu *fatwā*.

37 Der japanische Übersetzer des Romans wurde 1991 erstochen. Zwei andere Beteiligte, ein italienischer Übersetzer und ein norwegischer Verleger, überlebten einen Angriff (Kippenberg 2010, 268).

38 Die Gesetze zur Blasphemie waren schon vor *the Satanic Verse controversy* umstritten, so befassten sich bereits mehrere Kommissionen mit einer möglichen Änderung. Schlussendlich wurde der Racial and Religious Hatred Act im Jahre 2006 erlassen und 2008 wurden die Blasphemie-Gesetze aufgehoben (Kippenberg 2010, 272-276).

Der Konflikt definierte das Selbstverständnis der muslimischen Bevölkerung als eine Gruppe, und so hat sie ihre strukturelle Organisation vorangetrieben. Es entstanden Organisationen, die sich nicht mehr über die ethnische Herkunft, sondern über die muslimische Religion definierten. Des Weiteren änderte sich der Fokus: In der Vergangenheit klagten die muslimischen Organisationen vorwiegend gegen Rassismus und Diskriminierung. Diesen Anstrengungen folgte eine »Politik der Anerkennung«. Muslimische Organisationen forderten nun die Anerkennung ihrer Religion und nicht mehr nur den Respekt vor der Ethnie (Schönwälder 2007, 246). Darüber hinaus begann sich die Ausrichtung der muslimischen Organisationen allmählich auf die nationale Ebene zu verschieben, denn bisher waren sie vorwiegend lokal organisiert. Die im Jahre 1970 gegründete nationale Organisation *Union of Muslim Organisations of the UK and Eire (UMO)* blieb eher irrelevant. Mehr Gewicht hatte das neu gegründete *UK Action Committee on Islamic Affairs (UKACIA)*. Es hatte jedoch keinen unmittelbaren Einfluss auf die Regierung (McLoughlin/Abbas 2010, 548f.).

Der Innenminister Michael Howard riet 1994 den Muslimen, in einer Stimme zu sprechen, um größeren Einfluss ausüben zu können. 1997 entstand der *Muslim Council of Britain (MCB)*³⁹ aus der UKACIA. Der MCB hat sich schnell zur ersten muslimischen Anlaufstelle der Regierung entwickelt. Zum Teil aufgrund der großen Lobby des MCB war die Regierung 2001 damit einverstanden, Religion als Kategorie der Identität im Zensus einzuführen. Jedoch hat sich das Verhältnis der britischen Regierung zum MCB mit dem *war on terror* verschlechtert (McLoughlin/Abbas 2010, 549), wie die VI. Phase zeigen wird. Zentral ist, dass der MCB sich nicht als Opposition zur britischen, sondern als Teil der Gesellschaft sieht (Schönwälder 2007, 246). Ende der 1990-er Jahre haben sich viele verschiedene muslimische Verbände⁴⁰ organisiert, so beispielsweise das *British Muslim Forum (BMF)*. Auch die *Muslim Association of Britain (MAB)* wurde im Jahre 1997 von Muslimen

39 <http://mcb.org.uk/> [12.02.2014].

40 In Großbritannien existieren sehr viele muslimische Verbände, wobei im Folgenden einige kurz genannt werden: The Association of British Muslims (AOBM: www.aobm.org [15.01.2013]); the British Muslim Forum (BMF: www.thebmf.org.uk [15.01.2013]), Muslim Association of Britain (MAB: www.mabonline.net/ [05.02.2014]); Ahmadiyya Muslim Association UK (www.ahmadiyya.org.uk/ [15.03.2014]); Islamic Society of Britain (ISB: www.isb.org.uk [15.01.2013]); United Kingdom Islamic Mission (UKIM: www.ukim.org/ [15.03.2014]); Sunni Dawat-e-Islami (www.sunnidawateislami.net/ [15.03.2014]); World Islamic Mission (WIMUK: www.wimuk.com/ [15.03.2014]); Sufi Muslim Council (SMC: <http://sufimuslim.homestead.com/> [15.01.2013]); Minhaj-ul-Quran UK (<http://minhajuk.org/minhajuk/> [15.01.2013]); Muslim Public Affairs Committee UK (MPACUK: www.mpacuk.org/ [15.01.2013]); Muslim Parliament of Great Britain (www.muslimparliament.org.uk/ [15.01.2013]); Muslim Educational Trust (MET: <http://web-eab.wix.com/met> [15.01.2013]), Quilliam Foundation (QF: www.quilliamfoundation.org [14.01.2014]). Eine wichtige Shiia-Vereinigung ist die Al-Khoei Foundation (<http://al-khoei.org> [14.01.2014]).

mit einem mehrheitlich arabischen Hintergrund gegründet (McLoughlin/Abbas 2010, 549).

1997 kam die Labour-Regierung an die Macht. Sie bekräftigte das Bekenntnis zu einem multikulturellen Staat und so war es beispielsweise möglich, dass muslimische Schulen anerkannt und staatlich finanziert wurden. Die verschiedenen Religionen und somit auch die Gemeinschaften haben unter der Labour-Regierung eine generelle Aufwertung erfahren. Sie waren nun »wichtige Akteure der Zivilgesellschaft und [...] Partner eines Staates« (Schönwälder 2007, 247). Der Staat sah sich dabei als Moderator und Vermittler gesellschaftlicher Prozesse.

In dieser Phase hat die Exeter Mosque 1999 die Genehmigung für den Neubau erhalten. Da die Gemeinschaft in Exeter laut Mona Hassan und Nazima Khan (ohne Jahr) anfangs Probleme mit der Finanzierung hatten, haben sie im Jahr 2000 ein Tor gebaut, damit die Bewilligung nicht abläuft. Auch die Harrow Central Mosque hat in dieser Phase mit dem Neubau der Moschee begonnen (Zafar Khalid: 33).

Die V. Phase ist somit geprägt von *the Satanic Verse controversy* und ihren Auswirkungen. Zudem ist eine Tendenz von einer lokalen zu einer nationalen Ausrichtung sichtbar.

VI. Phase: London Bombings und die Nachwirkungen

Die Situation der Muslime und der Moscheen in Großbritannien wie auch in der restlichen »westlichen Welt« hat sich nach den Terroranschlägen in New York 2001 und in Großbritannien insbesondere nach den *London Bombings* stark verändert. Am 7. Juli 2005 sprengten sich vier Selbstmordattentäter im öffentlichen Verkehr Londons in die Luft, wobei 56 Menschen ums Leben kamen und über 700 verletzt wurden (Bulley 2008, 379).⁴¹ Schon zuvor war eine negativere Haltung gegenüber der religiösen Vielfalt und dem britischen Multikulturalismus zu verzeichnen. Diese Haltung war unter anderem auf die Unruhen im Sommer 2001 in Bradford und die Anschläge in New York im selben Jahr zurückzuführen (Schönwälder 2007, 249f.). Den 7. Juli 2005 wiederum bezeichnet Schönwälder (2007, 241) als Einschnitt in »das britische Selbstverständnis als Einwanderungsland«, vor allem auch weil der terroristische Akt aus dem »Inneren der britischen Gesellschaft selbst« kam.⁴² Nach diesen Anschlägen hat sich die Beziehung der briti-

41 Für weitere Informationen zu den Anschlägen in London im Juli 2005 siehe den Bericht vom House of Commons (2006).

42 Die britische Regierung stufte die Terroranschläge als »fremd« ein, obwohl die Attentäter zum größten Teil in Großbritannien geboren waren, und handelte auch danach. So war der Außenminister Straw der einzige Minister, der bei einem Treffen mit muslimischen Gemeinschaften nach den Attentaten hinzugezogen wurde (Bulley 2008, 381). Inwiefern die Regierung Blairs die

schen Regierung zu den muslimischen Organisationen verändert. Brown (2008, 476) fasst den Tatbestand folgendermaßen zusammen: »Islamic radicalism is considered the vehicle through which terrorist activity is legitimised, and mosques are viewed as crucial sites in this process.« Infolgedessen hat das Home Office⁴³ den Bericht *Preventing Extremism Together. Places of Worship* (Home Office 2005) ausgearbeitet. Die Moscheen rücken dabei in den Fokus, da sie Plätze seien, wo »like-minded« individuals could meet and be inspired« (Brown 2008, 477). Die Gefahr, die von den Moscheen ausgehe, verkörpere teilweise der Imam, und zwar als »evil imam«, »foreign imam« oder als »radical cleric« (Brown 2008, 477). Da die Moschee mit einer islamistischen Radikalisierung verbunden wird, sei sie aber auch der ideale Ort für eine Kampagne gegen den Terrorismus. Aus diesem Grund unterstützte die britische Regierung eine Moschee-Reform, was weitreichende Konsequenzen hatte:

Through this securitisation of British mosques, policy and debate have been blurred such that the need to take action against ›evil imams‹ or ›basement mosques‹ has turned to a more generalised accusation against mosques as sites of tacit support for terrorism and symbols of communities' disavowal of the ›British way of life‹ (Brown 2008, 480).

Die britische Regierung konzentrierte sich in der Kampagne auf zwei Punkte: einerseits auf ausländische Imame und andererseits auf den Moschee-Zugang für muslimische Frauen (Brown 2008, 480; vgl. Kap. VI. 4.1). So spielen Moscheen eine wichtige Rolle in der Antiterrorismusagenda der britischen Regierung, wobei verschiedene Konzepte wie »resilient communities«, »community cohesion« sowie der »post-multicultural politics« miteinander in Verbindung stehen.

Each of these concepts is linked to a security debate which perceives that the reasons why attempting and successful UK Islamic terrorists are willing to target the UK is because they were not fully integrated into the mainstream of British society and lack cultural commonality or ›shared values‹. Mosques are understood as institutions which will build the values of the meta-community, around which the ›British way of life‹ and ›common elements of nationhood‹ can be made secure (Brown 2008, 481).

Attentate als etwas unbritisches ansah, beschreibt Dan Bulley in seinem Beitrag ausführlich (Bulley 2008).

43 Das Home Office ist das Innenministerium des Vereinigten Königreichs, es ist verantwortlich beispielsweise für die innere Sicherheit wie die Bekämpfung von Verbrechen, Drogenhandel und Terrorismus (<https://www.gov.uk/government/organisations/home-office> [06.04.2014]).

Seit Juli 2005 hat sich die britische Regierung von dem MCB distanziert, da sie ihm den Vorwurf machte, nicht genug gegen den Terrorismus und Extremismus getan zu haben. Aufgrund dessen hat die britische Regierung nicht mehr den MCB unterstützt, sondern das *British Muslim Forum (BMF)* und den *Sufi Muslim Council (SMC)*. Diese Organisationen seien zwar nicht »repräsentativer« als der MCB, so Gilliat-Ray, aber sie seien weniger kritisch gegenüber der britischen Außenpolitik (Gilliat-Ray 2010a, 110). Zudem haben staatliche Arbeitsgruppen nach den Terroranschlägen auf London empfohlen, eine neue Dachorganisation ins Leben zu rufen. Die Gruppe *Mosques and Imams National Advisory Board (MINAB)*⁴⁴ hat sich infolgedessen 2009 gegründet. Sie gilt als unabhängige, von Gemeinschaften geführte Organisation, die aus einer Zusammenarbeit von verschiedenen Gruppierungen, wie etwa dem MCB, aber auch der MAB, dem BMF und der schiitischen *al-Khoei Foundation*, besteht (Hussain/McLoughlin 2013, 689). Die Ziele von MINAB werden in Artikel 2 in ihren Statuten beschrieben:

MINAB is an advisory body, which will facilitate good practice in the governance of Mosques and improvement in the performance of Imams. Its advisory function will be discharged through provision of guidance. Its facilitatory function will be discharged through consensus on Standards and Good Practice (MINAB 2011, 5).

Im Juni 2011 beschloss die britische Regierung eine neue *Prevent Strategy* (HM Government 2011). Die vorhergehende *Prevent Strategy* hat vor allem wegen ihres Fokus auf die muslimische Bevölkerung viel Kritik hervorgerufen. Die neue Strategie unterscheidet sich jedoch in diesem Punkt nicht sehr von der alten. So schreiben Therese O'Toole, Stephan H. Jones et al. (2011, 2), dass »[d]espite the fact that it is widely accepted that extremists are a tiny minority in Britain, the strategy frequently appeared to be trying to effect a substantial change in all Muslims' attitudes«. Für die *Prevent Strategy* sind Moscheen wichtig, denn »[a]t a time when Al Qa'ida and like-minded groups have posed the major threat to our national security, Prevent recognised the key importance of working with mosques« (HM Government 2011, 84), und deshalb wurde die Zusammenarbeit mit den Moscheen gestärkt. Wie die muslimische Religionsgemeinschaft in Cambridge mit der *Prevent Strategy* umgeht, zeigt folgendes Zitat von der damaligen Pressesprecherin des Moschee-Neubauprojektes in Cambridge Sarah El Gazzar:

The UK has this very strange scheme, where they give money to communities to prevent extremism, so you can apply and get prevent money to quash extremism in your neighbourhood, right, which is going under the assumption that we have extremism in our neighbourhood, right. Cambridge is [...] been allocated 200.000

44 www.minab.org.uk/ (05.02.2014).

pound something ridiculous/200.000 pound or much more than that in Prevent money. And everybody in the mosque was like: ›Why did we get prevent money? We're not extremists.‹ Like/just give us grants and say that we like you to improve this or you know would you like some extra money for your community work or whatever. But don't tell us like: ›We're scared that you might fly off the cuff, so we are going to give you some money, right.‹ And we were just like ›nobody wants that money‹ and actually nobody from the Cambridge community has made an application for that money (Sarah El Gazzar: 1354-1366).

Die *Prevent Strategy* wird zwiespältig gesehen. Die Religionsgemeinschaft in Cambridge fühlt sich deswegen angegriffen.⁴⁵

Auch Faisal Iqbal sieht eine Änderung in der Beziehung zwischen der muslimischen und der nichtmuslimischen Bevölkerung sowie den Politikerinnen und Politikern. Die »game changer« sind für ihn jedoch die Terroranschläge vom 11. September 2001 in New York. Seit diesem Zeitpunkt würde die muslimische Bevölkerung große Aufmerksamkeit erhalten. Es sei schwer die Allgemeinheit zu überzeugen, dass die meisten Muslime sich von terroristischen Aktionen distanzieren würden, und es würde immer schwerer werden (Faisal Iqbal: 254-260). Den Grund für diese Schwierigkeiten sieht er unter anderem in der Politik: »I think there's been a lot of inappropriate managing of the situation by politicians« (Faisal Iqbal: 262f.). Dabei würden die muslimischen Religionsgemeinschaften und die Moscheen oft als ›Sündenböcke‹ herhalten müssen: »[A] lot of political classes and media outlets [...] use the Muslim community as a quick way to sell a paper« (Faisal Iqbal: 267f.). Die Allgemeinheit sehe in den muslimischen Gemeinschaften eine Gefahr und vor allem ein Problem: »And in the minds of people, the Muslim community has become the issue that needs to be addressed« (Faisal Iqbal: 282f.).

Eine Moschee, die in dieser Phase große mediale Resonanz erhielt, ist die im Folgenden vorzustellende Abbey Mills Mosque in London.

45 Eine Gruppierung hat zum Zeitpunkt des Interviews (2012) versucht, das Geld zu erhalten. Es handelt sich um eine »pseudo group in Cambridge« aus London. Sie nennt sich Cambridge Muslim Congress, hat jedoch keinen Bezugspunkt zur muslimischen Religionsgemeinschaft in Cambridge, welche die neue Moschee plante (Sarah El Gazzar, 1369-1375).

Abbey Mills Mosque, Newham London

In London Newham sollte das größte islamische Zentrum in Großbritannien und eines der größten in Westeuropa entstehen.⁴⁶ Die *Tablighi Jamaat*⁴⁷ versuchte diese Moschee zu bauen. Die Pläne sahen eine große Moschee vor, die etwa 10.000 Betende fasst, das heißt für 7.440 Männer und etwa 2.000 Frauen.

Das Projekt begann im Jahr 1996, also noch in der vorangegangenen V. Phase, als die Stiftung der *Tablighi Jamaat* ein etwa sieben Hektar großes Stück Land im östlichen Londoner Stadtteil Newham für 1,6 Millionen Pfund kaufte. Sie ließ das Grundstück jedoch fast eine Dekade lang ungenutzt (DeHanas/Pieri 2011, 805).

2005 hat der Unternehmer Abdul Khaliq Mian den Prozess vorangetrieben, und das renommierte Architekturbüro Mangeras Yvars (Ali Mangeras und Ada Yvars) übernahm die Planung (DeHanas/Pieri 2011, 805). Mangeras Yvars planten eine große Moschee, die laut verschiedenen Berichten zwischen 40.000 und 70.000 Personen aufnehmen kann, die zudem umweltfreundlich war und futuristisch gestaltet war. Die Pläne sahen vor, dass die Moschee als muslimisches Quartier während der Olympischen Spiele 2012 fungieren sollte. Die Presse reagierte negativ, und die Religionsgemeinschaft stand einer feindlichen Kampagne gegenüber. Deshalb hat sie das Projekt Anfang 2007 maßgeblich verkleinert und PR-Experten und das Architektenbüro *Allies and Morrison* engagiert. Des Weiteren hat sie auch noch andere organisatorische Änderungen⁴⁸ vorgenommen und im März 2008 eine Kampagne für ein größeres lokales Verständnis lanciert (Gilliat-Ray/Birt 2010, 145f.).

Am 5. Dezember 2012 verweigerte der Newham Council die Erteilung der Baubewilligung. Vor dem Gebäude haben sich vor der Verkündung der Entscheidung etwa 3.000 Menschen versammelt. Laut BBC sagte Councillor Conor McAuley, dass das Gebäude abgelehnt worden sei, da das Bauland für »mixed commercial and residential use« vorgesehen sei. Dazu hätten die Pläne dem Verkehr zu wenig Beachtung geschenkt und das Ganze hätte nicht zu mehr Arbeitsplätzen und Wohnungen geführt. Zudem gäbe es Bedenken, dass sich ein islamisches »Ghetto« oder eine »islamische Enklave« bilden könnte. Die Gemeinschaft hätte außerdem gemischte Gefühle hervorgerufen: So meinten einige lokale Muslime, dass der *Tablighi Jamaat* mit diesem Projekt zu viel Gewicht gegeben würde.⁴⁹

46 www.bbc.co.uk/news/uk-england-london-20605213 (08.04.2014).

47 Die *Tablighi Jamaat* ist eine internationale muslimische Erneuerungsbewegung, die in den 1920er Jahren in Indien gegründet wurde. Sie ist eine Abspaltung der *Deobandis* (siehe Kap. VI. 1.1, Fußnote 26) (Gilliat-Ray/Birt 2010, 145).

48 So wurden beispielsweise mehrere Beratende hinzugezogen (Gilliat-Ray/Birt 2010, 145).

49 www.bbc.co.uk/news/uk-england-london-20605213 (08.04.2014).

Die VI. Phase steht in einem engen Zusammenhang mit den *London Bombings* und seinen Nachwirkungen. Schon zuvor hatte sich eine Änderung in der Beziehung zwischen den muslimischen Organisationen und der britischen Regierung angekündigt, vorwiegend beeinflusst durch die Terroranschläge in New York 2001. Die *Prevent Strategy*, die die britische Regierung vorantrieb, stellt britische Moscheen in den Fokus und unterstellt ihnen teilweise terroristisches Gedankengut. Verglichen mit dem Phasenmodelle von Baumann ist teilweise ein Rückzug oder vielleicht auch ein Phasenwechsel auf eine vorgelagerte Stufe zu beobachten.

Inwiefern die Religionsgemeinschaften sichtbar bauen und sich somit in der vierten Phase nach Peach und Gales befinden, ist sehr unterschiedlich. Dies haben bereits Peach und Gale festgehalten, indem sie argumentierten, dass die verschiedenen Phasen parallel im selben Land oder sogar in der gleichen Stadt existieren könnten. Als ideales Beispiel kann die Stadt Reading genannt werden. Einerseits ist mit der Abu-Bakr-Moschee ein sichtbarer Moschee-Neubau entstanden. Andererseits existieren zahlreiche kleine Moscheen in viktorianischen Häusern oder anderen Umbauten. Zusätzlich suchte die Gemeinschaft der Alexandra Road Moschee nach einem passenderen Gebäude, welches sie ebenfalls 2013 fand.⁵⁰ Im Osten Readings baute sie ein altes Bürohaus für ihre Gemeinschaft um. Dies geschah, nachdem das Neubau-Projekt an der Green Road nicht erfolgreich war (vgl. Abb. 4).⁵¹ Auch in Cambridge existiert neben dem großen Moschee-Neubauprojekt ein Umbauprojekt (vgl. Abb. 6).⁵² Somit sind auch in Cambridge mehrere Phasen parallel zu beobachten.

In dieser VI. Phase, die bis in die Gegenwart andauert, ist der Großteil der bereits bestehenden, in der vorliegenden Studie behandelten Moschee-Neubauten entstanden. Die Exeter Mosque wurde 2011 eröffnet, die Harrow Central Mosque war zum Zeitpunkt des Moschee-Besuchs im Oktober 2011 fast fertiggestellt. In Reading öffnete die Abu-Bakr-Moschee auf den Fastenmonat Ramadan, also im Juli 2013. Die Moschee in Cambridge hat ihre Baubewilligung im Jahr August 2012⁵³ erhalten.

Die Etablierung der Moscheen und der Religionsgemeinschaften in Großbritannien hat somit verschiedene Phasen durchlaufen. Wichtig zu beachten ist, dass die Etablierung der Moscheen nach Shahid und van Koningsveld eigentlich zwei-

50 www.readingmosque.org.uk/files/Aisha_Masjid_Leaflet%20Feb2014.pdf (08.04.2014).

51 www.getreading.co.uk/news/local-news/new-mosque-serve-whole-community-4189100 (08.04.2014); www.readingmosque.org.uk/files/Aisha_Masjid_Leaflet%20Feb2014.pdf (08.04.2014).

52 <http://cambridgeislamiccentre.org/1/masjid-centre> (08.04.2014).

53 www.cambridge-news.co.uk/News/175m-mosque-gets-planning-approval-22082012.htm (22.03.2014).

mal vonstattenging, einmal im 19. Jahrhundert und zum zweiten Mal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Zudem ist eine Beeinflussung dieser beiden Etappen erkennbar. Weltpolitische Ereignisse, wie *the Satanic Verse controversy* und die Anschläge von New York, haben die Phasenunterteilung stark beeinflusst. Aufgrund dieser Ereignisse kann eine Umorientierung dargestellt werden. So änderte sich unter anderem die Politik in Bezug auf die Etablierung der Moscheen sowie die Bedeutung, die den Moscheen zugemessen wird.

Im Folgenden steht die Phaseneinteilung der Etablierung von Moscheen und der muslimischen Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Zentrum.

1.2 Geschichte der Etablierung von Moscheen in der Schweiz

I. Phase: Ankunft der ersten Muslime, Reorganisation und zwei Neubauten

Muslimische Bewohnerinnen und Bewohner des heutigen Schweizer Territoriums soll es schon vor den Anwerbeabkommen mit muslimischen Ländern gegeben haben. Laut Guido Baumann (2004a, 67) haben bereits im zehnten Jahrhundert Mauren und Sarazenen in den Schweizer Alpen gelebt.⁵⁴

Im Gegensatz zu England kamen die muslimischen Immigrierenden im 20. Jahrhundert in ein Land, in welchem sich noch keine muslimischen Organisationen gebildet hatten. Somit beginnt die I. Phase der muslimischen Präsenz in der Schweiz mit den vorwiegend männlichen muslimischen Arbeitern, die in den späten 1960-er Jahren in die Schweiz kamen, und endet Mitte der 1970-er Jahre. In dieser I. Phase sind vorwiegend Immigranten des zweiten Migrationstypus, der *Rückkehr-Migration*, eingewandert.⁵⁵ Die sogenannten »Gastarbeiter« kamen aus wirtschaftlichen Gründen in die Schweiz. Nach den beiden Weltkriegen machte sich ein Bedarf nach Arbeitskräften bemerkbar. Doch anders als andere Staaten, die bereits muslimische Arbeitskräfte⁵⁶ beschäftigten, schloss die Schweiz in den ersten Jahren unter anderem mit Italien ein Anwerbeabkommen ab (D'Amato

54 Dies sei an einigen Ortsnamen ablesebar, so Baumann, einige Wörter würden in bestimmten Schweizer Dialekten auf arabische Begriffe zurückgehen. Ortsnamen haben laut diesen Aussagen ihren Ursprung im Arabischen: Al-alin (die Höhen), Monte Moro (Berg der Mauren), al-magal (Vorposten), Ponte Sarrasino (Brücke der Sarazenen). Sonnige Weiden heißen in den Alpen beispielsweise »schams« oder »chams«, was vom Arabischen »schams« abzuleiten sei; »schams« bedeutet Sonne (Baumann 2004a, 68).

55 Die Schweiz hatte bereits 1963 Maßnahmen zur Zuwanderungssteuerung und 1970 ein Quotensystem eingeführt. Seitdem durfte eine bestimmte Anzahl an Zuwanderern nicht überschritten werden. Davon betroffen waren Immigranten und Immigrantinnen, die Saisonarbeit leisteten, zu einem Kurzaufenthalt kamen oder über Aufenthaltserlaubnisse bis zu einem Jahr verfügten (Neske/Currle 2008, 320).

56 So hat Deutschland ab 1961 Anwerbeverträge mit der Türkei abgeschlossen (Ceylan 2013a, 72).

2010, 132f.). Es waren katholische Einwanderer, die durch ihre religiöse Sozialisation nicht explizit auffielen. Türkische Staatsangehörige und bald danach auch Jugoslawen warb die Schweiz erst Ende der 1960-er Jahre an, darunter waren auch die ersten muslimischen Zuwanderer (Lathion 2010, 218). In dieser Gruppe befanden sich vorwiegend junge Männer, die sich eigentlich nur vorübergehend in der Schweiz niederlassen wollten. Die Arbeitsverträge basierten auf dem Rotationsmodell: Nach dem Arbeitsaufenthalt kehren die Arbeiter in ihre Herkunftsländer zurück, und neue Kräfte ersetzen sie (Behloul/Lathion 2007, 199).

Neben dieser wirtschaftlich motivierten Einwanderung gab es zudem die Einwanderung aus politischen Gründen, was somit dem dritten Migrationstypus, der *Diaspora-Migration*, entspricht. Dabei handelt es sich um Menschen, die »aus politischen oder humanitären Gründen« (Gianni 2010, 18) in der Schweiz Asyl suchten. In den 1960-er Jahren bestand diese Einwanderungsgruppe vorwiegend aus muslimischen Immigrantinnen und Immigranten aus Ländern des Mittleren Ostens (Gianni 2010, 18).

Für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Einwanderer wurden keine großen Vorkehrungen getroffen, da der Aufenthalt nur provisorisch gedacht war. Vereinzelt mieteten die Einwanderer in dieser I. Phase einfache Räume, in denen sie sich zum gemeinsamen Gebet trafen (Behloul/Lathion 2007, 199). Sie lebten ihre religiösen Praktiken im Privaten aus und fielen nicht weiter auf (Gianni 2010, 17). Wie in Großbritannien bestand auch die Gruppe der in die Schweiz Immigrierten vorwiegend aus Männern, wobei auch hier die religiöse Praxis, nach dem Modell von Baumann, kaum ausgeübt wird (Baumann 2002, 102). Trotzdem sind in diesem Zeitraum zwei wichtige Moschee-Neubauten entstanden, welche im Folgenden im Zentrum stehen:

Mahmud-Moschee in Zürich⁵⁷

An der Forchstrasse 323 in Zürich steht der erste sichtbare Moschee-Neubau der Schweiz. Die Ahmadiyya-Bewegung hat die Moschee nach einer zehnmonatigen Bauzeit am 22. Juni 1963 eröffnet.⁵⁸ Die Moschee hatte 2013 ihr 50-jähriges Jubiläum, was die Religionsgemeinschaft mit verschiedenen Festlichkeiten feierte.⁵⁹ Das Gebäude besitzt ein kleines Kuppeldach und ein 18 Meter hohes Minarett. Auf der gegenüberliegenden Straßenseite steht die evangelisch-reformierte Kirche, deren Turm fast zweimal so hoch ist wie das Minarett. Das islamische Glaubensbekenntnis steht rechts über dem Eingang der Moschee in arabischer Schrift.

57 www.ahmadiyya.ch/mahmud_moschee.htm (15.03.2014).

58 <http://religionenschweiz.ch/bauten/mahmud.html> (14.01.2013).

59 Siehe beispielsweise www.srf.ch/news/regional/zuerich-schaffhausen/schoenstes-schmuckstueck-50-jahre-mahmud-moschee-in-zuerich (08.01.2014).

Die Moschee beherbergt neben dem Gebetssaal mit Kuppel eine Wohnung sowie einen Lehrsaal (Müller/Tanner 2009, 32).⁶⁰

Gemäß einem Gespräch in einer Zürcher Moschee erkennt die Mehrheit der Muslime die Moschee der Ahmaddiyya-Bewegung nicht an, und die meisten Muslime im Zürcher Raum besuchen sie nicht. Die Ahmaddiyya-Bewegung sei keine mehrheitsfähige Gruppierung innerhalb des Islam.⁶¹ Diese Nichtanerkennung steht in einem größeren Kontext, so wird die Ahmaddiyya-Bewegung im Allgemeinen von anderen islamischen Strömungen nicht akzeptiert (Beyeler/Suter Reich 2008, 245; 247).

Fondation Culturelle Islamique in Genf⁶²

Die Eröffnung des zweiten sichtbaren Moschee-Neubaus in der Schweiz fand am 1. Juni 1978 statt. Der Bau und die Eröffnung der Moschee ist somit im Übergang von der I. Phase zur II. Phase anzusiedeln. Die Moschee am Chemin de Colladon 34 in Genf hat eine achteckige Kuppel und ein 22 Meter hohes Minarett. Das Gebäude ist von drei Seiten von Wohnblöcken umgeben, und die Höhe des Minarets ist auf deren Höhe abgestimmt. Die Finanzierung der Moschee sicherten Spenden der Könige Faisal Bin Abdulaziz Al Saud und Fahd Bin Abdulaziz Al Saud. Vor der Eröffnung der Moschee traf sich die Religionsgemeinschaft im islamischen Zentrum Eaux-Vives, das in den frühen 1960-er Jahren gegründet wurde. Das Zentrum wurde jedoch allmählich zu klein für die größer werdende Religionsgemeinschaft, sodass 1975 Medhat Sheikh El Ard den Neubau einer Moschee lancierte. El Ard war ein ehemaliger UNO-Delegierter sowie Hausarzt des Vaters der beiden Könige Saudi-Arabiens, die das Gebäude finanzierten.⁶³ Die Moschee beinhaltet einen Gebetsraum für Männer sowie einen für Frauen und kann bis zu 1.500 Betende aufnehmen. Daneben sind eine Bibliothek sowie Schulungsräumlichkeiten vorhanden (Müller/Tanner 2009, 34).

Die Religionsgemeinschaft beauftragte den Genfer Architekten Osman Gürdoğan, der eine türkische Herkunft hatte. Sein Auftrag war, die Moschee als einen architektonischen Kompromiss zwischen Europa und ›dem Orient‹ zu entwerfen.⁶⁴

60 <http://religionenschweiz.ch/bauten/mahmud.html> (14.01.2013).

61 Feldnotizen Tag der offenen Moschee Zürich, 08.11.2008. Bei einer Führung durch die Moschee der Islamischen Gemeinschaft Zürich an der Rötelstrasse war die Antwort auf die Frage nach der Ahmaddiyya-Moschee an der Forchstrasse, dass es sich dabei nicht um eine mehrheitsfähige Bewegung innerhalb der Muslime in Zürich handle, sie sei eher als »Sekte« zu verstehen.

62 www.mosque.ch/ (26.02.2014).

63 <http://religionenschweiz.ch/bauten/fondation.html> (24.02.2014).

64 <http://religionenschweiz.ch/bauten/fondation.html> (24.02.2014).

In dieser I. Phase organisieren sich die muslimischen Institutionen im Allgemeinen vorerst provisorisch, sie beten in gemieteten Räumlichkeiten und bleiben in der Gesellschaft eher unsichtbar. Doch trotzdem sind zwei Moschee-Neubauten in der Schweiz entstanden. Die I. Phase schließt somit zwei parallel verlaufende Entwicklungen ein. Die erste Entwicklung ist durch die Einwanderung von muslimischen Arbeitern geprägt, die sich nur bedingt mit ihrem religiösen Erbe auseinandersetzen und, wenn überhaupt, in einem Provisorium beten. Die zweite Entwicklung beinhaltet die zwei Neubauten. Diese stehen in einem globalen Kontext, so ist die Ahmaddiyya-Bewegung global organisiert, in Genf war die Beziehung zum Königreich Saudi-Arabien ausschlaggebend. Deshalb sind die beiden Neubauten nur bedingt mit den provisorischen Gebetsräumen zu vergleichen.

Die erste Entwicklung entspricht den ersten Phasen nach Baumann, nach Peach und Gale sowie nach Shadid und van Koningsveld. Die zweite Entwicklung dagegen stimmt der dritten Phase nach Shadid und van Koningsveld überein (*founding completely new ones*). Nach Peach und Gale ist auch die dritte Phase (*hiding and displacement*) erkennbar: Die Religionsgemeinschaften bauen Neubauten, diese werden jedoch etwas »versteckt« – die Moschee in Zürich steht zwar an zentraler Stelle, was eigentlich für die vierte Phase (*embracing and celebration*) sprechen würde, aber die Moschee ist relativ klein und die Kirche, die gegenüber liegt, überragt sie (Müller/Tanner 2009, 32). Die Höhe der Moschee in Genf ist an die Höhe der Häuser angepasst und erstreckt sich nicht darüber hinaus, sodass sie »versteckt« hinter den Wohnhäusern liegt.

II. Phase: Familiennachzug und Etablierung

Die zweite Phase dauerte in etwa von Mitte der 1970-er bis Ende der 1980-er Jahre. In der zweiten Hälfte der 1970-er Jahre änderten sich in der Schweiz die Gesetze für ausländische Arbeiter. Diese Gesetze bewilligten den Familiennachzug, was eine neue Einwanderungswelle auslöste. Somit kam es zu einer Änderung des Migrationstypus: Aus der *Rückkehr-Migration* wurde eine *Immigration*. Die muslimische Präsenz veränderte sich dadurch grundlegend und erhielt einen dauerhaften Charakter. Frauen und Kinder erweiterten die vorher fast nur männliche muslimische Bevölkerung. Nach Gianni (2010, 17) haben sie zu dieser Zeit »generell die Idee aufgegeben, früher oder später in ihre Heimat zurückzukehren«.

Nach Samuel M. Behloul und Stéphane Lathion (2007, 199) markierte der Familiennachzug die entscheidende Wende. Durch den Einbezug von Frauen in das Arbeitsleben und der Kinder in das Schulsystem intensivierten sich die Kontakte zum Residenzland. Die aus dem Ursprungsland mitgebrachten Vorstellungen über Familienstruktur, Rollenverteilung, Erziehung der Kinder und manch anderes stellten diese Begegnungen infrage. An die Stelle der ursprünglichen Bedürfnisse der Gastarbeiter nach Gebetsräumen und einfachen Treffpunkten traten jetzt die Bedürfnisse nach der Pflege der religiös-kulturellen Wurzeln. Damit

versuchten die Immigrierenden, gegen die drohende Entfremdung der Familie, insbesondere von Kindern und Jugendlichen, anzukämpfen. Diese Phase stimmt somit mit der zweiten Phase *Intensivierung der Beziehungen zum Herkunftsland* nach Baumann überein.

Neben den Familiennachzüglern kamen gegen Ende der 1980-er Jahre Frauen und Männer in die Schweiz, die dem dritten Migrationstypus nach Pries, der *Diaspora-Migration*, entsprachen. Die kriegerischen Auseinandersetzungen im früheren Jugoslawien führten zu einer verstärkten Einwanderung (Behloul/Lathion 2007, 199), was die muslimische Bevölkerung in der Schweiz in ihrer Zusammensetzung stark veränderte.

In der II. Phase haben sich die Muslime vermehrt organisiert und gründeten verschiedene Vereine und Gebetsräume, wobei der Familiennachzug von entscheidender Bedeutung war. So entstanden in allen größeren Städten mehrere muslimische Gebetsräume. Diese Räumlichkeiten waren jedoch einer starken Fluktuation ausgesetzt, sodass nicht bekannt ist, wie viele Moscheen es zu einem bestimmten Zeitpunkt genau gab. Die II. Phase entspricht somit vorwiegend der ersten Phase (*stage of a prayer hall*) nach Shadid und van Koningsveld und der ersten Phase (*tacit change and planning denial*) nach Peach und Gale. Je nachdem, ob bereits ein Umzug in ein passenderes Gebäude vonstattenging oder nicht, gehören einzelne Moscheen bereits in die nächste Phase, die teilweise dem *stage of a mosque* von Shadid und van Koningsveld und der Phase *larger-scale conversion with minimalist change* von Peach und Gale gleichkommt.

III. Phase: Erste Schritte aus der Unsichtbarkeit

In der III. Phase, die in den 1990-ern und zu Beginn des neuen Jahrtausends zu verorten ist, haben sich Muslime in der Schweiz verstärkt organisiert und etabliert. Die Veränderung ist an der Etablierung von regionalen, überregionalen und nationalen Dachverbänden abzulesen. Eine offizielle Vertretung für alle Muslime, ob auf nationaler oder lokaler Ebene, gibt es in der Schweiz bis in die Gegenwart nicht. Es existieren neben den kulturellen und religiösen Vereinen mehrere verschiedene Dachverbände, die versuchen, einzelne muslimische Vereine zu verbinden und auch als Ansprechorgan für nichtmuslimische Partner zu agieren (Behloul/Lathion 2007, 202).

Die ersten regionalen und überregionalen Dachverbände⁶⁵ entstanden Ende der 1990-er Jahre. Weitere nationale Dachverbände⁶⁶ gründeten sich im neuen Jahrtausend. Neben diesen Verbänden sind auch verschiedene muslimische Frauenorganisationen⁶⁷ entstanden.

In dieser II. Phase richten sich muslimische Religionsgemeinschaften in ihren provisorischen Gebetsräumen ein oder sie ziehen in ein passenderes Gebäude um. Im Folgenden werden wichtige Moschee-Neubauten sowie -Umbauten kurz beleuchtet.

65 Nicht abschließend sind folgende Gruppierungen zu nennen: Vereinigung islamischer Organisationen Zürich (VIOZ) (www.vioz.ch/ [20.04.2011]) 1997; Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern (VIOKL, inzwischen IGL (www.ig-luzern.ch/ [22.04.2013]) 2002 in Luzern; Dachverband islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein (DIGO) (www.digo.ch/ [20.04.2011]) 2003 in St. Gallen; L'Union des organisations musulmanes de Genève (UOMG) (www.uomg.net/ [20.04.2011]) 2006 in Genf (Behloul/Lathion 2007, 202); Verband Aargauer Muslime (VAM) (www.aargauermuslime.ch [10.01.2014]) 2004 in Neuenhof (AG); Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) (www.uvam.ch [10.01.2014]) 2004; Union des Associations des Musulmans de Fribourg UAMF 2000 (Bleisch Bouzar/Rey et al. 2005, 318); die *Comunità Islamica nel Cantone Ticino* 1992 (Behloul/Lathion 2007, 201). Zudem existiert Musulmans et Musulmanes de Suisse (www.islam.ch [26.02.2014]) sowie der Verband La Ligue des Musulmans de Suisse. Neben diesen Dachorganisationen existieren auch Organisationen, die verschiedene Vereine mit dem gleichen ethnischen und ideologischen Hintergrund zu vereinen versuchen sowie Organisationen, die Individuen mit besonderen Interessen zusammenbringen wie die Union Albanischer Imame der Schweiz (www.uais.ch [26.02.2014]) (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 635).

66 2000 ist die Koordination islamischer Organisationen der Schweiz (KIOS) in Bern und im März 2006 die Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz (FIDS), die versucht die islamischen Dachverbände zu vertreten, gegründet worden (Behloul/Lathion 2007, 202).

67 Die 2008 gegründete Dachorganisation muslimische Frauenorganisation Schweiz (MFO: <http://mfo-s.ch/> [18.02.2014]) bündelt dabei die folgenden verschiedenen regionalen Vereine: Frauenverein Nuur in Aarau, gegründet 2004; Dar'an-Nur – Islamisches Frauenzentrum Bern (www.dar-an-nur.ch/ [18.02.2014]), gegründet 1994; Arabischer Frauenverein Olten; Islamischer Frauenverein (IFL) in Luzern; Rheintaler Muslimen Frauenverein und Pont de communication in Biel (www.oyla.de/cgi-bin/eigenes.cgi?page=text&id=220560551257518616&userid=32110930 [18.02.2014]). Der Frauenverein Nuur ist wiederum auch Mitglied des Verbandes Aargauer Muslime (http://aargauermuslime.ch/vam/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=67 [18.02.2014]). Die Dachorganisation MFO hat sich dabei zum Ziel gesetzt die zentrale Anlaufstelle für muslimische Frauen in der Schweiz zu sein (http://mfos22.oyla.de/cgi-bin/hpm_homepage.cgi?skip=32110930) [18.02.2014]). Auch der IZRS (Islamische Zentralrat der Schweiz (siehe IV. Phase) hat ein Departement für Frauenangelegenheiten eingerichtet (www.izrs.ch/Departement-fur-Frauenangelegenheiten.html [18.02.2014]). Die älteste Vereinigung für muslimische Frauen ist die Association Culturelle des Femmes Musulmanes de Suisse (ACFMS), welcher 1992 gegründet wurde (Bleisch Bouzar 2011, 36).

Islamisch-Albanischer Verein in Winterthur

Die Moschee des Islamisch-Albanischen Vereins liegt an der Kronaustasse 6 im Winterthurer Industriequartier in einer umgebauten Werkhalle. Als Moschee zu erkennen ist sie durch das kleine, gut drei Meter hohe Minarett. Die Moschee hat einen Frauen- und einen Männereingang. Der 1992 gegründete Islamisch-Albanische Verein hat, nachdem seine Mitglieder verschiedene Räumlichkeiten für das gemeinsame Gebet genutzt hatten, die Industriehalle 2002 erworben, was somit der zweiten Phase nach Shadid und van Koningsveld, *stage of a mosque*, sowie nach Peach und Gale, *larger-scale conversion with minimalist change*, entspricht. Der Umbau der Halle erfolgte im folgenden Jahr und dauerte etwas mehr als ein Jahr. Die offizielle Eröffnung fand am 15. Mai 2004 statt.⁶⁸ Die Feierlichkeiten zur Aufstellung des Minaretts am 29. Mai 2005 thematisierte auch der *Winterthurer Stadtanzeiger* vom 14. Juni 2005.⁶⁹

Neben dem Gebetsraum für die Männer befindet sich im oberen Stockwerk eine Empore für die Frauen. Die Gebetsräume liegen unter einer reich verzierten Kuppel.⁷⁰ Daneben gibt es in der Moschee einen Unterrichts- und einen Aufenthaltsraum sowie ein Büro.⁷¹ Mit der Nachbarschaft pflegt die Gemeinschaft gute Beziehungen, so beispielsweise zur evangelischen Freikirche (Müller/Tanner 2009, 35).⁷² Spannungen sind dennoch erkennbar: Im Mai 2013 kam es zu einem Vandalenakt, als Unbekannte den Halbmond auf dem Minarett ausrissen.⁷³

Islamische Glaubensgemeinschaft Bremgarten, Wohlen

Am 8. September 2007 hat die islamische Glaubensgemeinschaft Bremgarten in Wohlen ihren Moschee-Neubau eröffnet.⁷⁴ Gegen die Moschee im Industriegebiet Rigacker gab es einigen Widerstand.⁷⁵ Bevor die Religionsgemeinschaft in Wohlen den Bauplatz kaufte, wurde ihr laut dem Architekten Toni Marti in zwölf Gemeinden eine Absage erteilt.⁷⁶ Toni Marti war danach bis zu seinem Tode Architekt der Moschee in Volketswil (Daniel-Ibrahim Kientzler: 635-637).

68 <http://religionenschweiz.ch/bauten/winti.html> (15.01.2013).

69 <http://religionenschweiz.ch/bauten/winti.html> (15.01.2013).

70 <http://religionenschweiz.ch/bauten/winti.html> (15.01.2013); Feldnotizen Winterthur, 09.11.2013.

71 Feldnotizen Winterthur, 09.11.2013.

72 Feldnotizen Winterthur, 09.11.2013.

73 www.tagesanzeiger.ch/zueroch/winterthur/Vandalen-stehlen-Halbmond-von-Minarett/-story/14175431 (26.02.2014).

74 AZ 10.09.2007, 5; AZ 08.09.2007, 2f.

75 Wohler Anzeiger 24.06.2005, 25; Wohler Anzeiger 24.06.2004, 25; AZ 23.12.2004, 2f.; Wohler Anzeiger 10.12.2004, 33; Wohler Anzeiger 03.12.2004, 31; Wohler Anzeiger 12.10.2004, 1; Wohler Anzeiger 12.10.2004, 21.

76 Wohler Anzeiger 11.09.2007, 25; AZ 10.09.2007, 5.

Die Moschee sieht laut einem Zeitungsbeitrag unscheinbar aus: »Kein Wegweiser zeigt zur Moschee, und von aussen wirkt der unscheinbare Bau wie ein ganz gewöhnliches Gewerbehau«. ⁷⁷ Von außen kaum sichtbar, entfaltet sich ein »türkisch-orientalische[r] Stil« ⁷⁸ im Inneren. Die Moschee bietet neben einem Gebetsraum, einer Cafeteria, mehreren Büroräumlichkeiten und zwei Schulzimmern Platz. Laut Medienberichten wird in der Baubewilligung explizit ein Minarett verboten. ⁷⁹

Olten Türk Kültür Ocagi – Türkischer Verein Olten, Wangen bei Olten

Der Türkische Verein Olten stellte im Januar 2005 einen Antrag auf die Genehmigung für den Bau eines Minarett auf seiner Hinterhofmoschee in der Industriestrasse 2 in Wangen bei Olten. Die stillgelegte Lack- und Farbenfabrik hatte der Verein 2002 gekauft und anschließend umgebaut. ⁸⁰ Der Kauf einer Immobilie entspricht der zweiten Phase nach Shadid und van Kongingsveld sowie nach Peach und Gale. Die Hinterhofmoschee in Wangen verfügt über Gebetsräumlichkeiten für Frauen und Männer, Waschmöglichkeiten, verschiedene Aufenthaltsräume, Sitzungs- und Schulungsräume. In der oberen Etage befinden sich zwei Wohnungen, die vermietet werden (Müller/Tanner 2009, 36). Das Minarett erlangte schon vor seiner Errichtung nationale Bedeutung. Vier Jahre lang hat das in der Türkei vorgefertigte Minarett lokale, kantonale sowie nationale Behörden beschäftigt. Bereits die Umnutzung des Gebäudes haben Nachbarn angefochten, doch diese Einsprache wies die Bau- und Planungskommission der Gemeinde Wangen bei Olten ab. Dieselbe Kommission bestätigte aber die Einsprache gegen die Aufstellung eines sechs Meter hohen Minarett. Daraufhin erhob der Verein Einspruch beim kantonalen Bau- und Justizdepartement, welches ihm Recht gab. Als im September 2005 die Baupublikation aushing, gingen bei der Baukommission sieben Einsprachen ein. Mit der Begründung der fehlenden Zonenkonformität, das Minarett transformiere das Gebäude in einen Sakralbau, was in der Gewerbezone nicht erlaubt sei, gab die Baukommission den Einsprachen statt. Des Weiteren wurde angeführt, es seien zu wenige Parkplätze vorhanden, das Minarett verstoße gegen einzelne Bauvorschriften und passe nicht in die Umgebung. Der Verein zog das Urteil wieder an das Solothurner Bau- und Justizdepartement, welches zugunsten des Vereins entschied. Zwei private Einsprachen gingen bis vor das Bundesgericht, um den Bau des Minarett zu verhindern. Das Bundesgericht entschied sich am 4. Juli 2007 definitiv für den Bauantrag des Vereins. Obwohl das Bundesgericht die Bewilligung explizit erteilte, kam es zu weiteren

77 AZ 19.09.2009, 46.

78 AZ 09.11.2009, 34.

79 AZ 07.03.2009, 2; AZ 19.09.2009, 46.

80 <http://religionenschweiz.ch/bauten/tuerk.html> (14.01.2013).

Verzögerungen, da die Frist für ungenutzt verstrichen erklärt wurde. Diese Entscheidung korrigierte wiederum das Solothurner Bau- und Justizdepartement. Während dieser vier Jahre litt der Verein zudem unter Anfeindungen. Fenster wurden eingeschlagen und Schweinefleisch wurde an der Tür aufgehängt.⁸¹

Diskussionsstoff gab neben dem Minarett auch das Symbol des Wolfes. Dieses Symbol war beispielsweise im Vereinslogo zu finden. Das Symbol ist laut Felix Müller und Mathias Tanner (2009, 37) problematisch, da es mit einer rechtsextremistischen Jugendorganisation in der Türkei in Verbindung gebracht wird. Diese Organisation ist für ihren türkischen Nationalismus, den sie vor 1980 auch mit terroristischen Mitteln verteidigte, bekannt. Der Türkische Verein Olten verlautbarte jedoch, dass er keine Beziehungen zu dieser Jugendorganisation pflege, der Wolf sei ein historisches Symbol, dieser gehöre »zur Kultur wie der Hahn als Symbol zu den Franzosen«⁸². Die Debatte um die Aufstellung des Minaretts⁸³ hat unter anderem die Minarett-Initiative angestoßen, welche ein zentrales Thema in der nächsten Phase ist.

Die III. Phase ist stark durch die Etablierung von verschiedenen regionalen und überregionalen Verbänden gekennzeichnet. Die Aufmerksamkeit gilt nun dem Residenzland Schweiz, folglich ist in dieser III. Phase die dritte Phase nach Baumann (*Umkehr des Aufmerksamkeitsfokus*) erkennbar. Darüber hinaus gestalteten und etablierten Vereine auch zunehmend ihre Gebetsräumlichkeiten. Teilweise verließen sie ihre provisorischen Gebetsräume und mieteten größere Räumlichkeiten an, was dem Phasenübergang von der ersten zur zweiten Phase nach Shadid und van Koningsveld wie auch nach Peach und Gale entspricht. Die III. Phase mündet nun vermehrt in die Phase *stage of a mosque* bzw. in die Phase *larger-scale conversion with minimalist change*.

81 <http://religionenschweiz.ch/bauten/tuerk.html> (14.01.2013).

82 <http://religionenschweiz.ch/bauten/tuerk.html> (14.01.2013).

83 Neben der Diskussion in Wangen hat auch die geplante Aufstellung eines Minaretts im bernischen Langenthal für Unruhe gesorgt. Im Jahre 2004 kaufte die albanisch geprägte Islamische Glaubensgemeinschaft Langenthal (IGGL – *Xhamia e Langenthalit*) das Gewerbegebäude, das sie jahrelang gemietet hatte. Seitdem hat sie das Gebäude umgebaut und die Errichtung eines Minaretts geplant. Der Religionsgemeinschaft lag eine Bewilligung für ein Minarett vor. Weil sie jedoch das Minarett vor der Minarett-Initiative nicht aufgebaut hatte, herrschte Unsicherheit, ob die Gemeinschaft das Minarett noch bauen dürfe. Am 29. März 2012 hat das Verwaltungsgeschicht des Kantons Bern die Baubewilligung für die Kuppel erteilt, aber nicht für das sechs Meter hohe Minarett. Die Religionsgemeinschaft hat das Urteil akzeptiert (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 637). Anfang des Jahres 2014 hat die Religionsgemeinschaft in Langenthal die Plexiglasskuppel errichtet (www.bernerzeitung.ch/region/emmental/Eine-Dachkuppel-statt-ein-Minarett/story/19648259 [26.02.2014]).

IV. Phase: Diskursänderung und Minarett-Initiative

Die Initiative »Gegen den Bau von Minaretten«, im Folgenden Minarett-Initiative genannt, hat das Schweizer Stimmvolk am 29. November 2009 angenommen.

Es war aber nicht allein die Minarett-Initiative, die diese IV. Phase prägte. Die Minarett-Initiative hatte einen langen Vorlauf. Sie steht in einem internationalen Kontext einer verstärkten Aufmerksamkeit für die muslimische Bevölkerung in Europa sowie den islamistischen Terrorismus, wie beispielsweise in New York 2001 oder London 2005. Die Veränderung des Diskurses über den Islam in der Schweiz illustriert Behloul anhand von den folgenden Ereignissen: erstens die kantonale Abstimmung im Kanton Zürich im Jahre 2003 über die öffentlich-rechtliche Anerkennung von weiteren Religionsgemeinschaften. Meinungsumfragen im Vorfeld ließen erkennen, dass die Initiative angenommen werden würde. Daraufhin konzentrierte sich die Opposition in ihrer Argumentation auf den Islam und die Initiative wurde abgelehnt. Zweitens gab es im Jahre 2004 eine nationale Abstimmung über eine erleichterte Einbürgerung der zweiten und dritten Generation. Auch hier fokussierten die Gegner und Gegnerinnen die Debatte auf den Islam, obwohl auch viele nichtmuslimische Migrantinnen und Migranten der zweiten und dritten Generation von der Initiative betroffen waren. In einer groß angelegten Abstimmungskampagne prognostizierten sie bei einem positiven Ausgang der Initiative, dass im Jahr 2040 die Muslime 70 Prozent der Schweizer Bevölkerung ausmachen würden. Auch diese Initiative wurde abgelehnt (Behloul 2009a, 257f.; 2009b, 111). Drittens betrieb die SVP bei den Nationalratswahlen 2007 mit »dem Islam« Wahlkampf, indem sie ihn »als ein fremdes Phänomen normativ in ein antagonistisches Verhältnis zum Schweizer Wertesystem« setzte (Behloul 2009b, 111). Die Minarett-Initiative ist somit der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung und steht im Kontext dieses Diskurses. Der Minarett-Streit entbrannte, wie bereits erwähnt, als muslimische Organisationen in einzelnen Ortschaften in den Jahren 2005 und 2006 Baugesuche für Minarette stellten. Diese Baugesuche sowie die Pläne für eine große Moschee in Bern, riefen einen Minarett-Streit hervor, der in der Minarett-Initiative gipfelte. Zuvor gab es bereits seit einigen Jahren Bestrebungen, Minarette auf kantonaler Ebene zu verbieten, wie etwa in den Kantonen Solothurn, Zürich, Bern, Wallis und im Tessin. Im Kanton St. Gallen versuchte ein Vorstoß, den Bau von Minaretten nur zu erlauben, wenn das Volk per Abstimmung sie bewilligt. Die überwiegend von Vertreterinnen und Vertretern der Schweizerischen Volkspartei (SVP) unterstützten Einzelinitiativen fanden keine Mehrheiten (Müller/Tanner 2009, 39f.). Laut Müller und Tanner (2009, 40) fällt auf, dass die verschiedenen Vorstöße in zeitlicher Nähe stattfanden und dass die Gegner und Gegnerinnen ähnlich argumentierten. Dies deutet auf ein abgesprochenes Vorgehen hin. Selbiges beschreibt auch Tunger-Zanetti (2013) in seinem Artikel »»Against Islam, but not against Muslims««.

Die Initianten der nationalen Volksinitiative waren Vertreter der SVP und der Eidgenössischen Demokratischen Union (EDU). Das sogenannte überparteiliche »Egerkinger Komitee«⁸⁴ hat die Initiative ausgearbeitet und lanciert. Die Minarett-Initiative kam mit 113.540 gültigen Unterschriften⁸⁵ zustande (Müller/Tanner 2009, 40). Damit wurde ein neuer dritter Absatz des 72. Artikels in der Bundesverfassung gefordert. Der Artikel 72 sollte mit dem Satz: »Der Bau von Minaretten ist verboten« ergänzt werden.⁸⁶

Das Schweizer Stimmvolk hat die Minarett-Initiative mit 57,5 Prozent bzw. mit 1.535.010 Stimmen angenommen. Die Stimmbeteiligung betrug 53,76 Prozent.⁸⁷ Von den 26 Kantonen haben drei Kantone, Genf, Neuenburg sowie Waadt, und ein Halbkanton, Basel-Stadt, die Initiative abgelehnt.⁸⁸

Im Allgemeinen kann das Minarettverbot laut Hirter und Vatter (2009, ii) nicht als eine generelle Ablehnung der Muslime in der Schweiz angesehen werden. Die Mehrheit der Stimmenden (64 Prozent) gaben an, »dass sich die schweizerische und die islamische Lebensweise gut vertragen« (Hirter/Vatter 2009, ii). Diese Einschätzung wirkte sich jedoch nicht auf die Initiative aus, denn 49 Prozent derjenigen, die von einer sehr guten Verträglichkeit der schweizerischen mit der islamischen Lebensweise ausgingen, nahmen die Initiative an.⁸⁹

84 Die Websiteadresse des »Egerkinger Komitees« lautet www.minarette.ch/ (10.01.2014).

85 Für eine nationale Volksinitiative müssen 100.000 gültige Unterschriften in einem Zeitraum von 18 Monaten zusammenkommen (www.bk.admin.ch/themen/pore/vi/index.html?lang=de [21.12.2012]).

86 www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html (23.04.2014).

87 www.admin.ch/ch/d/pore/va/20091129/index.html (23.04.2014).

88 www.admin.ch/ch/d/pore/va/20091129/can547.html (23.04.2014).

89 Laut der VOX-Analyse von Hirter und Vatter war das Stimmverhalten sehr stark von einem Links-Rechts-Gegensatz geprägt. Die Linken lehnten die Initiative vehement ab, während die Rechten der Initiative mit Nachdruck zustimmten (über 80 Prozent). Für den Ausgang der Abstimmung entscheidend war die politische Mitte. Diese nahm die Initiative zwei zu eins an und stimmte somit »grundsätzlich anders als bei früheren ausländerpolitischen Abstimmungen« (Hirter/Vatter 2009, ii). Anscheinend sei das Resultat »nicht allein mit Fremdenfeindlichkeit und dem Widerstand gegen die Globalisierung und einen daraus resultierenden Identitätsverlust der Schweiz [zu] erklären« (Hirter/Vatter 2009, ii). Erwartungsgemäß haben Personen, die negativ gegenüber der Einwanderung von Ausländern eingestellt sind und eine »traditionelle und auf sich selbst bezogene Schweiz wünschen« (Hirter/Vatter 2009, ii), die Initiative angenommen. Überraschend ist jedoch, dass sich 40 Prozent derjenigen, die sich für Chancengleichheit zwischen Schweizern und Ausländern aussprechen bzw. für eine offene und moderne Schweiz sind, für die Initiative ausgesprochen haben (Hirter/Vatter 2009, ii). Die formale Bildung beeinflusste laut Hirter und Vatter (2009, ii) die Entscheidung am stärksten. Die Initiative haben 34 Prozent der Hochschulabgängerinnen und Hochschulabgänger und 48 Prozent der Absolventinnen und Absolventen einer höheren Berufsschule angenommen. 76 Prozent der Personen, die als höchsten Abschluss eine Berufslehre angaben, haben die Initiative angenommen. Laut dieser VOX-Studie gab es keinen Unterschied zwischen dem Abstimmungsverhalten von reformierten

Im Zuge der Minarett-Initiative hat sich der Islamische Zentralrat Schweiz (IZRS)⁹⁰ gegründet. Es handelt sich dabei um eine neuere nationale Organisation, die Lathion und Tunger-Zanetti »the new hardline association« (2012, 580) nennen. Die Gründung am 25. Oktober 2009 stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der Minarett-Initiative, welche einen Monat später stattfand. Der IZRS ist stark in den Medien präsent und versucht laut Lathion und Tunger-Zanetti (2013, 636), durch provokative Initiativen Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Im Gegensatz zu den anderen muslimischen Organisationen setzt sich der Verein vorwiegend aus Einzelpersonen zusammen.⁹¹

Zu einem neuen Versuch, einen gemeinsamen Verein der Muslime in der Schweiz zu gründen, kam es Anfang 2011. Die KIOS und die FIDS diskutierten gemeinsam die Gründung der Gemeinschaft Umma Schweiz, der die muslimischen Bürger und Bürgerinnen auf nationaler Ebene vertreten soll.⁹² Nach Lathion und Tunger-Zanetti (2013, 636) ist dieser Versuch auch als Reaktion auf den IZRS zu verstehen.

In dieser Phase wurden Neubauten geplant und gebaut, was der dritten Phase nach Shadid und van Koningsveld (*founding completely new ones*) und der dritten (*hiding and displacement*) und vierten Phase (*embracing and celebration*) nach Peach und Gale entspricht. Neben den im Fokus stehenden Moschee-Bauprojekten

und katholischen Christen: 60 Prozent der reformierten und katholischen Christen nahmen die Initiative an. Ein großer Unterschied ist jedoch bei den Religionslosen zu erkennen, so lehnte die Mehrheit dieser statistischen Gruppe die Initiative ab (Hirter/Vatter 2009, ii). Keine Unterschiede im Abstimmungsverhalten gab es in puncto Geschlecht und Alter. Nach der Abstimmung wurde vermutet, dass politisch links stehende Frauen das Minarettverbot angenommen hätten. Diese Vermutung wurde jedoch widerlegt, nur eine Minderheit (16 Prozent) stimmte für die Initiative. Bei den politisch links stehenden Männern waren es dagegen 21 Prozent, und somit lag der Prozentsatz hier sogar etwas höher. Im Gegensatz dazu befürworteten mehr politisch rechts stehende Frauen (87 Prozent) im Vergleich zu den politisch rechts stehenden Männern (71 Prozent) die Initiative (Hirter/Vatter 2009, ii). Als Motiv für die Befürwortung der Initiative nannten die Befragten am häufigsten, dass sie »ein Zeichen gegen die Ausbreitung des Islam und des von ihm propagierten Gesellschaftsmodell« (Hirter/Vatter 2009, ii) setzen möchten. Oftmals wurde auch noch hinzugefügt, »dass Minarette nichts mit der Religionsausübung zu tun hätten« (Hirter/Vatter 2009, ii). Etwa ein Sechstel der Befürworterinnen und Befürworter nannte als Motiv »die Diskriminierung der christlichen Kirchen in islamisch geprägten Ländern« (Hirter/Vatter 2009, ii). Nur 15 Prozent gaben als Begründung konkrete »Kritik an den in der Schweiz lebenden Muslimen« (Hirter/Vatter 2009, ii) an. Die Gegnerinnen und Gegner der Initiative gaben als Motiv für die Ablehnung mehrheitlich die »Einschränkung der in der Verfassung garantierten Grundrechte auf Religionsfreiheit und Nichtdiskriminierung« (Hirter/Vatter 2009, ii) an.

90 www.islamrat.ch (15.01.2013).

91 An dieser Stelle geht der Dank an Andreas Tunger-Zanetti für diesen Hinweis.

92 AZ 09.02.2012, 5; BaZ 11.02.2012, 6; Der Sonntag 13.03.2011, 8.

in Volketswil und in Grenchen wird im Folgenden kurz auf zwei weitere Projekte näher eingegangen.

Begegnungszentrum des Türkisch-Islamischen Kulturvereins, Egnach

Am 1. Juni 2013 hat der türkisch-islamische Kulturverein von Romanshorn ein islamisches Begegnungszentrum in Egnach, Kanton Thurgau, eröffnet. Das Zentrum befindet sich in einem Mehrfamilienhaus an der Romanshorerstrasse. Der Bau hat sich durch verschiedene Einsprachen verzögert.⁹³ Als die Religionsgemeinschaft Anfang 2009 das Baugesuch für das Begegnungszentrum einreichte, gab es mehrere Einsprachen und der Gemeinderat hat das Gesuch zweimal abgelehnt. Der Verein legte zweimal Rekurs ein und bekam jedes Mal Recht. Im Frühling 2011 hat der Gemeinderat dann die Baubewilligung erteilt.⁹⁴ Auch während der Bauphase gab es Schwierigkeiten, so rissen Vandalen die Visiere um, und zweimal gab es wegen Unstimmigkeiten zwischen dem Architekten und dem Präsidenten einen Baustopp.⁹⁵

Die Gebetsräumlichkeiten sind in einem relativ unauffälligen weissen Neubau untergebracht. Ursprünglich war ein Minarett geplant, dies ist jedoch nach den Schwierigkeiten nicht länger thematisiert worden. Ein Schild weist darauf hin, dass sich ein islamisches Begegnungszentrum im Haus befindet. Das Begegnungszentrum beinhaltet eine Cafeteria, einen Aufenthaltsraum, eine Küche sowie einen Männer- und einen Frauengebetsraum. Während 182 Männer gemeinsam beten können, beläuft sich die Anzahl der maximal betenden Frauen auf 82. Neben dem Begegnungszentrum sind auch Mietwohnungen im Haus vorhanden, wobei eine Wohnung für den Imam vorgesehen ist. In Verbindung mit dem Projekt sind zwei neue Einfamilienhäuser neben dem Begegnungszentrum gebaut worden.⁹⁶

93 www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-Endlich-fertig;art123832,3418120 (08.04.2014).

94 Lokalanzeiger Egnach 30.05.2013, 5; www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-Erfolgreicher-Rekurs;art123832,2632901 (08.04.2014); www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-vor-Baustart;art123832,2654327 (08.04.2014); www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-Endlich-fertig;art123832,3418120 (08.04.2014).

95 Lokalanzeiger Egnach 30.05.2013, 5; www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-Endlich-fertig;art123832,3418120 (08.04.2014).

96 Lokalanzeiger Egnach 30.05.2013, 5; www.tagblatt.ch/ostschweiz/thurgau/romanshorn/tz-ro/Islam-Zentrum-Endlich-fertig;art123832,3418120 (08.04.2013).

Islamisches Begegnungszentrum Wil (SG)

Im Kanton St. Gallen plante die »Islamische Gemeinschaft«⁹⁷ ein »islamisches Begegnungszentrum (IBZ)« in Wil. Die Religionsgemeinschaft unterhielt einen Gebetsraum im Industriequartier an der Titlisstrasse 3a neben der Eisenbahnlinie. Die Räumlichkeiten waren eher klein, sodass Frauen und Kinder nicht die Möglichkeit hatten, am Gemeinschaftsleben teilzunehmen (Islamische Gemeinschaft Wil 2011, 1). Die Planungen für das neue Zentrum waren zurzeit des Podiumsgesprächs am 1. Februar 2012 schon sehr fortgeschritten, und die Gemeinschaft hatte bereits mehrmals mit der Bevölkerung Kontakt aufgenommen.⁹⁸ Eine Männer- und eine Frauenebene waren geplant sowie eine dritte Ebene, die als Zuschauertribüne dienen soll. Auf der obersten Ebene können Nichtvereinsmitglieder oder Andersgläubige der Freitagspredigt oder einem Referat beiwohnen (Islamische Gemeinschaft Wil 2011, 3). Geplant war das Gebäude im südlichen Teil der Stadt Wil. Die Zonenordnung der Stadt weist auf der vorgesehenen Parzelle die Erstellung von Industrie- und Gewerbebauten vor (Islamische Gemeinschaft Wil 2011, 1).

Während des Podiumsgesprächs im Februar 2012 haben die Teilnehmenden vorwiegend verkehrstechnische Aspekte besprochen.⁹⁹ Der Verein Interessengemeinschaft »Wiler Süden« (IG Wiler Süden¹⁰⁰) lehnte sich gegen das Projekt auf. Die Belastungen für das Südquartier durch das verstärkte Verkehrsaufkommen, den Parkplatzmangel sowie die Lärmbelastungen seien nicht zumutbar (IG Wiler Süden 2011).

Gegen das Bauprojekt sind mehrere Einsprachen eingereicht worden. Im November 2012 hat die lokale Baubehörde rund 300 Einsprachen gegen das Zentrum abgewiesen. Drei Rekurse, die an das kantonale Baudepartement weitergetragen wurden, unter anderem auch von der IG Wiler Süden, hat die Behörde Ende Januar 2014 abgelehnt. Nun stand es den Rekurrenten offen, die Rekurse an das Verwaltungsgericht weiterzuziehen.^{101/102}

97 www.xhamia-wil.ch/ (24.02.2014).

98 Feldnotizen Podiumsgespräch Wil, 01.02.2012.

99 Feldnotizen Podiumsgespräch Wil, 01.02.2012.

100 www.ig-wiler-sueden.ch/ (24.02.2014).

101 www.tagblatt.ch/ostschweiz/stgallen/wil/magazin/Islamisches-Begegnungszentrum-in-Wil-kann-gebaut-werden;art256,3676297 (24.02.2014); www.stadtwil.ch/desktopdefault.aspx/tabid-73/369_read-6673/ (24.02.2014).

102 Die Moschee in Wil wurde am 17.05.2017 feierlich eröffnet (<https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/moschee-eroeffnet-wil-sagt-salam-aleikum-ld.1007343> [21.09.2019]). Weiteres zur Moschee: <http://moschee-wil.ch/> (21.09.2019).

Der Großteil der Planung des Moschee-Neubaus in Grenchen und in Volketswil wie auch dessen Realisierung vollzogen sich in dieser IV. Phase. Für beide Moscheen war nie ein Minarett geplant worden.

Wie bereits in der vorhergehenden Phase sind auch hier zwei verschiedene Gestaltungsformen erkennbar. Einerseits ist dies der Bau einer Moschee mit islamischen Attributen oder andererseits ein Neubau, der auf den ersten Blick nicht als Moschee zu erkennen ist (Wohlen, Egnach). Beide Gestaltungsformen gehören in die dritte Phase *founding completely new ones* nach Shadid und van Koningsveld. Die Einordnung in die dritte oder vierte Phase nach Peach und Gale ist bedeutend schwieriger. Ein Moschee-Neubau, der nicht sichtbar und nicht als solcher erkennbar ist, kommt im Phasenmodell von Peach und Gale nicht vor. Die Moscheen der dritten Phase sind diesem Modell zufolge beispielsweise versteckt hinter Bäumen zu finden, aber dennoch als solche erkennbar. Inwiefern die als Moscheen zu identifizierenden Bauten zur dritten oder vierten Phase gehören, ist laut Peach und Gale unter anderem an der Lage und der Größe ablesbar. Diese Thematik wird in Kapitel VI. 5 der vorliegenden Studie beleuchtet.

Neben diesen Neubauten existieren in der Schweiz auch Bauten, die laut Peach und Gale der ersten oder zweiten Phase zuzuordnen wären. So ist beispielsweise an der Moschee in Langenthal¹⁰³ Anfang 2014 eine Kuppel errichtet worden, und es wurde ein Bauantrag für weitere Sanierungsarbeiten eingereicht.¹⁰⁴ Andere Religionsgemeinschaften befinden sich auf der Suche nach einer größeren Räumlichkeit¹⁰⁵ und somit im Übergang von der ersten zur zweiten Stufe.

1.3 Zwischenfazit

In diesem ersten Kapitel zur Thesenbearbeitung wurde die Entwicklung der muslimischen Organisationen und ihrer Moscheen in England sowie in der Schweiz in Phasen eingeteilt. Dabei boten die Phasenmodelle, die in Kapitel II. 2 vorgestellt wurden, eine Hilfestellung. Gemäß der ersten These wurde unter anderem untersucht, inwiefern eine lineare Darstellung der Moschee-Etablierung möglich ist. In den beiden Ländern ist beobachtbar, wie internationale Ereignisse wie die Terroranschläge in New York den Prozess beeinflussten. Nationale Ereignisse,

103 Vgl. Kapitel VI. 1.2, Fußnote 83.

104 www.bernerzeitung.ch/region/emmental/Eine-Dachkuppel-statt-ein-Minarett/story/19648259 (26.02.2014).

105 Die Islamische Gemeinschaft St. Gallen war beispielsweise erfolgreich bei der Suche nach einem passenderen Gebäude. Sie hat im März 2014 die Baubewilligung für die Umnutzung eines alten Fabrikgebäudes »unter Berücksichtigung einiger Auflagen« erhalten (www.tagblatt.ch/ostschweiz/stgallen/wil/wv-au/Islamische-Gemeinschaft-erhaelt-Bewilligung-fuer-Begegnungszentrum%3bart266%2c3746760 [07.04.2014]).

die häufig als Ausgangspunkt für die Phasenunterteilung dienen, stellen wichtige Eckpunkte dar, die nicht zu vernachlässigen sind. In England beispielsweise hatten die *London Bombings* einen großen Einfluss auf die Beziehung der Religionsgemeinschaften zur britischen Regierung.

Das dreistufige Phasenmodell von Shadid und van Koningsveld, von *stage of a prayer-hall* über *stage of a mosque* zu *founding completely new ones*, kann in beiden Ländern durchgespielt werden. Dabei existieren in beiden Ländern unterschiedliche Moschee-Formen, sodass jede der Phasen abgebildet wird. Die vier Phasen des Modells von Peach und Gale, *tacit change and planning denial*, *larger-scale conversion with minimalist change*, *hiding and displacement* und *embracing and celebration*, können laut den Autoren gleichzeitig in einem Land oder auch in einer Stadt nebeneinander bestehen. Diese Situation ist in beiden Ländern gegeben. Jedoch ist der Anteil an Moscheen, die sich zum Zeitpunkt der Feldforschung in der dritten oder vierten Phase befanden, in England größer als in der Schweiz. Dies gilt dementsprechend auch für den Anteil der Moscheen in der dritten Phase *founding completely new ones* nach Shadid und van Koningsveld.

Moschee-Neubauten sind in beiden Ländern fast laufend und somit in fast jeder der herausgearbeiteten vier bzw. sechs Phasen entstanden. Eine Zunahme an Neubauten ist zwar erkennbar, jedoch gab es schon davor muslimische Glaubensgemeinschaften, die eine Moschee neu bauten. Und auch muslimische Gemeinschaften, die ein bereits existierendes Gebäude umbauen und umnutzen, sind bis in die Gegenwart in beiden Ländern beobachtbar. Somit kann nicht von einem zwangsläufigen Übergang von einer *stage of a mosque* zur Phase *founding completely new ones* ausgegangen werden.

Die Phasen in Baumanns Phasenmodell sind ebenso erkennbar und helfen bei der Phasenunterteilung in den jeweiligen Ländern. Große Bedeutung spielt hierbei die Veränderung des Aufmerksamkeitsfokus. Jedoch dürfen dabei die kontextuellen Faktoren nicht unbeachtet bleiben.

Inwiefern die Etablierung der Moscheen in den beiden Ländern einem linearen Prozess unterliegt, wie ihn die Modelle beschreiben, ist fragwürdig. Es besteht ein mitunter linearer Prozess von einem Provisorium zu einem Neubau wie auch in der Verschiebung der Aufmerksamkeit. Dennoch können die Linearität durchbrochen und Entwicklungsschritte, die nicht einem linearen Prozess entsprechen, gegangen werden. Einem Modell, bei dem davon ausgegangen wird, dass Religionsgemeinschaften in einem Staat mit der Zeit die gleichen Rechte besitzen bzw. eine Gleichbehandlung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften genießen, kann nicht beigeplant werden, wenn beispielsweise die Prozesse in der englischen VI. Phase beleuchtet werden.

Der Vergleich der muslimischen Bevölkerung in England und der Schweiz und insbesondere der Vergleich ihrer Entwicklung bringen Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten zutage.

Ein Unterschied, der beispielsweise gleichermaßen auffällt, ist, dass England eine längere Tradition bzgl. seiner muslimischen Bevölkerung sowie muslimischer Bauten hat. Muslime waren bereits im 19. Jahrhundert in England präsent und haben Moscheen gebaut, wie das Beispiel Woking zeigt. Der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung Englands bzw. Großbritanniens war damals viel geringer als in der Gegenwart. Trotzdem gab es in England bereits mehrere muslimische Institutionen, als muslimische Immigrierende nach dem Zweiten Weltkrieg nach England kamen. Somit begann die Etablierung der muslimischen Bevölkerung dort schon viel früher als in der Schweiz, wo sich die ersten muslimischen Immigrierenden in den 1960-er Jahren ansiedelten. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg setzte die Immigration der Muslime in der Schweiz später ein als in England. Die Zeitspanne, in der die Schweiz Erfahrungen mit einem muslimischen Bevölkerungsanteil sammeln konnte, ist somit bedeutend kürzer.

Ein Sachverhalt, die in beiden Ländern zu einem Phasenübergang führte, ist der Familiennachzug. Der Familiennachzug hat die muslimische Bevölkerung in beiden Ländern maßgeblich verändert, sodass es zu einem Übertritt in eine neue Phase kam. Diese Phase – in England ist es die III. Phase, in der Schweiz die II. Phase – kann mit der zweiten Phase *Intensivierung der Beziehungen zum Herkunftsland* in Baumanns Phasenmodell verglichen werden. Durch den Familiennachzug kamen Frauen und Kinder und die muslimische Bevölkerung, die zuvor vorwiegend aus jungen Männern bestand, veränderte sich. Die Frauen und Kinder hatten andere Bedürfnisse, und der Kontakt mit dem Residenzland intensivierte sich dadurch. Aber die muslimische Bevölkerung war darauf bedacht, die Kultur des jeweiligen Herkunftslandes zu bewahren und zu pflegen, wodurch neue Sozialisierungsangebote entstanden. Der Aufmerksamkeitsfokus blieb zuerst noch beim Herkunftsland, mit der Zeit, vor allem auch mit dem Heranwachsen der Kinder, verschob sich die Aufmerksamkeit auf das Residenzland.

Nationale Ereignisse, wie etwa die *London Bombings*, die *Satanic Verse controversy* wie auch die Minarett-Initiative, haben den Verlauf der Etablierung von Moscheen in den beiden Ländern stark beeinflusst. So haben die Regierung, die muslimische wie auch die nichtmuslimische Bevölkerung unterschiedlich auf die Ereignisse reagiert. Diese Reaktionen haben sich auf den Verlauf der Etablierung derart ausgewirkt, dass eine neue Phase beschritten wurde. Des Weiteren muss beachtet werden, dass die Ereignisse meistens nicht alleine für sich stehen, sondern in einen Kontext eingebettet sind. So ist die Minarett-Initiative in der Schweiz in einer Zeit entstanden, in der weitere Diskurse über den Islam geführt wurden, was wiederum durch den islamistischen Terrorismus angestoßen wurde. Die Minarett-Initiative war dabei vorerst der Höhepunkt dieses Diskurses, wobei die Initiative maßgeblichen Einfluss auf den Bau der Moscheen hatte.

Die beiden Staaten haben auf die verschiedenen nationalen und internationalen Ereignisse unterschiedlich reagiert, wodurch wiederum der Prozess der

Etablierung von Moscheen in beiden Ländern beeinflusst wurde. Die Phasen sind folglich nicht linear verlaufen, und eine Revidierbarkeit und Veränderbarkeit sind mithin erkennbar. Inwiefern länderspezifische Aspekte Auswirkungen auf die Institutionalisierung der muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz und in England haben, ist Thema des folgenden Kapitels.

2. Moscheen in England und der Schweiz¹⁰⁶

Die Phasendarstellung im vorangegangenen Kapitel hat aufgezeigt, wie sich die muslimischen Religionsgemeinschaften in den beiden Ländern unterschiedlich etabliert und auf nationale oder internationale Ereignisse reagiert haben. Darüber hinaus kam es zu Reaktionen und Gegenreaktionen zwischen den muslimischen Religionsgemeinschaften, den Staaten und den Residenzgesellschaften, und auch von der muslimischen Bevölkerung, die Teil der Residenzgesellschaft ist. Die staatlichen Regelungen wirken sich auf die Etablierung von Religionsgemeinschaften und Moscheen aus. Auf diesen Punkt wird im folgenden Kapitel eingegangen, wobei die folgende zweite These im Zentrum steht: »Länderspezifische Unterschiede beeinflussen die Institutionalisierung der muslimischen Religionsgemeinschaften sowie die Errichtung von Moschee-Neubauten insofern, dass sich die muslimischen Organisationen entsprechend institutionalisieren.«

2.1 Religionsgemeinschaften und ihre Moscheen in England

Registriert (siehe weiter unten) waren in England und Wales am 30. Juni 2010 laut dem *Office for National Statistics (ONS)* 899 Moscheen, davon 21 in Wales (ONS 2013a). In Großbritannien stehen jedoch weitaus mehr Moscheen, schätzungsweise bis zu 1.600.¹⁰⁷ Eine exakte Angabe, wie viele Moscheen es tatsächlich gibt, ist nicht möglich, da nicht alle Moscheen als religiöse Gebäude registriert sind. Zudem ist die Definition einer Moschee für die Zählung ausschlaggebend, denn die Moscheen unterscheiden sich sehr in ihrer Größe, Architektur, Funktion und auch ihrer Geschichte (Gilliat-Ray 2010a, 181).

106 In der vorliegenden Studie finden die Projekte von Moschee-Umbauten und -Neubauten bis 2014 Berücksichtigung. Planungen und Realisierungen, die nach Abschluss der Inaugural-Disseration erfolgten, flossen in die Ausarbeitungen nicht ein.

107 In der Show »Model Mosque«, welche der *Islam Channel* sendet, wird von 1.500 Moscheen in Großbritannien ausgegangen www.theglobalunity.com/awards/model-mosque-awards/ (18.01.2014). Auf der Website www.muslimsinbritain.org/ (17.03.2014) wird geschätzt, dass etwa 1.600 aktive Moscheen in Großbritannien existieren. Im letzten Bericht werden 1.672 Moscheen genannt (www.muslimsinbritain.org/resources/masjid_report.pdf [17.03.2014]).

Um in etwa eine Vorstellung zu bekommen, wie viele Neubauten existieren, haben Sophie Gilliat-Ray und Jonathan Birt (2010, 138f.) fünf Städte näher betrachtet. In den untersuchten Städten sind zwischen neun und 20 Prozent der Moscheen Neubauten (»purpose-built«).¹⁰⁸ Laut der Studie von Peach und Gale (2003, 478) befanden sich 40 Prozent der von ihnen untersuchten Moscheen in umgebauten Häusern und 16 Prozent waren Neubauten.¹⁰⁹

Religion und Staat in England

Nach Soysal und Koenig folgt die britische Politik dem liberalen Modell (vgl. Kap. II. 3.1). Das politische System des Vereinigten Königreiches ist eine parlamentarisch-demokratische Erbmonarchie¹¹⁰ und das Königreich besitzt keine geschriebene Verfassung (Gruner 2007a, 239). Die Asymmetrien in der Übertragung von unterschiedlichen Rechten an die Parlamente bzw. Nationalversammlungen in Schottland, Wales und Nordirland illustrieren den unregelmäßigen Aufbau des Vereinigten Königreiches (Sturm 2007, 136).¹¹¹ Die unterschiedliche Kompetenzaufteilung zwischen den verschiedenen Regionen betrifft auch das Verhältnis von Religion und Staat. Die *Church of England* (anglikanisch) besitzt in England einen etablierten Status, wodurch eine direkte Verbindung zwischen Staat und Religion besteht. Der Monarch bzw. die Monarchin ist das Kirchenoberhaupt (Nielsen 1995, 63f.), Bischöfe sitzen im Parlament, im *House of Lords*¹¹² der Legislative, und der

108 In Birmingham sind es neun Prozent, in Bradford 13 Prozent, in Cardiff 20 Prozent, in Leicester 20 Prozent sowie in Manchester 16 Prozent.

109 Peach und Gale (2003, 444) untersuchten die 614 Moscheen, die 1998 im Register des ONS aufgelistet waren.

110 Staatsoberhaupt ist die Königin bzw. der König, die bzw. der gleichzeitig auch der Exekutive vorsteht. Das Parlament besteht aus dem *House of Commons* (Unterhaus) und dem *House of Lords* (Oberhaus). Es ist zuständig für die Gesetzgebung des gesamten Königreiches, ausgenommen sind Rechte und Gesetze, die in den Kompetenzbereich der nordirischen Verfassung oder des schottischen Parlaments fallen. Obwohl die Exekutive formal bei der Königin liegt und das Parlament über der Regierung steht, verfügen *de facto* der Premierminister und das von ihm vorgeschlagene Kabinett über die Macht (Gruner 2007a, 239-241).

111 Es herrschen unterschiedliche staatsrechtliche Verhältnisse zwischen den verschiedenen Teilen Großbritanniens. Im Rahmen der Verfassungsreform von 1997 wurden in Schottland und in Nordirland wiederum Parlamente eingeführt, wogegen Wales eine Nationalversammlung erhielt. Der Zentralstaat hat dabei unterschiedlich viele Kompetenzen nach unten verlagert. Wales bekam relativ wenig, Schottland relativ viele Kompetenzen, dagegen wurde ein englisches Regionalparlament nicht eingeführt (Weber 2007, 169f.).

112 Da die *Church of England* die einzige Kirche mit einem etablierten Status ist, sitzen auch nur Bischöfe dieser Kirche im *House of Lords*. Im *House of Lords* wird die multikulturelle sowie multireligiöse britische Gesellschaft nicht repräsentiert, weshalb verschiedene Reformbemühungen unternommen worden sind (Becker 2002, 116). Zur Chronologie der Reformbemühungen: www.parliament.uk/business/lords/lords-history/lords-reform/ (09.04.2014).

Erzbischof krönt den Monarchen (Modood 2010, 306). In den anderen »nations« des Vereinigten Königreiches herrschen andere Regelungen.¹¹³

Die Religion wird im Vereinigten Königreich als Privatsache angesehen. So ist der Glaube des Premierministers oder der Queen ihre persönliche Angelegenheit. Als kontrastierendes Beispiel nennt Tariq Modood (2010, 307) die USA, wo eine strikte Trennung zwischen Religion und Staat herrscht, der Präsident sich jedoch oft der religiösen Sprache bedient.

Für andere Religionsgemeinschaften verabschiedet das *House of Parliament* je spezifische Gesetze.¹¹⁴ So verfügen bestimmte Religionsgemeinschaften über historische Privilegien, unterliegen aber auch einer Einschränkung in der Handlungsfreiheit. Den Status der öffentlich-rechtlichen Anerkennung kennt das Vereinigte Königreich nicht (Nielsen 1995, 63f.).

Im Allgemeinen vollzieht sich die Einbeziehung der Muslime »in Gestalt des zivilgesellschaftlichen Aushandelns von Rechten« (Koenig 2005b, 40). Die Kommunen besitzen eine große Autonomie, und so verlaufen die rechtlichen Aushandlungen oftmals auf dieser Ebene (Koenig 2005b, 40).¹¹⁵ Laut dem *Race Relations Act* ist es im Vereinigten Königreich verboten, Individuen aufgrund ihres religiösen Glaubens, ihrer Hautfarbe oder ihres Geschlechts zu diskriminieren. Eine religiöse Person, die sich nach den Regeln ihrer Glaubensrichtung kleidet, darf somit keiner Ausgrenzung ausgesetzt sein. Ein typisches Beispiel ist die Entbindung von der Helmpflicht für Turban tragende Sikhs durch den *Exemption Act* (1976) (Modood 2010, 299f.; vgl. Kap. VI. 1.1 Race Relations Acts). Das Vereinigte Königreich verfolgt dabei eine »Tradition rechtlicher Ausnahmeregelungen für

113 In Schottland ist die *Church of Scotland* als nationale Kirche anerkannt, sie besitzt jedoch keinen etablierten Status, sondern ist unabhängig von der schottischen Administration bzgl. religiöser Angelegenheiten. Die anglikanische *Church of Wales* ist eine Vereinigung aus sechs Diözesen. Der Erzbischof von Wales steht dieser seit 1920 vom walischen Staat getrennten Vereinigung vor. In Nordirland hat sich die anglikanische Kirche 1871 vom nordirischen Staat getrennt (Gilliat-Ray/Birt 2010, 136).

114 1972 entstand beispielsweise aus der Vereinigung der Kongregationalisten und der presbyterianischen Kirchen in England und Wales die Vereinigte Reformierte Kirche (Nielsen 1995, 64).

115 Neben dem Betrieb und dem Bau von Moscheen haben muslimische Organisationen auch andere Rechte bzgl. islamischer Schulen und islamischer Friedhöfe ausgehandelt. So existieren mehr als 100 unabhängige (Halstead 2009, 196) und zwölf staatlich finanzierte islamische Schulen in England, wobei ihre Position innerhalb des britischen Schulsystems umstritten ist (Meer 2007, 55). Die *Madani High School* in Leicester erhielt beispielsweise seit Ende 2007 staatliche Unterstützung (*voluntary aided school*), und Inga Niehaus zieht sie als Musterbeispiel für eine islamische Schule in England heran (Niehaus 2010, 203-205). Neben den islamischen Grabfeldern innerhalb eines Friedhofes gibt es in Großbritannien auch exklusiv muslimische Friedhöfe, wie beispielsweise *Gardens of Peace* (<http://gardens-of-peace.org.uk/index.html> [05.04.2014]).

Angehörige religiöser Minderheiten« (Koenig 2005b, 37), sodass sich »relativ pluralistische Inkorporationsmuster« (Koenig 2005b, 37) entwickelten.

Organisation (als Charity) und die Registrierung als Places of Worship

Für muslimische Religionsgemeinschaften existiert bzgl. ihrer rechtlichen Organisation kein allgemeiner Rechtsrahmen. Die meisten Moschee-Gemeinschaften und muslimischen Organisationen arbeiten nach dem Gesetz für gemeinnützige Organisationen (Nielsen 1995, 64). Religionsgemeinschaften können bzw. müssen sich als *Charity* eintragen. Diese Registrierung ist ab einem Jahreseinkommen von mehr als 5.000 Pfund obligatorisch.¹¹⁶ Durch eine Registrierung als *Charity* ergeben sich mehrere Vorteile. Die *Charity* ist von diversen Steuern befreit, außerdem kann sie die *basic rate tax* von Spenden zurückfordern, und auf eine Hinterlassenschaft wird keine Erbschaftssteuer erhoben.¹¹⁷ Des Weiteren heißt es auf einem Flyer der *Charity Commission*, dass »[t]he public and in particular funders, are more likely to donate to registered charities because they know that they come under the Charity Commission's regulatory framework.«¹¹⁸ Die vier in dieser Studie vorgestellten englischen Moscheen sind alle als gemeinnützige Organisation registriert.¹¹⁹

Normalerweise behandeln die Moscheen in Großbritannien ihre Angestellten und ihre Finanzen nach den für gemeinnützige Organisationen geltenden Gesetzen (Gilliat-Ray 2010a, 195). Für die Organisation einer Moschee bietet die *Charity Commission* drei Modelle an: *small charity constitution*, *trust* und *association* (*Charity Commission* 2008, 4). Die meisten Moscheen werden von Moschee-Gemeinschaften verwaltet, einem sogenannten *Mosque Committee*. Dieses Komitee ist für die politische und finanzielle Führung zuständig, während der Imam¹²⁰ oder die Imame die religiöse Führung übernehmen. Der Imam kann, muss aber nicht Mitglied des *Mosque Committee* sein (Gilliat-Ray 2010a, 195). Das unabhängige *Mosque Committee* ist auch verantwortlich für die Anstellung des Imams und anderer Angestellten (MCB 2006, 1).

116 www.charitycommission.gov.uk/detailed-guidance/registering-a-charity/exempt-charities-cc23/changes-to-the-regulation-of-exempt-and-expected-charities/#b4 (19.11.2013).

117 www.charitycommission.gov.uk/media/92305/faithsc.pdf (17.01.2014). Der Flyer, der über die Registrierung einer religiösen Organisation als Charity informiert, ist in Arabisch, Bengalisch, Gujarati, Urdu und Englisch abrufbar (www.charitycommission.gov.uk/detailed-guidance/specialist-guidance/faith-based-charities/#register [17.01.2014]).

118 www.charitycommission.gov.uk/media/92305/faithsc.pdf (17.01.2014).

119 Die Registrierungen der Moscheen sind alle unter www.charitycommission.gov.uk/find-charities/ (17.01.2014) einsehbar. Die Charity-Registrierungsnummern der Moscheen lauten: Exeter 274095; Harrow Central Mosque 1071261; Abu Bakr Masjid 1064014 und *The Muslim Academic Trust* für das Projekt in Cambridge 1065784.

120 Zur Rolle des Imams siehe Kapitel VI. 3.1.

Laut dem *Survey of Mosques in England and Wales*, den die *Charity Commission* in Auftrag gab, betreiben 87 Prozent der befragten Organisationen Fundraising. Dabei werden vorwiegend zwei Methoden umgesetzt, einerseits der Bezug von Mitgliedsgebühren (76 Prozent) und andererseits die Gebührenerhebung für Dienstleistungen (44 Prozent) (Coleman 2009, 18). Der MCB beschreibt die Finanzierung der Moscheen folgendermaßen: »Mosques are generally funded through the donations of the worshippers and philanthropists to cover their core cost centres« (MCB 2006, 1). Die in dieser Studie untersuchten englischen Moscheen finanzieren ihre Dienstleistungen und ihre Einrichtung vorwiegend durch Spenden von Mitgliedern. In Exeter werden keine Mitgliedsgebühren erhoben, jeder und jede kann so viel zahlen, wie er oder sie möchte (Mohammed Abrar: 82). Wie die Moschee in Reading Gelder generiert, hält Faisal Iqbal folgendermaßen fest:

[The mosque is] community funded [...]. So, [...] normally it's just donations people give. At Friday prayers most Muslims give five or ten pounds. And if a thousand people come that's quite a bit of money, so ten thousand can be raised in a Friday, for example, which we're hoping will happen (Faisal Iqbal: 944-947).

Auch die Harrow Central Mosque erhält das Geld für den Moschee-Betrieb von den Moschee-Besuchenden. Auch Zafar Khalid rechnet mit etwa fünf Pfund pro Besucher und Besucherin am Freitag (Zafar Khalid: 289f.). Die Mitgliedsgebühr beträgt 20 Pfund pro Kalenderjahr.¹²¹ Darüber hinaus unterstreicht Zafar Khalid, dass sie ansonsten kein Geld annähmen, das wie aus dem Lotteriefonds stamme, weil es »Muslim money« sein solle: »And it has to be Muslim money. No other/they can contribute, but mainly [it] has to be Muslim people [who] are donating for the mosque« (Zafar Khalid: 296f.). Aber auch kleinere Veranstaltungen werden für das Sammeln von finanziellen Mitteln organisiert. So initiierte die Harrow Central Mosque einen Kuchenverkauf, wobei der Erlös vollumfänglich der Moschee zukam.¹²²

Wie oben bereits angedeutet, existiert in England die Möglichkeit, eine Moschee als *Place of Worship* zu registrieren. Das Gesetz definiert dabei einen »place of public religious worship« folgendermaßen: »[It] means a place of public religious worship which belongs to the Church of England or to the Church in Wales [...], or which is for the time being certified as required by law as a place of religious worship«.¹²³ Die Gesetzgebung, nach der sich die meisten muslimischen Religionsgemeinschaften richten, gründet vorwiegend auf dem *Place of Worship Regi-*

121 www.harrowmosque.org.uk/mem_form_2013.html (06.02.2014).

122 <http://us6.campaign-archive2.com/?u=40cb176a8860825e66aaa27a8&id=10e63bf39f> (02.04.2014).

123 www.legislation.gov.uk/ukpga/1982/30 (17.01.2014).

stration Act 1855.¹²⁴ Ein Gebäude kann als *Place of Worship* deklariert werden.¹²⁵ Religionsgemeinschaften, die ihre Moschee als *Place of Worship* registrieren lassen, genießen einige Privilegien. Erstens stehen sie unter dem spezifischen Schutz »by the criminal law from disturbance« (Rivers 2010, 153). Zweitens sind sie von den »local Government taxation« befreit. Für Räumlichkeiten, die von einer *Charity* und größtenteils für gemeinnützige Zwecke genutzt werden, müssen die Religionsgemeinschaften nur 20 Prozent des normalen Steuersatzes zahlen. Die lokalen Autoritäten haben zusätzlich die Kompetenz, eine volle Steuerbefreiung zu erwirken. Drittens erlaubt der *Marriage Act 1836* den Vollzug einer zivilrechtlichen Trauung in einem registrierten Gebäude (Rivers 2010, 153-157). Damit die Religionsgemeinschaft in einer Moschee eine Hochzeitszeremonie feiern kann, muss sie die Moschee beim lokalen *Registrar General* einschreiben.¹²⁶ Zudem gibt es Vorschriften, wer genau die Zeremonie durchführen darf (Gilliat-Ray 2010a, 196).

Etablierung und Organisation eines Moschee-Neubaus

Laut James A. Beckford, Richard Gale et al. (2006, 53) haben Religionsgemeinschaften drei Optionen, wenn sie einen Gebetsraum etablieren wollen. Erstens können sie ein existierendes Gebäude, welches in die gleiche Gebrauchsklasse eingeordnet ist, für ihre eigenen Bedürfnisse umnutzen, zum Beispiel eine ehemalige Kirche. In diesem Fall müssen sie keine Baugenehmigung einfordern. Zweitens haben sie die Möglichkeit, ein beliebiges Gebäude umzunutzen, wofür jedoch eine Genehmigung für eine Gebrauchsklassenänderung vorliegen muss. Das gilt zum Beispiel für ein leerstehendes Kino. Drittens können sie den von der vorliegenden Studie untersuchten Typus wählen, einen Neubau, für den sie eine

124 www.legislation.gov.uk/ukpga/Vict/18-19/81/contents (17.01.2014). Zur Entstehungsgeschichte der Möglichkeit, ein Gebäude zu registrieren siehe Julian Rivers (2010, 147-153).

125 Um ein Gebäude als einen *Place of Worship* deklarieren zu lassen, muss ein Repräsentant der Moschee ein Formular ausfüllen und an das lokale *Registrar General Office* senden. Formular 76: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/244331/CC_New_Form_76_v7_U___version_1_.pdf (20.01.2014). Falls das Gebäude nicht mehr als *Place of Worship* genutzt wird, muss das Formular 77 ausgefüllt werden (https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/244328/CC_New_Form_77_v4U_.pdf [20.01.2014]).

126 Um eine amtliche Ermächtigung für den Vollzug einer zivilrechtlichen Trauung zu erhalten, muss der Moschee-Besitzende oder ein -Beauftragter bzw. eine -Beauftragte ein Formular ausfüllen. Des Weiteren müssen 20 Moschee-Besuchende, die die Moschee in ihrem Alltag aufsuchen, dies mit einer Unterschrift bestätigen. Formular 78: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/281234/BO626_F78.pdf (07.04.2014). Dadurch, dass im Vereinigten Königreich seit April 2014 auch gleichgeschlechtliche Paare in einem registrierten Gebäude getraut werden können, ist das Formular angepasst worden. Neu müssen die Antragenden ankreuzen, ob sie eine Ehe zwischen Mann und Frau und/oder zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern schließen möchten.

Baubewilligung benötigen. Der Bau einer Moschee und somit auch deren Baubewilligung fallen dabei in den Kompetenzbereich der lokalen Behörden (Fetzer/Soper 2005, 47).

Inwiefern die Zonenordnung eine Rolle für den Bau einer neuen Moschee spielt, zeigt das folgende Zitat über die Abu-Bakr-Moschee in Reading:

Fortunately, at that time there was a hospital based in that area, called Battle hospital, which the council was planning to knock down and renovate into housing. And in this country for any type of renovation project across established land, there's land policies, if you say so. There are certain policies in place which map out the future of that particular area. And fortunately, in that area there [...] was provision for a religious building based upon the needs of the community. And so, everything fell into place (Faisal Iqbal: 54-61).

Laut der Zonenordnung von Reading wird der Bauplatz somit als Möglichkeit für ein religiöses Gebäude ausgewiesen. Und so kamen die Realisierung der Moschee und der Kauf des Grundstückes zustande.

Die Finanzierung eines Moschee-Neubaus ist eine große Herausforderung für die muslimischen Religionsgemeinschaften. So wie die Finanzierung der Aktivitäten und der Unterhalt der Moschee durch Mitgliedergebühren und Spenden getragen werden, so finanziert sich auch ein Moschee-Neubau größtenteils durch Spenden.¹²⁷ Im Ramadan wird häufig Geld für eine neue Moschee gesammelt, das beschreibt auch Faisal Iqbal (124f.): »[At] most Ramadans we're quite active in fundraising.« Die Spenderfreudigkeit sei im Ramadan höher, weswegen sich Religionsgemeinschaften in dieser Zeit häufig vermehrt auf die Suche nach Spenden begeben. Die Religionsgemeinschaften organisieren auch verschiedene Events, um Geld für die Moschee oder für die Verwirklichung eines Neubaus zu sammeln. So wurde im Rahmen des Cambridge Mosque Project eine Comedy Tour mit Azhar Usman in verschiedenen Städten Englands veranstaltet, um Geld für das Projekt zu generieren.¹²⁸

127 Der Bau einer Moschee gilt als sehr verdienstvoll. So besagt ein Hadith aus der Sammlung von Al-Buḥārī (2010, 115) »Ubaidullah al-Haulani berichtete: ›Utman Ibn ›Affan (R a) sagte, als die Leute über die geplante Erweiterung der Moschee des Gesandten (S) sprachen: ››Ihr redet mir zuviel! Ich hörte, daß der Prophet (S) gesagt hat: ›Wer eine Moschee baut, dem wird Gott im Paradies ein ähnliches Bauwerk errichten!<<<<«, in der arabischen Vorlage zu finden unter VIII 63. Dieses Zitat oder Ausschnitte davon stehen auch auf vielen Websites, wenn zu Spenden aufgerufen wird, so beispielsweise auf der Website der Harrow Central Mosque in London (www.harrowmosque.org.uk/donation.html [02.04.2014]).

128 www.cambridgemosqueproject.org/2012/10/13/azhar-usman-comedy-tour-for-the-cambridge-mosque-2/ (02.04.2014).

Die Finanzierung einer Moschee sei schwieriger geworden. Faisal Iqbal (352-353) sieht seit den Anschlägen in New York einen Wandel in der Moschee-Finanzierung. Davor hätten wohlhabende ausländische Personen, beispielsweise aus der ›arabischen Welt‹, oftmals eine Moschee finanziert. Bei den beiden älteren in dieser Studie behandelten Moschee-Projekten ist dies der Fall gewesen. Die Moschee in Exeter erhielt eine großzügige Spende von *His Highness Sheikh Sultan bin Mohammed Al-Qasimi* (Mohammed Abrar: 76f.). Und auch die Harrow Central Mosque konnte ein Haus, das zu einer Moschee umgebaut wurde, mit der Hilfe eines indischen Sponsors kaufen (Zafar Khalid: 279-286). Für das Moschee-Neubauprojekt haben sie auch eine großzügige Spende entgegennehmen können: »And when we are doing this one here, somebody came along and they gave us 2.5 million« (Zafar Khalid: 286f.). Laut Faisal Iqbal ist das Spenden von großen Summen aus dem Ausland seit den Terroranschlägen in den USA nicht mehr möglich:

[...] because as soon as large donators send money across international transfers, their assets get ceased. And there have been wealthy businessmen who traditionally fund mosques in the past who would now say: ›We can't do it. Because/we want to, but we don't want our business to/you know, the reason why we've got our money is because we've got successful businesses and if our assets get ceased because we're donating 10.000 to a mosque or 100.000 to a mosque, then we can't donate any money.‹ So it's become difficult for projects like this [the mosque project in Reading] now to be a vision on paper and to be constructed in two years, because of international funding/because that international funding is no longer possible (Faisal Iqbal: 354-363).

Da das Spenden von großen Summen aus dem Ausland nicht mehr erlaubt sei, verlängere dies auch die Bauzeit der Moschee. Das Geld sei nun nicht mehr so schnell gesammelt, zumal die Endsumme aus vielen kleinen Spendenbeiträgen bestehe. Deshalb können die Bauphasen nicht wie ursprünglich geplant vorstattengehen.

Exkurs: Probleme bei Moschee-(Neu-)Bauten

Nach Joel S. Fetzer und J. Christopher Soper (2005, 47) gab es in Großbritannien keine eigentlichen Kontroversen in Bezug auf den Bau einer Moschee. Sie stützen sich dabei auf ihre eigenen Interviews und auch auf Beiträge von Dassetto. In einigen Studien wird eine Verzögerung aufgrund nicht ausreichender Parkplätze oder des zu erwartenden Verkehrsaufkommens beobachtet. Keine der von Fetzer und Soper interviewten Personen erwähnte einen Aufschub aus rechtswidrigen oder religiösen Gründen.

Als »[t]he closest thing to a mosque controversy in recent years« (Fetzer/Soper 2005, 47) beschreiben Fetzer und Soper die Planung des *Oxford Centre for Islam-*

ic Studies.¹²⁹ Abschließend halten Fetzer und Soper fest, dass »[f]or the most part, gaining permission to build a mosque or Islamic center in Britain is no more difficult than securing permission for another similar building« (Fetzer/Soper 2005, 48).

James A. Beckford, Richard Gale et al. (2006, 54) sind nicht der gleichen Meinung. Ihnen zufolge waren die Planungsprozesse bei Hindutempeln, Sikhtempeln oder Moscheen regelmäßig problematisch. Doch das habe sich teilweise geändert, so die Autoren, nachdem sich die muslimische Bevölkerung besser in der britischen Bevölkerung etabliert habe. In der vorliegenden Studie entspricht dies der III. und vor allem der IV. Phase. Dadurch, dass die Religionsgemeinschaften finanziell stärker wurden und mehr Mitglieder hatten, hat sich auch das Bedürfnis nach Moschee-Neubauten vergrößert. Der Wunsch nach Moschee-Neubauten stieß jedoch auch auf Kritik. Beckford, Gale et al. führen diesbezüglich vorwiegend die architektonische Gestaltung sowie die Lage an (Beckford/Gale et al. 2006, 54).

Auch nach DeHanas und Pieri zeigen frühere Studien über Moschee-Bauten in Großbritannien, dass diese keine sonderlich großen Kontroversen auslösten, jedenfalls nicht im Vergleich mit dem restlichen Europa. DeHanas und Pieri weisen in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Seán McLoughlin (2005) über Bradford und von Richard Gale (2005) über Birmingham hin (DeHanas/Pieri 2011, 801). Wie in Kapitel VI. 1.1 beschrieben, ergab sich ein Konflikt um ein Moschee-Bauprojekt in London Newham. Nach Faisal Iqbal hat sich auch hier die Situation nach den Anschlägen in New York verändert.

When it [the mosque project in Reading] was first conceived, it was the mid-nineties. The project itself started in the early 2000's. At that time, the Muslim community had it quite comfortable in this country, you know. We were generally seen, you know, to be a credit to the society. We were quite out of the lime light. So, in those days, you know, planning commission for mosques was not a problem. As long as you could demonstrate that you met all of the criteria for planning and you

129 Das unabhängige Research Centre, welches mit der University of Oxford verbunden ist, wurde 1985 in einem temporär genutzten Gebäude eröffnete. König Fahd von Saudi-Arabien spendete 20 Millionen Pfund, um ein neues Gebäude zu bauen. Der gewünschte Bau sollte unter anderem über Hörsäle, einen Gebetsraum, eine ungefähr 23 Meter hohe Kuppel sowie ein etwa 30 Meter hohes Minarett verfügen. Gegen das Projekt gab es Widerstand, vorwiegend mit dem Argument, dass es wertvollen Platz einnehmen und die historische Skyline der Stadt stören würde. Befürworter und Befürworterinnen, unter ihnen der Prinz of Wales, beschuldigten die Projektgegner und -gegnerinnen der Islamfeindlichkeit. Im Jahre 2000 genehmigte der *Oxford City Council* die Pläne, und etwas später wies der High Court Aufrufe für eine Blockierung der Entscheidung des *City Council* ab (Fetzer/Soper 2005, 47f.).

have the financial power to be able to deliver the project, you probably would get planning in most towns (Faisal Iqbal: 243-250).

Demnach ist der Bau von Moscheen in der IV. Phase kein Problem gewesen. Erst in der V. Phase und vor allem in der VI. Phase sind Hindernisse aufgetaucht. Somit folgt diese Entwicklung keinem linearen Prozess. Bei diesem Phasenverlauf kann aber auch nicht von einem Stillstand gesprochen werden, sondern von einem Übergang in eine Phase, in der, aus der Sicht der Muslime, die erarbeiteten Inkorporationsaspekte wieder zurückgenommen wurden. Weltpolitische Ereignisse und kontextuelle Faktoren haben dazu geführt, dass der »Inkorporationsprozess« nicht, wie in den Kapiteln II. 2.1 bis II. 2.3 beschrieben, fortschreitet, sondern eine Wendung eintritt bzw. sich aus muslimischer Sicht teilweise ein »Rückschritt« vollzieht.

Auch gegen die in dieser Studie vorgestellten englischen Moschee-Neubauprojekte organisierten sich verschiedene Oppositionen. So mussten vor allem nach den Terroranschlägen in New York und London muslimische Religionsgemeinschaften Anfeindungen hinnehmen.

In Exeter kam es im alten Moschee-Gebäude zu einem Zwischenfall. Zwei Tage nach den Terroranschlägen in New York 2001 legte Christopher Williams zehn Schweineköpfe und ein Banner außerhalb der Moschee in Exeter nieder. Im September 2002 wurde er dafür zu zwei Monaten Gefängnis verurteilt. Neben diesem Vorfall gab es noch weitere Angriffe nach den Terroranschlägen in New York auf die Moschee, und es gab anonyme Anrufe bei einem Trustee.¹³⁰ Auch zu späteren Zeitpunkten war die Gemeinschaft mit Attacken konfrontiert, so hat ein betrunkenes EDL-Mitglied, nachdem er einen TV-Bericht über Libyen gesehen hatte, ein Fenster der Moschee eingeschlagen. Der Vorfall wurde über CCTV (Closed Circuit Television, Videoüberwachung) aufgenommen.¹³¹ Laut dem Imam Mohammed Abrar der Moschee in Exeter gehören kleine Zwischenfälle zum Alltag: »[T]hat is a normal situation for a Muslim community in this country« (Mohammed Abrar: 40f.).

In Cambridge tauchte ein anonymes Flyer auf, der sich gegen die Moschee aussprach. Sarah El Gazzar, die Pressesprecherin des Moschee-Projekts, musste der Presse Fragen beantworten. Die Medien fanden den Flyer islamophobisch und waren fassungslos. Sarah El Gazzar betrachtete den Inhalt des Flyers nicht als islamfeindlich, sondern als sachlich falsch, da von falschen Tatsachen ausgegangen

130 www.telegraph.co.uk/news/uknews/1406432/Jail-for-man-who-dumped-pigs-heads-at-mosque.html (07.04.2014).

131 www.islamophobiawatch.co.uk/islamophobia-watch/2012/11/2/edl-member-claims-he-only-attacked-mosque-because-of-news-re.html (23.08.2013).

wurde. Die Medien, die Bürger und die Bürgerinnen waren geschockter als die muslimische Religionsgemeinschaft:

[T]hey [the media] were like ›we had so many complaints from the residents telling us they were so angry that this leaflet came in, and that it's anonymous.‹ Like: ›who are these cowards, why can't they stand up in the community meetings and so and so.‹ And we were like ›Oh, yeah let's not get carried away. I don't think [...] we can call this islamophobic. I think, they might be ignorant, or they might just not know or [...] their facts [are] just incorrect, which is clear. But I don't know that we could call this islamophobic.‹ (Sarah El Gazzar: 477-483).

Die muslimische Religionsgemeinschaft konnte gut mit dem Flyer umgehen und korrigierte die Falschaussagen.¹³² So ist sie beispielsweise gefragt worden, wie viele Menschen nun wirklich in dem Gebäude Platz hätten. Die muslimische Religionsgemeinschaft hätte jedoch gern konkret mit den Urhebern des Flyers gesprochen, um die Vorbehalte aus der Welt zu schaffen:

[W]e are happy to have a conversation with anyone; we don't bite, we certainly don't kill [...]. If you want to have a conversation, please put your name on it and come, you know; we want your feedback, we want your criticisms because your criticism makes our design better (Sarah El Gazzar: 511-514).

Auch die Moschee in Harrow London hatte mit einigen EDL-Protesten zu kämpfen. Die Religionsgemeinschaft konnte jedoch auf die Nachbarschaft zählen, denn diese hat sich vor die Moschee gestellt und die Moschee verteidigt (Zafar Khalid: 95f.). Die EDL habe anfangs die Neubau-Pläne begrüßt: »When they saw this building [...]; in a way they loved it, they had demonstration to do and then more propaganda for them and all that sort of thing« (Zafar Khalid: 68-70). Zudem hat die Moschee-Gemeinschaft versucht, die jungen Muslime zu beruhigen, damit es nicht zu einem Gegenprotest oder Gegenangriff kam. So haben sich die EDL-Proteste in der Folge aufgelöst (Zafar Khalid: 76-80).

132 Das folgende Zitat beschreibt, inwiefern der Flyer laut Sarah El Gazzar falsche Informationen lieferte: »[T]he pamphlet said things like: ›this [...] mega mosque will house like 3.000 people.‹ And I was saying that this is crap, it is going to house 1.000 people, right, so that is its capacity. And then it said it has two floors, I was saying it has one floor and an underground parking, okay? Not understanding/And it's like: ›and they built/it is so close to the road with a huge dome as a presence, you know, an intimidation of their presence and so and so forth, to demonstrate superiority and numbers.‹ And I was like: ›no it is really back far from the road and you can't even see the dome from the road, you have to be far away from the mosque to see the dome, do you know what I mean? It is a number of inaccuracies.‹ (Sarah El Gazzar: 493-502).

In Reading gab es Proteste gegen der Moschee. Doch Faisal Iqbal vermutet, dass es sich dabei um eine lose Gruppierung handelte. Diese habe sich vermutlich im Pub getroffen, sei danach zur Moschee marschiert und habe EDL gerufen. Es sei jedoch kein Protest der EDL gewesen, da diese viel besser organisiert seien. Die muslimische Gemeinschaft habe die Zusammenstöße nicht als problematisch angesehen, sondern eher als Witz. Doch die Polizei habe die Proteste ernst genommen und Personen verhaftet (Faisal Iqbal: 318f.; 328-335).

Muslimische Religionsgemeinschaften und lokale Behörden

Die muslimische Perspektive, die im Zentrum der vorliegenden Studie steht, umfasst im Allgemeinen eine mehrheitlich unterstützende Zusammenarbeit mit den lokalen Behörden, der Nachbarschaft sowie den gesellschaftlichen Akteuren. So erhielt die Moschee in Exeter große Unterstützung durch die Polizei und die lokalen Behörden nach dem Vorfall mit den Schweineköpfen (Mohammed Abrar: 43). Auch die Polizei in Reading nahm die Demonstration vor der Moschee ernst und verfolgte die Tat als strafbare Handlung (Faisal Iqbal: 331f.).

Zu Beginn der Moschee-Planung in Reading ist die lokale Behörde mit der bauwilligen Gruppe zusammengekommen, und letztere hat dem *Council* das Grundstück abgekauft. Die lokale Behörde in Reading hat nach einer religiösen Gemeinschaft Ausschau gehalten, so war nicht, wie sonst üblich, die Religionsgemeinschaft auf der Suche nach einem Grundstück: »And the council were looking for a community who had the capability to develop something as a religious community. And they sat down together and the land was purchased for 250.000 pounds« (Faisal Iqbal: 63-65).

Ein großer Unterschied zwischen der Schweiz und England herrscht in der Beziehung der muslimischen Religionsgemeinschaften zu den lokalen Politikerinnen und Politikern. Viele Muslime in Großbritannien besitzen die britische Staatsbürgerschaft und haben ein politisches Mitspracherecht. Dies hat weitreichenden Konsequenzen, so sagt Zafar Khalid beispielsweise zur Beziehung, die die Moschee-Gemeinschaft zum *City Council* unterhält:

[W]e have a very good relation with the city council officers. But there are political people, they're not friends of anybody; they want a vote. Who gives them a vote they are friends. So, when our community was small in the beginning, they weren't our friends. But when our community became bigger and bigger then they wanted a vote, they became friends themselves. Okay so, we got a very good relation, okay. We want a good relationship ourselves because everything in the end is the council. So we need approves for any little changes [...]. So we want to be friends and they want to be friends. And so here you are. It goes both ways (Zafar Khalid: 98-106).

Mit seiner Aussage betont er, dass die Größe der Gemeinschaft bedeutend für die Beziehung zum *City Council Office* ist. Mit der Erreichung einer relevanten Größe bekamen sie mehr Gewicht im politischen Geschehen. Die Politikerinnen und Politiker warben nun um ihre Stimmen. Die muslimische Gemeinschaft ist allerdings, wie Zafar Khalid hervorhebt, auf die Hilfe des *City Council* angewiesen. Somit gehe die Beziehung in beide Richtungen, und beide Parteien können von einer guten Beziehung profitieren.

Auch Faisal Iqbal zufolge sehen die Politiker und Politikerinnen die Muslime als potentielle Wähler und Wählerinnen. Aufgrund dessen haben sie ein sehr gutes Verhältnis zu den Behörden und den Politikerinnen und Politikern:

Good. I mean, at a local level. I'll be cynical about politicians because I worked with them for a number of years. Politicians want votes, you know, ultimately. And they need/they've always been supportive of the project because, if a politician can get a hundred of votes in one visit, they would rather do that than do a 100 visits individually. And anywhere where there is a community centre, community leaders where they can have a nice photo, they will support us. So we broadly have support from every politician in town (Faisal Iqbal: 337-343).

Faisal Iqbal unterstreicht, dass es sich hierbei um lokale Politiker und Politikerinnen handle und die Beziehungen sich auf der lokalen Ebene abspielten. Das Verhältnis der Moschee-Gemeinschaften zu den nationalen Behörden wurde im vergangenen Kapitel beleuchtet, wobei die Problematik der *Prevent Strategy* der britischen Regierung in den Blick genommen wurde; in diesem Zusammenhang gestalten sich die Beziehungen kritischer als auf der Ebene der Kommune.

2.2 Religionsgemeinschaften und ihre Moscheen in der Schweiz

Die genaue Anzahl der muslimischen Religionsgemeinschaften und Moscheen in der Schweiz ist nicht bekannt. Schätzungen zufolge sind es etwa 200 bis 300 Moscheen.¹³³ Stéphane Lathion und Andreas Tunger-Zanetti (2013, 636) gehen von 200 Moscheen aus. Vermutlich ist die Anzahl jedoch höher. Laut der Studie von Matteo Gianni (2010, 21) gab es um 2005 etwa 130 muslimische Kultur- und Gebetsstätten, davon waren 49 albanisch, 31 türkisch, 26 arabisch und 21 bosnisch. Bis 2014 entstanden fünf Moschee-Neubauten in der Schweiz (Zürich, Genf, Wohlen (AG), Volketswil, Egnach (TG)).

¹³³ Siehe beispielsweise die Zusammenstellung des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Zürich (2010, 5).

Verhältnis zwischen Religion und Staat

Laut Soysal entsprechen die Schweiz wie auch Großbritannien dem liberalen Modell (Soysal 1994, 37). Die Schweiz ist ein dezentrales, liberales Inkorporationsregime, was bedeutet, dass die Individuen in den verschiedenen Regionen zivilgesellschaftlich inkorporiert werden. Die Schweizer Bundesverfassung garantiert die individuelle Religionsfreiheit, schreibt jedoch kein korporatistisches Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften und dem Staat vor. Die Schweiz erkennt die Pluralität religiöser Orientierungen an, weshalb auch die Organisation der Religionsgemeinschaften in Form von freiwilligen Vereinen vorgesehen ist. Soysal lässt in diesem Zusammenhang jedoch außer Acht, dass die Schweiz auf kantonaler Ebene verschiedene Ausprägungen der Beziehung zwischen Religionsgemeinschaften und dem Staat kennt (Suter Reich 2013, 253f.).

In der Schweiz regeln die Kantone¹³⁴ das Verhältnis zwischen Religion und Staat. Seit der Verfassung von 1848¹³⁵ ist die Schweiz ein parlamentarischer Bundesstaat mit einem Zweikammersystem. Die neueste Verfassung trat am 1. Januar 2000 in Kraft. Der Artikel 3 der Bundesverfassung klärt die Kompetenzen zwischen dem Bund und den Kantonen; alle Kompetenzen, die nicht ausdrücklich dem Bund übertragen wurden, haben die Kantone inne:

Art. 3 Kantone: Die Kantone sind souverän, soweit ihre Souveränität nicht durch die Bundesverfassung beschränkt ist; sie üben alle Rechte aus, die nicht dem Bund übertragen sind.¹³⁶

Neben Artikel 3 der Bundesverfassung, regelt der Artikel 72 das Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Staat; unter dem ersten Absatz steht: »Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig.«¹³⁷

134 Die Schweiz hat 20 Vollkantone und sechs Halbkantone, wobei der Kanton Jura erst 1979 dazugekommen ist. Jeder Kanton hat eine eigene Verfassung, ein Parlament und eine Regierung (Gruner 2007b, 189).

135 Die Bundesverfassung von 1848 schuf die Grundlagen des politischen Systems der Schweiz. Die erste Gesamtrevision der Verfassung erfolgte 1874. Dabei stärkten plebiszitäre Elemente die Demokratie und die Rechte des Bundes (Gruner 2007b, 186; Linder 2009, 568). Die Entwicklung der Verfassung ist stark durch die direkte Demokratie geprägt, da das Volk und die Stände (Kantone) jeglicher Änderung zustimmen müssen. So scheiterten viele Vorlagen, durch die der Zentralstaat ausgebaut und modernisiert werden sollte. Viele Kantone modernisierten ihre Verfassungen während der 1970-er Jahre. Die Bundesverfassung erhielt 1999 eine Gesamtrevision (Linder 2009, 569).

136 Art. 3 BV; die Schweizer Bundesverfassung ist online abrufbar: www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html (26.03.2014).

137 Art. 72 BV; Weiterführendes zum rechtlichen Aspekt dieses Artikels siehe Erwin Tanner (2008, 162-172).

Der Begriff ›Kirche‹ umfasst dabei auch nichtkirchliche Religionsgemeinschaften (Hafner/Gremmelspacher 2002, 94). In der Schweiz existieren praktisch sämtliche religionsrechtlichen Modelle. Eine Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat herrscht in den Kantonen Genf und Neuenburg. Hier müssen sich alle Religionsgemeinschaften privatrechtlich als Vereine organisieren; die Kirchen sind aber trotzdem »von öffentlichem Interesse« (Loretan 2005, 177). In Genf hilft der Kanton beispielsweise bei der Einforderung der freiwilligen Kirchensteuern (Hafner/Gremmelspacher 2005, 72). Am häufigsten ist das Modell der »Landeskirchen«, dabei versteht sich der Staat mit einer oder mit mehreren Religionsgemeinschaften im Gegensatz zu anderen enger verbunden. Bestimmte Religionsgemeinschaften kommen dabei in den Genuss von verschiedenen Vorteilen. Das religionsrechtliche Modell hat beispielsweise in den Kantonen Luzern oder Basel-Stadt Bestand (Loretan 2005, 177; 2007, 161f.).

Im Allgemeinen lassen sich drei Grundkonzeptionen feststellen: die öffentlich-rechtliche Anerkennung, die kleine Anerkennung sowie die privatrechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften (Tanner 2006, 183). Alle 26 Kantone nehmen bestimmte christliche Kirchen als Träger wichtiger Funktionen in der Öffentlichkeit wahr. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Religionsgemeinschaft gilt dabei als »gängiges Instrument zur Förderung der positiven Religionsfreiheit« (Loretan 2007, 163). Die ›öffentlich-rechtliche Anerkennung‹ ist ein Begriff aus dem kantonalen Recht. Durch eine solche Anerkennung entsteht ein neues öffentlich-rechtliches Rechtssubjekt. Zusammengefasst besteht sie aus verschiedenen Rechten und Pflichten. Den genauen Inhalt definieren die verschiedenen Kantone. Beispielsweise können folgende Konsequenzen aus einer öffentlich-rechtlichen Anerkennung erfolgen: die Möglichkeit zur Steuereinzahlung, die Möglichkeit zur Dienstleistung der Seelsorge in Spitälern, Schulen oder Gefängnissen oder auch die Gestaltung eines schulischen Religionsunterrichts (Pahud de Mortanges 2003, 53-55).¹³⁸ Außer in Genf und in Neuenburg sind die reformierte

138 In einigen Kantonen oder Ortschaften haben Muslime mehr Rechte bekommen. Islamischer Religionsunterricht darf an einigen Schulen erteilt werden: In den Gemeinden Ebikon und Kriens im Kanton Luzern wird seit 2002 islamischer Religionsunterricht gehalten, welcher 2004 evaluiert wurde (Kappus 2004). Auch seit 2002 wird an einer Schule in Turgi/Obersiggenthal islamischer Religionsunterricht erteilt (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 638). In Kreuzlingen im Kanton Thurgau gibt es seit dem Sommer 2010 islamischen Religionsunterricht, welchen der Verein für Islam-Unterricht in Kreuzlingen (VIUK) durchführt (www.viuk.ch/index.html [05.04.2014]). Dieser islamische Religionsunterricht hat auch zu Abwehrreaktionen geführt, wie ein Bericht in der Schweizer Konsumenten und Beratungszeitschrift *Beobachter* beschreibt (www.beobachter.ch/arbeit-bildung/schule/artikel/islamischer-religionsunterricht_streit-um-allahs-botschaft/ [05.04.2014]). Weiterführendes zum islamischen Religionsunterricht in der Schweiz siehe beispielsweise Christoph Peter Baumann (2009). Muslimische Grabfelder sind schon in mehreren Ortschaften eingerichtet, so beispielsweise in Zürich auf dem Friedhof Witikon (www.stadt-zuerich.ch/content/prd/de/index/bevoelkerungsamt/bestattungs_

und die römisch-katholische Kirche öffentlich-rechtlich anerkannt. Dieses Recht haben in neun Kantonen¹³⁹ auch die christkatholische Kirche und in fünf Kantonen¹⁴⁰ die Israelitische Gemeinde. Eine islamische Glaubensgemeinschaft ist in keinem Kanton öffentlich-rechtlich anerkannt. Einige Kantone kennen neben der öffentlich-rechtlichen Anerkennung die »kleine Anerkennung«. In Basel-Stadt haben zwei alevitische Organisationen¹⁴¹ die eher symbolische kleine Anerkennung erhalten (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 635).¹⁴² Die kleine Anerkennung überträgt einige spezifische Rechte auf Religionsgemeinschaften, ohne dass diese ihren privatrechtlichen Status verlieren (Tanner 2006, 183; Winzeler 2008, 36). Neben Basel-Stadt ist die Möglichkeit der kleinen Anerkennung auch in den Verfassungen von Zürich und Graubünden verankert (Loretan/Weber et al. 2014, 25).¹⁴³

Um eine öffentlich-rechtliche Anerkennung – falls möglich – zu erhalten, müssen die Religionsgemeinschaften einige Punkte erfüllen. Diese unterscheiden sich von Kanton zu Kanton. Sie lassen sich jedoch zu fünf Punkten zusammenfassen: Erstens muss die Religionsgemeinschaft eine bestimmte Anzahl an

und_friedhofamt/rund_ums_grab/reihengraeber_reihennischen/grabfeld_muslime.html [05.04.2014]) oder seit 2008 in Luzern auf dem Friedhof Friedental (www.stadtluern.ch/de/online/main/dienstleistungen/?dienst_id=16974 [05.04.2014]). Weiterführendes zu muslimischen Friedhöfen in der Schweiz siehe Barbara Richner (2006; 2008).

- 139 Die christkatholische Kirche ist in den Kantonen Aargau, Bern, Basel-Landschaft, Basel-Stadt, Luzern, Schaffhausen, Solothurn, St. Gallen und Zürich anerkannt (Loretan 2005, 177f.; 2007, 191).
- 140 Die Israelitische Gemeinde bzw. einzelne jüdische Gemeinden sind in den Kantonen Basel-Stadt, Bern, Freiburg, St. Gallen und Zürich öffentlich-rechtlich anerkannt (Loretan 2007, 191). Im Kanton Waadt wurde der israelitischen Gemeinde der Status einer »Religionsgemeinschaft von öffentlichem Interesse« verliehen (Art. 171: www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/20030172/ [01.04.2014]).
- 141 Es existieren verschiedene Definitionen für Aleviten. Markus Dressler beschreibt die türkischen Aleviten beispielsweise folgendermaßen: »Alevi as adjective or name and the abstract Alevilik (»Alevism«) stand for in contemporary Turkish discourses, we find a wide variety of attributions, mostly of a cultural and religious nature. For most insiders and outsiders, it is today taken for granted that Alevism is part of the Islamic tradition, although located on its margins [...]. It is further widely taken for granted that Alevism constitutes an intrinsic part of Anatolian and Turkish culture. Indeed, it is widely believed that Alevi traditions carry an ancient Turkish heritage reaching back beyond Anatolia into the depths of Central Asian Turkish pasts« (Dressler 2013, xif.). In seiner Monographie erläutert Dressler jedoch weiterhin, dass diese Aspekte wiederum Teil eines neueren Diskurses sind. Weiterführendes zu den Aleviten siehe beispielsweise Markus Dressler (2002; 2013) oder auch Elise Massicard (2013).
- 142 Weiterführendes siehe Virginia Suter Reich (2013, 288–310), die den Prozess, wie die Aleviten in Basel die kleine Anerkennung erreicht haben, illustriert.
- 143 Im Kanton Freiburg können zudem öffentlich-rechtliche Befugnisse auf Religionsgemeinschaften, die keine öffentlich-rechtliche Anerkennung haben, übertragen werden (Loretan/Weber et al. 2014, 52).

Jahren in der Schweiz bzw. im Kanton präsent sein. Zweitens muss die Religionsgemeinschaft eine Mindestanzahl an Mitgliedern haben. Drittens müssen Mindestanforderungen an die rechtliche Organisation der Religionsgemeinschaft erfüllt sein. Viertens muss sie den Staat und dessen Werte wahren und schließlich fünftens wird die Anerkennung teilweise auf eine bestimmte Art des Bekenntnisses beschränkt¹⁴⁴ (Pahud de Mortanges 2003, 61f.). Vor allem der fünfte Punkt »schafft eine systematische Imparität, welche einem modernen Verständnis der religiösen Neutralität des Staates nicht gerecht wird« (Pahud de Mortanges 2003, 63).

Verschiedene muslimische Religionsgemeinschaften oder Dachverbände streben eine öffentlich-rechtliche Anerkennung an, so beispielsweise die »Ver- einigung der islamischen Organisationen in Zürich« (VIOZ). Der Ehrenpräsident Hasan Taner Hatipoglu der VIOZ misst der öffentlich-rechtlichen Anerkennung verschiedene Bedeutungen zu:

Es geht darum, ernst genommen zu werden. Das Prestige, das die Anerkennung verleiht, wirkt auch als Türöffner bei der Lösung gewisser Probleme. [...] Eine Anerkennung erhöht auch die Akzeptanz unserer Religion in der Gesellschaft. Wobei wir hier das Problem von Huhn und Ei haben. Wenn wir akzeptiert sind, dann werden wir auch anerkannt.¹⁴⁵

Für Taner Hatipoglu hat die öffentlich-rechtliche Anerkennung einen großen ideen- len Wert. Die Glaubensgemeinschaften bekommen durch eine öffentlich-rechtliche Anerkennung nicht nur rechtliche Vorteile, vielmehr bedeutet diese auch eine Anerkennung in der Gesellschaft. Er hofft, dass sich dadurch die Situation der Muslime im Allgemeinen positiv verändert.

Die Präsidenten der beiden Dachverbände, Hisham Maizar von der FIDS und Farhad Afshar von der KIOS (vgl. Kap. VI. 1.2) haben ein Rechtsgutachten in Auf- trag gegeben, durch das die Möglichkeit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaften überprüft werden soll. Die Gutachter (Adrian Loretan, Quirin Weber und Alexander H.E. Morawa vom Zentrum für Re- ligionsverfassungsrecht der Theologischen Fakultät der Universität Luzern) emp- fehlen zur Erhöhung der Akzeptanz ein dreistufiges Vorgehen: erstens den Auf- bau von Ausbildungen der Imame sowie der islamischen Pädagogen an Schweizer Universitäten, zweitens die Einführung von Pilotversuchen für islamischen Re-

144 Beispielsweise können Religionsgemeinschaften im Kanton Basel-Land eine »kantonale An- erkennung« nur erreichen, wenn sie unter anderem »ein christliches oder jüdisches Glaubensbe- kenntnis vertreten« (Kirchengesetz § 1a, 1a (www.baselland.ch/191-0-htm.288531.0.html#N_6_ [09.04.2014])).

145 Der Sonntag 22.04.2012, 51.

ligionsunterricht an Schulen in einzelnen Kantonen und schließlich drittens die Gesuchstellung der »kantonalen« Anerkennung (»Stufe 1«) und danach die öffentlich-rechtliche Anerkennung (Loretan/Weber et al. 2014, 153f.). Das Rechtsgutachten hat eine mediale Präsenz¹⁴⁶ erfahren, und Afshar erläuterte während eines Podiumsgesprächs die weiteren Schritte.¹⁴⁷ Er erwartet, dass die Anerkennung in Basel-Stadt innerhalb eines Jahres erreicht werden könnte.¹⁴⁸

Laut dem Islamwissenschaftler Tunger-Zanetti sind Anerkennungsgesuche jedoch noch verfrüht:

Eine Art »Tatbeweis« durch Engagement der Moscheegemeinden im Alltag und durch interne Professionalisierung ist noch über Jahre auszubauen. Nur so entsteht der Humus gesellschaftlicher Anerkennung, auf dem das zarte Pflänzchen der juristischen Anerkennung überhaupt erst gedeihen kann. Staat und Gesellschaft sind allerdings im besten eigenen Interesse gut beraten, diesen Prozess zu unterstützen (Tunger-Zanetti 2014, 110).

Die Zeit wird es zeigen, wie der Prozess der öffentlich-rechtlichen Anerkennung weiterverläuft und inwiefern eine solche Anerkennung die Akzeptanz der muslimischen Religionsgemeinschaft erhöht. Auch hier ist wiederum auf Taner Hatipoglus Zitat und damit auf die Frage zu verweisen, ob das Huhn oder das Ei zuerst da war.

Organisation (als Verein oder Stiftung)

Da die muslimischen Religionsgemeinschaften bisher keine öffentlich-rechtliche Anerkennung erlangt haben, organisieren sie sich vorwiegend als privatrechtliche Vereine, teilweise auch als Stiftungen (Lathion/Tunger-Zanetti 2013, 636). Dabei haben die Vereine oftmals eine ethnische Ausrichtung (Behloul/Lathion 2007, 200f.).

In Volketswil haben sich einige Muslime zusammengetan, um den Neubau zu planen. Die Idee selbst ist zwar von einem Verein mit Gebetslokal ausgegangen (Daniel-Ibrahim Kientzler: 33), jedoch haben sich diese Muslime unabhängig da-

146 Das Gutachten hat einige mediale Präsenz erfahren so beispielsweise Tagesanzeiger 28.03.2014; BaZ 26.03.2014; NLZ 26.03.2014; www.zentralplus.ch/de/news/aktuell/1021466/Islam-als-%C2%ABLandeskirche%C2%BB-ankennen.htm (01.04.2014).

147 Laut Afshar sollen die muslimischen Organisationen bzw. Muslime in der Schweiz in einem ersten Schritt ein Modellstatut entwickeln. Das Gutachten wird online gestellt und an die verschiedenen Organisationen verteilt. Das zu entwickelnde Modellstatut soll als Vorlage für die verschiedenen Kantone gelten. Danach möchten sie die öffentlich-rechtliche Anerkennung in einem Kanton beantragen und erhalten. Voraussichtlich wählen sie den Kanton Basel-Stadt für den ersten Antrag aus (Tagesanzeiger 28.03.2014, 4; Feldnotizen Podium Luzern, 19.03.2014).

148 Feldnotizen Podium Luzern, 19.03.2014.

von für den Zweck des Moschee-Neubaus neu organisiert. Sie haben auch überlegt, welche rechtliche Organisation die neue Gruppierung haben soll – Stiftung oder Verein – und sich für eine Stiftung entschieden. Daniel-Ibrahim Kientzler beschreibt die Entscheidung folgendermaßen: »deshalb gründen wir eine Stiftung, die einfach eine gewisse Garantie gibt, die der Stadt garantiert, dass das [Gebäude] auch noch in 100 Jahren ein Gotteshaus ist« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 65-67). Die Stiftung ist jedoch nicht für die Ausführung der zentralen Aufgaben verantwortlich.

Hauptauftrag des Stiftungsrates ist es, den Bau zu erstellen. Diesen stellen wir einem Verein zur Verfügung, der das Vereinsleben ausmacht. Die Hauptverantwortung trägt immer noch der Stiftungsrat. Wir können, wenn sich der Verein nicht richtig verhält, [...] also, wenn er den Verpflichtungen nicht mehr nachkommt, dann können wir sagen, ihr müsst gehen, wir nehmen jemand anders als Mieter. Also der Verein wird Mieter werden (Daniel-Ibrahim Kientzler: 78-84).

Ein Verein übernimmt somit den Betrieb der Moschee und die Organisation des Vereinslebens. Dabei ist er dem Stiftungsrat untergeordnet, sodass die Stiftung einen anderen Verein einsetzen kann. Neben dem Verein vermietet die Stiftung noch anderen Gruppierungen Räumlichkeiten, beispielsweise könnte ein Vertrag mit einem Metzger geschlossen werden, der *Halal*-Fleisch im Zentrum verkauft (Daniel-Ibrahim Kientzler: 87-92).¹⁴⁹

In Grenchen handelt es sich um eine Gruppierung, die bereits einen Gebetsraum unterhält und nun einen Neubau plant. Die Gemeinschaft ist als privatrechtlicher Verein organisiert, und der Vereinsvorstand, der aus neun Personen besteht, trifft sich in etwa einmal pro Monat (Basri Veseli: 325; 329-331).

Im Allgemeinen finanzieren sich die Religionsgemeinschaften durch Spenden und Mitgliederbeiträge. In Grenchen beläuft sich der Mitgliederbeitrag auf 365 CHF im Jahr, also einen Franken pro Tag, wobei eine Familie nur einen Mitgliederbeitrag zahlt (Basri Veseli: 343f.).

Etablierung und Organisation eines Moschee-Neubaus

Muslimische Religionsgemeinschaften decken ihren Bedarf an Räumlichkeiten mit der Umnutzung eines bereits bestehenden Gebäudes oder durch den Bau eines neuen Gebäudes. Das Bau-, Planungs- und Umweltrecht reguliert primär die Umnutzung und Errichtung von solchen Räumlichkeiten (Seidel/Waldmann 2007, 74). Die rechtlichen Rahmenbedingungen finden sich entsprechend auf allen Staatsebenen. Der Bund ist zuständig für das Raumplanungsgesetz (RPG), es

149 Vgl. auch <http://sizv.ch/die-stiftung/> (24.01.2014).

gilt als Rahmenordnung.¹⁵⁰ Auf Kantons- und Gemeindeebene erlassen die Behörden eigene Planungs- und Baugesetzgebungen unter Berücksichtigung der Vorgaben des Bundes. Die verschiedenen Behörden lösen dabei die Aufgabe der Richt- und Nutzungsplanung sehr heterogen. Des Weiteren obliegt es in vielen Kantonen den Gemeinden, das Zonenangebot zu definieren, wobei sie nicht alle Zonen auf ihrem Gebiet berücksichtigen müssen (Jäger 2007, 113f.; Seidel/Waldmann 2007, 75f.). Es ist durchaus möglich, den Bau eines religiösen Bauwerkes an einem bestimmten Ort zu verbieten oder einzuschränken. Ein solches Verbot muss aber durch sachliche Überlegungen begründet, wie beispielsweise dem Ortsbildschutz, und von öffentlichem Interesse sein (Seidel/Waldmann 2007, 93).

Die bauwillige Religionsgemeinschaft muss eine Baubewilligung bei der zuständigen Behörde einholen. Nutzt sie aber ein Bauwerk, das zuvor einem anderen religiösen Zweck gedient hat, bedarf es keiner Baubewilligung. Falls die Nutzungsänderung einen spürbaren Wandel bedeutet, beispielsweise in Bezug auf die Nutzungsgewohnheiten oder die Anzahl der Besuchenden, dann braucht es auch hier eine Baubewilligung (Seidel/Waldmann 2007, 94). Im Allgemeinen ist die Baubewilligung zu erteilen, wenn die »Vorschriften des öffentlichen Planungs- und Baurechts erfüllt« (Seidel/Waldmann 2007, 102) sind. Die zuständige Behörde kann Ausnahmen oder Sonderregelungen aufstellen, falls keine passende Zone vorhanden ist oder der Bau in keiner anderen Zone realisiert werden kann. Des Weiteren ist auf die Einhaltung der Bauvorschriften, beispielsweise die Gestaltungsvorschriften, zu achten.

Der Einfluss der Gestaltungsvorschriften und Baunormen zeigt sich im Umgang mit der *qibla*, der Gebetsrichtung. In Volketswil ist das Gebäude nicht nach Mekka ausgerichtet; Teppiche geben im Gebäudeinneren die Gebetsrichtung an. Daniel-Ibrahim Kientzler meint dazu: »[D]as ganze Gebäude ist nach den Schweizer Baunormen [gebaut], so wie es in dem Quartier vorgegeben ist« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 664f.). Diese Baunormen hätten eine Ausrichtung des gesamten Gebäudes Richtung Mekka verhindert. Auch in Grenchen konnte nicht die gesamte Moschee nach Mekka ausgerichtet werden. Die Gebäudefront ist auf die Straße ausgerichtet, wie es die Baunormen vorgeben, der hintere Gebäudeteil mit den Gebetsräumen liegt jedoch Richtung Mekka (Basri Veseli: 82-84).

Der Erhalt der Baubewilligung ist für eine muslimische Religionsgemeinschaft nicht immer sehr einfach. In den meisten Fällen gibt es Einsprachen. In Volketswil kam es jedoch bis auf eine Beschwerde, die abgelehnt wurde, zu keinen Einsprüchen (Daniel-Ibrahim Kientzler: 150-155). Neben dem Erhalt der Baube-

150 Vgl. Art. 75 Abs. 1 BV; die Schweizer Bundesverfassung ist online abrufbar: www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html (26.03.2014); das RPG ist ebenfalls online abrufbar: www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19790171/index.html (04.04.2014).

willigung war in Grenchen auch die Aufrechterhaltung der Bewilligung schwierig. So mussten sie das Projekt zweimal eingeben, da die erste Frist abgelaufen war.

Die Finanzierung eines Moschee-Neubaus ist unter Umständen problematisch. Die Moschee-Neubauten in der Schweiz werden vorwiegend durch Spenden getragen. In Volketswil beläuft sich die individuelle Spende zwischen einem und 300.000 Franken. Und so kommt die benötigte Summe für das Bauwerk mit der Zeit zusammen. Es ist auch möglich, dass Spendende direkt eine Rechnung begleichen können, sodass sie genau wissen, wohin das Geld fließt (Daniel-Ibrahim Kientzler: 335-338; 340f.). Und weil das Geld nicht immer floss, zeigte sich auch am Bauprojekt Folgendes: »[S]obald wir ein wenig Geld haben, machen wir den nächsten Bauschritt« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 59f.).

Eine demgegenüber erweiterte Taktik verfolgte die bauwillige Religionsgemeinschaft in Wil. Um das Moschee-Bauprojekt realisieren zu können, hatte die Religionsgemeinschaft ein Spendentelefon eingerichtet. Pro Anruf wurden automatisch zehn Franken gespendet.¹⁵¹

Ähnlich wie Faisal Iqbal (vgl. Kap. VI. 2.1) betonen auch Müller und Tanner (2009, 35) in ihrem Artikel zu Muslimen und Moscheen in der Schweiz, dass es in Bezug auf die Finanzierung nach den Terroranschlägen in New York schwieriger geworden sei. So beschreiben sie, dass sich das Verhältnis der Genfer Religionsgemeinschaft nach September 2001 verschlechtert habe. Fragen bzgl. der Herkunft des Geldes für den Moschee-Bau seien seitdem vermehrt gestellt worden.

Exkurs zu Problemen bei Neubauten

In der Schweiz ist der Bau einer Moschee ein großes Diskussionsthema, wobei ein Großteil der Diskussion auf lokaler Ebene ausgetragen wird. Die Gegner und Gegnerinnen eines Moschee-Projektes versuchen meistens mittels eines Einspruchs, gegen einen Bau vorzugehen. Laut Wolf S. Seidel sind die Gründe, die bei einem Einspruch angegeben werden, häufig nur vordergründig.¹⁵² Eigentlich möchten die Personen, die eine Einsprache tätigen, keine Moschee in ihrer Nachbarschaft haben. Dass die Religionsgemeinschaft dabei in der falschen Zone baue oder über zu wenige Parkplätze verfüge, seien dabei nur Argumente, die die eigentlichen Gründe verschleiern sollen.

151 <https://www.facebook.com/XhamiaWil?fref=ts> (06.02.2014); www.xhamia-wil.ch/ (06.02.2014).

152 Wolf S. Seidel (2008, 186f.) schreibt: »Neben dem Umstand, dass solche Vorschriften [beispielsweise Gestaltungs- und Ästhetikvorschriften] den Behörden meist ein weites [...] Ermessen einräumen, werden sie von der Nachbarschaft oft auch als (Schein-)Argumente, hinter denen sich in Wahrheit sozio-psychologische Ängste vor dem ›Fremden‹ verbergen, gegen ein Bauprojekt instrumentalisiert.«

Das Moschee-Bauprojekt in Grenchen hatte mit mehreren Problemen zu kämpfen. Neben den Einsparungen gab es die Anklage wegen Täuschung sowie einen Vorfall, als Unbekannte medienwirksam Schweineblut und -kadaver auf dem Bauplatz vergruben.

Die Anklage wegen Täuschung geht auf den Kauf des Grundstückes zurück. Laut Medienberichten hat die AIG den Gemeinderat Ivo von Büren, welcher der Schweizerischen Volkspartei (SVP) angehört, um den Kauf seines Grundstückes für den Bau der Moschee angefragt, was dieser jedoch ablehnte. Danach hätten zwei Privatpersonen um das Grundstück geworben, und von Büren habe ihnen das Bauland verkauft. Die beiden Privatmänner sind Mitglieder der Albanisch-Islamischen Glaubensgemeinschaft und haben das Grundstück für den Moschee-Bau abgegeben. Von Büren reichte danach Klage wegen Täuschung ein.¹⁵³ Die AIG bekräftigte daraufhin, dass von Bürens Treuhänder von der Absicht der Käufer, das Grundstück für einen Moschee-Bau zu nutzen, gewusst habe.¹⁵⁴ Das Landgericht Solothurn-Lebern hat im August 2011 gegen von Büren entschieden, und dieser hat den Entscheid nicht vor das Obergericht weitergezogen.¹⁵⁵ Den Medien¹⁵⁶ zufolge sind in den Verhandlungen viele Unstimmigkeiten aufgetaucht, so habe sich der Treuhänder beispielsweise widersprochen. Jedenfalls kam das Gericht zu dem Schluss, dass keine absichtliche Täuschung vorliege. Auch von Büren hat laut diesen Berichten geäußert, dass er sich verstärkt um die Verhandlungen hätte kümmern sollen.

Der zweite Vorfall ereignete sich in der Nacht vom 10. auf den 11. November 2011, als Unbekannte auf dem Bauland der Moschee ein Schwein und vier Schweineköpfe vergruben und Schweineblut verteilten. Die Unbekannten versuchten somit, den Platz zu verunreinigen, wie sie in einem anonymen Bekenner schreiben klarstellten. Das anonyme Schreiben mit Beweisfoto haben beispielsweise das private Lokalfernsehen Tele M1 und der private Solothurner Radiosender Radio 32 per Post erhalten. Die Unbekannten behaupteten im Schreiben, »wer auf einem entweihten Boden eine Moschee baut, kann es mit seinem eigenen Glauben nicht wirklich ernst meinen«¹⁵⁷. Die AIG hat die Sachlage von Islamgelehrten überprüfen lassen, welche zu dem Schluss kamen, dass der Bau der Moschee auf dem Bauplatz durch den Schweinekadaver nicht verhindert werden könne, da ein Kadaver

153 Der Sonntag 21.08.2011, 17; OT 26.10.2011, 13.

154 Laut dem Interview mit Basri Veseli, dem damaligen Sprecher der Gemeinschaft, hat die Baukommission bestätigt, dass der Treuhänder gewusst habe, dass es sich um ein Moschee-Bauprojekt handle (Basri Veseli: 63-65).

155 Der Sonntag 21.08.2011, 17; OT 26.10.2011, 13.

156 Beispielsweise Solothurner Zeitung 20.08.2011, 13.

157 AZ 12.11.2011, 29; OT 12.11.2011, 14.

den Boden nicht entweihe.¹⁵⁸ Die Situation hat nicht nur in der Schweizer Presselandschaft für Aufsehen gesorgt, sondern auch in der internationalen Presse.¹⁵⁹ Zudem gab es Stellungnahmen von verschiedenen islamischen Verbänden, wie beispielsweise vom Verband Aargauer Muslime (VAM), der den Vandalenakt »aufs Schärfste« verurteilte.¹⁶⁰

Volketswil hatte eine Einsprache abzuwehren. Zudem hat die PNOS dazu aufgefordert, Beschwerde gegen das Gebäude einzureichen (Daniel-Ibrahim Kientzler: 145f.; vgl. Kap. V. 2.2), und Unbekannte haben die Bauhinweisschilder in Volketswil beschmiert.¹⁶¹

Beziehung zwischen muslimischen Religionsgemeinschaften und den Behörden

Zu den lokalen Behörden herrscht seitens der Religionsgemeinschaften im Allgemeinen ein gutes Verhältnis. So meint Daniel-Ibrahim Kientzler (159f.): »Also, ich muss sagen, die Gemeinde hat uns nichts geschenkt. Sie waren äusserst fair.« Seine Gemeinschaft hat sich mit den Vertretern der Gemeinde getroffen und verschiedene Probleme diskutiert und gemeinsam gelöst. Darüber hinaus war klar, dass die Religionsgemeinschaft kein Minarett plant, womit dieser Angriffspunkt nicht gegeben war (Daniel-Ibrahim Kientzler: 162-166). Was Daniel-Ibrahim Kientzler jedoch nicht begrüßte, war, dass die Gemeinde die Religionsgemeinschaft verpflichten wollte, niemals ein Minarett zu bauen:

Die Gemeinde wollte uns verpflichten, dass wir für immer auf den Bau eines Minarettes verzichten würden. Das ist nicht rechtens. Das haben wir abgelehnt, darauf sind wir nicht eingegangen. Ich weiss nicht was in 30 Jahren ist. Und das müssen wir offenlassen (Daniel-Ibrahim Kientzler: 169-171).

Die Religionsgemeinschaft in Volketswil wollte somit nicht darauf verzichten, vielleicht in Zukunft ein Minarett bauen zu dürfen. Die lokalen Behörden haben

158 Vgl. beispielsweise www.solothurnerzeitung.ch/solothurn/grenchen/moschee-in-grenchen-wird-trotz-schweineblut-auf-dem-gelaende-gebaut-115840298 (29.04.2014).

159 Siehe beispielsweise RP Online: www.rp-online.de/panorama/ausland/totes-schwein-auf-moschee-bauplatz-vergraben-1.2586211 (28.11.2012); n tv: www.n-tv.de/politik/Unbekannte-schaeden-Bauplatz-article4751936.html (28.11.2012); Spiegel Online: www.spiegel.de/panorama/jus-tiz/schweiz-unbekannte-vergraben-schweinekadaver-auf-moschee-bauplatz-a-797352.html (28.11.2012); Der Standard: <http://derstandard.at/1319182638010/Schweinekadaver-auf-Bau-land-fuer-Moschee-vergraben> (28.11.2012); CNN: <http://edition.cnn.com/2011/11/12/world/europe/switzerland-mosque/index.html> (28.11.2012).

160 Pressemitteilung, VAM, vom 12.11.2011: http://aargauermuslime.ch/vam/images/stories/Dokumente_VAM/VAM-Stellungnahme_Moschee_Grenchen_2011-11-12.pdf (15.11.2011).

161 Feldnotizen Moschee Volketswil, 10.02.2012.

hier versucht, Einfluss auf die Gemeinschaft zu nehmen, sind jedoch damit gescheitert. Der Versuch seitens der Behörden hat aber bei Daniel-Ibrahim Kientzler Bedenken und Vorbehalte ihnen gegenüber hervorgerufen.

Die Religionsgemeinschaft in Grenchen hat sich dagegen nur positiv über die lokalen Behörden ausgesprochen. Diese hätten sie »auf eine Art« immer unterstützt (Basri Veseli: 422f.).

Im Gegensatz zu den Behörden haben die Religionsgemeinschaften mit politischen Gruppierungen oftmals Probleme gehabt. Daniel-Ibrahim Kientzler merkte ironisch hierzu an: »[E]s ist klar, dass die EDU und die SVP begeistert von uns gewesen sind« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 414). Und wie bereits erwähnt, hat die PNOS einen Aufruf gegen den Moschee-Bau initiiert.

In Grenchen gab es den Vandalenakt von Unbekannten. Darüber hinaus ist eine Begegnung mit der SVP zu erwähnen:

Wir haben einmal sogar die SVP eingeladen. Nur der Präsident ist gekommen. Wir haben ihm alles gezeigt und er hat Fotos gemacht. Danach hat er seiner Partei erzählt: »Schaut mal was die machen« [...]. Bei uns hat er ganz anders gesprochen, und dort sprach er ganz anders. [...] Ja, das habe ich schade gefunden. Wir haben die ganze Partei in die Moschee eingeladen, oder. Sie sprechen über die Moschee, aber sie kommen nie, um mit uns zu diskutieren. Wir haben die ganze Partei eingeladen. Alles schön eingerichtet, Essen und Trinken und alles. Nur der Präsident ist gekommen. Die anderen wollten nicht (Basri Veseli: 428-436).

Obwohl sie einen Schritt auf die SVP zugegangen seien, habe diese die Einladung nicht angenommen und laut Basri Veseli ihre Offenheit missbraucht. Die Religionsgemeinschaft in Grenchen fühlte sich nicht ernst genommen und wird vermutlich eine solche Einladung nicht mehr aussprechen.

2.3 Zwischenfazit

Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, sind länderspezifische Faktoren von großer Bedeutung bzgl. eines Baus einer Moschee. Unter anderem sind dabei folgende Punkte zu berücksichtigen: das Verhältnis zwischen Religion und Staat, die legale Stellung der muslimischen Gemeinschaften, die gesetzliche Bauordnung, die Akzeptanz der Gruppierung innerhalb der Gesellschaft sowie die Beziehung zu den lokalen Behörden.

Das Vereinigte Königreich bzw. England und die Schweiz besitzen unterschiedliche politische Systeme. Während das Vereinigte Königreich eine parlamentarisch-demokratische Erbmonarchie ist, ist die Schweiz eine föderale direkte Demokratie. Die verschiedenen Staatsformen beeinflussen den Umgang mit der Religion beträchtlich. Dennoch besitzen die beiden Staaten große Ähnlich-

keiten, sodass Soysal beide als liberale Modelle beschreibt. Auffallend ist, dass die religiösen Gemeinschaften mehrheitlich lokal eingebunden und ihre Rechte auf der lokalen Ebene eingefordert werden. Die Minarett-Initiative bildet eine Ausnahme, da in deren Folge der Bau der Minarette national geregelt wird.

Ein Unterschied, der den Betrieb einer Moschee beeinflusst, ist beispielsweise die Registrierung einer Moschee. In England kann eine Moschee registriert werden, wobei Steuervorteile entstehen. Das ist in der Schweiz nicht der Fall. Zudem können Hochzeiten in englischen Moscheen geschlossen werden, welche staatlich anerkannt sind. Dies ist in der Schweiz auch in einer Kirche nicht möglich; eine Hochzeit muss zwingendermaßen auch in einem staatlichen Standesamt erfolgen.

Die muslimischen Gemeinschaften passen sich bzgl. der rechtlichen Organisation den landesüblichen Bestimmungen an. In England organisieren sie sich als *Charity*, in der Schweiz als privatrechtliche Vereine oder als Stiftungen. In der Schweiz streben die muslimischen Religionsgemeinschaften des Weiteren eine öffentlich-rechtliche Anerkennung an. Die verschiedenen Anerkennungsformen sind jedoch je nach Kanton spezifisch geregelt, sodass hier wiederum eine Anpassung an das kantonale Konstrukt stattfinden muss. Die Finanzierung erfolgt in den Gemeinschaften in beiden Ländern vorwiegend in Form von Spenden und Mitgliederbeiträgen.

In England wie in der Schweiz passen sich die muslimischen Gemeinschaften bei der Planung eines Neubaus zwangsläufig an die Bauordnungen sowie teilweise an die Zonenordnungen an. Die Anpassung geschieht auch, wenn ein Gebäude von einer Gemeinschaft umgenutzt und dabei eine Baubewilligung erforderlich wird. Finanziert wird der Bau wiederum durch Spenden. In England und der Schweiz ist dabei eine Änderung nach den Terroranschlägen in New York erkennbar. In England ist seitdem die Finanzierung vor allem von ausländischen Großspenden nicht mehr möglich.

Die Terroranschläge wirken sich in England auf die Moschee-Neubauten aus. Es ist problematischer, eine Baubewilligung zu erhalten. So kam es in England zu einem Einschnitt und bezogen auf das Phasenmodell von Baumann zu einem »Rückschritt«. Für die Schweiz sind diese Probleme weniger drastisch dargestellt worden. Dies ist der Fall, weil die meisten Bauprojekte in der Schweiz erst nach den Terroranschlägen geplant wurden, sodass ein Unterschied überhaupt nicht erkennbar war. Hier kann folglich auf die erste These (vgl. Kap. VI. 1) verwiesen werden. Die Terroranschläge haben zu einem neuen Umgang mit den muslimischen Gemeinschaften geführt, sodass in England eine Änderung bzw. eine Veränderbarkeit und Revidierbarkeit der Abfolge von der V. Phase zur VI. Phase klar ersichtlich ist.

Probleme, die Gegner und Gegnerinnen eines Moschee-Neubaus artikulieren, verstecken sie teilweise hinter dem Argument der Parkplatzknappheit oder der

Lärmbelästigungen. Es ist dabei davon auszugehen, dass die Gegner und Gegnerinnen keine Moschee in ihrer Nachbarschaft bzw. in ihrer Ortschaft haben wollen. Dies gilt gleichermaßen für England wie für die Schweiz.

Zu den lokalen Behörden haben die Gemeinschaften laut den Interviews ein gutes Verhältnis. Die Beziehung zu bestimmten Gruppierungen ist dagegen teilweise problematisch. So haben in Großbritannien viele Moscheen mit der EDL zu kämpfen oder mit anonymen Tätern, wie demjenigen, von dem der Flyer in Cambridge stammte. In der Schweiz haben die Interviewten neben Problemen mit Gruppierungen wie die PNOS oder auch anonymen Tätern (Vandalenakt in Grenchen und Plakatschmierereien in Volketswil) auch Probleme mit einzelnen Parteien wie der EDU oder der SVP beschrieben.

Ein großer Unterschied besteht in der Staatsbürgerschaft. Da in England die Mehrheit der Muslime die britische Staatsbürgerschaft besitzen, sehen die Politiker und Politikerinnen sie als Wähler und Wählerinnen, während dies in der Schweiz weniger der Fall ist.

Aus dieser Diskussion der zweiten These ist somit klar geworden, dass sich die muslimischen Gemeinschaften entsprechend der länderspezifischen Gegebenheiten institutionalisieren. Dabei muss jedoch auch immer mitbedacht werden, dass der internationale Kontext, wie etwa die Terroranschläge in New York, miteinbezogen wird, da dieser auch zu einer Veränderung führen kann.

3. Wandel der Moschee

In Europa ist ein Prozess zu erkennen, der von einem provisorischen Gebetsraum zu einem größeren und passenderen Gebäude bzw. zu einem Moschee-Neubau führt. Inwiefern dieser Prozess auch einen Wandel in der Bedeutung und Funktion der Moscheen bedeutet, wird in diesem Kapitel beleuchtet. Dabei steht die folgende These im Zentrum: »Die Bedeutung von westlichen Moscheen hat sich mit der Zeit gewandelt, womit multifunktionale Zentren entstanden. Ein Moschee-Neubau entspricht konsequenterweise diesem Wandel.« Thematisiert wird somit auch, ob der Moschee-Neubau die Konsequenz dieses Wandels ist oder ob erst ein Neubau ein Bedeutungswandel mit sich bringt.

In englischen Wohngebieten, die einen bedeutenden Anteil an Muslimen vorweisen, spielen Gebetsräume und religiöse Zentren eine wichtige Rolle. Die Moscheen bieten den Mitgliedern verschiedene Dienstleistungen an, und viele Gebetsräume sind auch Gemeinschaftszentren (Beckford/Gale et al. 2006, 53). Der Wandel der Moschee, wie ihn die dritte These umfasst, ist auch bei Brown (2008, 474) Thema. Zwischen den 1950-er und 1970-er Jahren waren die Moscheen vorwiegend für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der männlichen Arbeiter zuständig und entwickelten sich dann zu einem Zentrum mit den unterschied-

lichsten Funktionen. Nach einer Studie des MCB schließt die Rolle der Moschee zwei Aspekte ein. Einerseits ist die Moschee ein Gebetsort, der die spirituellen Bedürfnisse der Gemeinschaft befriedigt. Andererseits bedient sie die schulischen und sozialen Bedürfnisse der Gemeinschaft (MCB 2006, 1).

Auch in der Schweiz ist ein Prozess von einem provisorischen Gebetsraum zu passenderen permanenteren Moscheen erkennbar. Zudem weisen die Versammlungsorte von Muslimen meist nicht nur einen Gebetsraum auf, sondern dienen vielfältigen Zwecken. Die Zentren bieten ein Spektrum von sozialen Beratungen bis hin zu Koran- und Sprachkursen an (Behloul/Lathion 2007, 201f.).

3.1 Bedeutungs- und Funktionswandel

Die meisten Muslime machen sich Faisal Iqbal zufolge, dem informellen Sprecher der Abu-Bakr-Moschee in Reading, nicht viele Gedanken über ihre Moschee und haben keine hohen Ansprüche. Was jedoch die meisten Muslime von ihrer lokalen Moschee erwarten, sei Folgendes:

They want a place where they can come and do their ablutions properly [...] and they do not have to queue for ages and everything works. The hot water is there, the carpet which is clean. And they want a room which is air-conditioned. So it is cool for them, even though there are 1.000 people. They want to hear the Imam properly, so a decent sound system (Faisal Iqbal: 741-745).

Einfache und pragmatische Gründe stehen hier mit den Wunsch nach einer Klimaanlage oder einem Lautsprechersystem im Vordergrund. Auch Basri Veseli, Sprecher des Moschee-Neubauprojektes in Grenchen, spricht davon, dass sich in der damaligen Moschee in Grenchen die Gläubigen über die angestaute Wärme beklagen und sich ein besseres Umfeld wünschen, damit sie ihr Gebet konzentriert ausführen können (Basri Veseli: 11-13). Im Fokus steht demnach der Wunsch nach einem für das Gebet geeigneten Ort.

Die Moschee ist seit der Zeit Mohammeds mehr als nur ein Gebetsraum (vgl. Kap. III. 1.1). Idealisierend hält Imran Tufail fest, dass Muslime zuzeiten des Propheten Mohammeds nicht nur für das Gebet in die Moschee gingen:

If you go back to the times of Prophet Mohammed, peace be upon him, the mosque was a focal point for the Muslims, men and women. One of his pillars is prayer five times a day, but also when the Muslims [...] want to discuss social issues or any issues they would discuss it in the mosque. That was the focal point (Imran Tufail: 126-130).

Die Moschee sollte auch in der heutigen Zeit nicht nur als Gebetsort dienen, denn

[a] mosque is not solely, although it might be [the] case that some mosques still operate that way, but it is not solely the place where you go to pray and then you leave. That is probably the pinnacle, but there are many, many things around it which compromise of a mosque, which makes a masjid [mosque] what it is (Imran Tufail: 176-180).

Die beiden Zitate illustrieren gut, dass die Moschee nicht nur als ein Gebetsort betrachtet wird, sondern sich vor allem auch in ein multifunktionales Zentrum entwickelt. Imran Tufail deutet an, dass nicht alle Moscheen die Rolle, die sie zur Zeit Mohammeds gehabt haben, noch einnehmen. Mit dem Einschub »although it might be [the] case that some mosques *still* operate that way« (Imran Tufail: 177, Betonung L.S.) geht er ein auf die Moscheen, die ›bloß‹ als Gebetsraum fungieren. Das Wort »still« weist dabei auf einen Prozess hin. Die ersten Moscheen seien bloße Gebetsräume gewesen, nun sei ein Prozess im Gange, wobei immer mehr multifunktionale Moscheen entstehen. Dieser Wandel ist an einigen Punkten beobachtbar.

Generationen

Laut Gilliat-Ray (2010a, 195) kam es in Großbritannien zu Unstimmigkeiten, da sich zum Teil verschiedene islamische Strömungen oder auch Menschen mit unterschiedlichen ethnischen Hintergründen eine Moschee teilten. So haben junge Männer die Moschee teilweise gemieden, da sie keine Lust auf die verschiedenen vorherrschenden Spannungen hatten (Gilliat-Ray 2010a, 195f.). Diese Spannungen haben sich gewandelt und sind nun laut Gilliat-Ray (2010a, 196) eher zwischen den Generationen zu finden. Die jüngere Generation bedrängt die ältere, sie will besser in den *Committees* integriert sein und tritt für eine größere Anerkennung ihrer Bedürfnisse und Interessen ein. Gilliat-Ray (2010a, 196) führt als Beispiel die Gruppe *Muslim Public Affairs Committee United Kingdom* (MPACUK) auf, die unter anderem dafür kämpft, dass junge Muslime besser in den Moscheen repräsentiert sind. Über diesen durch die unterschiedlichen Bedürfnisse der Generationen angetriebenen Umschwung berichten auch die Interviewten aus Großbritannien. Für die ältere Generation sei die Moschee vorwiegend ein Gebetsraum, während die jüngere Generation mehr ein Zentrum mit vielfältigen Funktionen in der Moschee sehe. Diesen Unterschied erklärt Omer Dawelbeit folgendermaßen:

I think probably the older generations look at the mosque as just a place of worship, you know, it is just a prayer place rather than a place where it is all in one and a library. But I think the new generation is realising that because we are not in a Muslim country, the mosque is really the point where everything is needed, like to have a library and to have it as an open place because other people are also interested in Islam. Where is a better place to learn about Islam or to find out more other than

the mosque? So there is this understanding now for the newer generation. So you see now more and more mosques are more [a] sort of community places they open up and they can be visited by Muslims and non-Muslims alike (Omer Dawelbeit: 350-359).

Omer Dawelbeit beschreibt einen expliziten Unterschied zwischen den Generationen. Während ein provisorischer Gebetsraum für die ältere Generation ausreichte, sieht die jüngere Generation, dass eine Moschee mehr bieten kann und ihres Erachtens auch soll. In einem westlichen Land ereignet sich viel in einer Moschee, denn dies ist der Ort, an dem sich Muslime treffen. Ein provisorischer Gebetsraum stößt dabei an seine Grenzen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass zwingenderweise ein Moschee-Neubau benötigt wird, wie weiter unten zu sehen sein wird.

Faisal Iqbal betont zudem, dass sich mit der neuen Generation auch ein anderes Verständnis entwickelt, wie die Moschee geleitet werden soll. Er sagt, dass einige Moscheen ihre Rolle nicht »richtig« ausfüllen, was selbstverständlich nicht jede Moschee betreffe (Faisal Iqbal: 833). Wie auch Imran Tufail (336-338) streicht Faisal Iqbal als positive Beispiele die East London Mosque und die Regent's Park Mosque heraus. Aber es sei sehr schwer, gegen diejenigen Moscheen anzukämpfen, die nicht »richtig« geführt werden, denn »we find ourselves in the situation where we don't want to say bad things about the people who build the mosque and run the mosque, because just establishing the mosque itself is a mammoth task« (Faisal Iqbal: 834-836). Faisal Iqbal meint, dass unterschiedliche Stile in der Führung der Moschee existierten. Für die ältere Generation genüge Folgendes: »The mosque would lead prayers; the mosque would have some religious classes and somebody to tidy up the mosque. That would be what the mosque would do« (Faisal Iqbal: 847-849). Dies ändere sich nun aber, denn seine Generation denke anders: »I see what challenges Muslims face, and how can we as a community who have resources help them to do a better job in their daily affairs« (Faisal Iqbal: 851f.). Der Moschee wird somit eine umfassendere Rolle zuteil, und diese betrifft das alltägliche Leben in einem umfänglicheren Ausmaß. Entscheidend dabei ist auch, dass die jüngere Generation in England aufwuchs und sich mit den Bedürfnissen ihrer Generation und der länderspezifischen Situation auskennt. Die Studie von Geaves (2008, 102) besagt jedoch, dass die Moscheen noch in den Händen der älteren Generation bleiben würden (Geaves 2008, 102).

Unterschiede zwischen den Generationen haben die Interviewten in der Schweiz nicht explizit angesprochen. Vermutlich ist die zweite bzw. dritte Generation in der Schweiz noch zu jung, um sich gegen die ältere Generation zu behaupten. Oder es stehen andere Aspekte im Vordergrund, wie beispielsweise der Bau einer Moschee. Dennoch ist ein Unterschied zwischen den Generationen spürbar. Während die ältere Generation in Winterthur darauf bedacht ist, die

Normen und Werte des Herkunftslandes weiterzugeben, ist dies der jüngeren Generation, die in der Schweiz aufgewachsen ist, nicht mehr so wichtig.¹⁶²

Rolle des Imams

In britischen Moscheen ist der Imam teilweise Mitglied des *Mosque Committees* (Gilliat-Ray 2010a, 195), wobei sich die Rolle des Imams in Großbritannien laut der Studie des *Muslim Council of Britain* (MCB) in den vergangenen 30 Jahren gewandelt hat. Der Wandel vollzog sich aufgrund der aufkommenden sozioökonomischen Bedürfnisse der muslimischen Gemeinschaft:

from their humble beginnings as volunteer Imams who simply lead the prayers for migrant labourers to the current day role of teacher, guide, scholar, social worker, counsellor, family mediator, chaplain and community leader amongst other things (MCB 2006, 7).

Die Rolle des Imams wurde also vielgestaltiger. Er ist nicht mehr nur Vorbeter, sondern steht der Religionsgemeinschaft in vielerlei Hinsicht bei. Der Wandel der Moschee von einem provisorischen Gebetsraum zu einem multifunktionalen Zentrum steht damit in einem Zusammenhang mit den Aufgaben des Imams. Durch die hinzugekommenen Dienstleistungen und Erwartungen steigen auch die Kompetenzen und die Anforderungen an den Imam, wie auch seine Aufgabengebiete sich verbreitern.

2008 waren 97 Prozent¹⁶³ der amtierenden Imame nicht im Vereinigten Königreich geboren und etwa 92 Prozent¹⁶⁴ haben ihre Ausbildung im Ausland absolviert (Dyke 2009, 11). Laut Geaves (2008, 103f.) lebten 2007 45 Prozent der Imame weniger als fünf Jahre lang im Vereinigten Königreich. Laut der Studie des MCB (2006, 23) geben 82 Prozent der Befragten¹⁶⁵ an, dass der Imam Englisch beherrschen, und 57 Prozent, dass der Imam eine britische Ausbildung besucht haben sollte. Imran Tufail vermutet, dass 2005, und folglich im Jahr der Terroranschläge in London, die meisten Muslime gesagt hätten, dass ihr Imam nicht Englisch sprechen würde (Imran Tufail: 469-472). Nach Imran Tufail ist das ein großes Problem, da es im Islam wichtig ist, einen Lehrer zu haben – eine Rolle, die der Imam häufig übernimmt (Imran Tufail: 476f.). Spricht er nicht die Sprache der Mitglieder der Moschee-Gemeinschaft, sei dies problematisch. Aber auch hier befindet sich die Situation im Wandel, wie die Rollenbeschreibung eines Imams in

162 Feldnotizen Moschee Winterthur, 09.11.2013.

163 Befragt wurden 254 Moscheen.

164 Befragt wurden 152 Moscheen.

165 Der MCB hat dafür 90 Interviews mit Imamen und *Mosque Committee* Mitglieder gemacht (MCB 2006, 21).

Reading veranschaulicht. Laut der Stellenbeschreibung des Inserats für die Abu-Bakr-Moschee muss der Imam sowohl fließend Arabisch als auch fließend Englisch und Urdu sprechen und schreiben können. Und er muss seine Ausbildung an einer Institution im Vereinigten Königreich absolviert haben.¹⁶⁶ Hierbei ist klar erkennbar, dass sie einen Imam suchen, der mit der englischsprachigen jüngeren Generation kommunizieren kann und darüber hinaus durch seine Ausbildung einen Bezug zum britischen Umfeld hat. Dass der Imam sich mit dem Umfeld auseinandersetzen muss und er verschiedene Aufgaben zu erfüllen hat, bringen weitere Punkte¹⁶⁷ der Ausschreibung zum Ausdruck.

Auch in der Schweiz stammen die meisten Imame aus der Herkunftsregion der Moschee-Gemeinschaft. Neben festangestellten Imamen gibt es sehr viele sogenannte Feierabend-Imame, die ihre religiöse Funktion als Nebentätigkeit ausüben. Schätzungen zufolge sind nur etwa 70 bis 80 Prozent von den 150 bis 180 Imamen (Stand 2009) in Vollzeit angestellt. Die Ausbildung haben die Imame in ihren Herkunftsländern durchlaufen, wobei das Niveau sehr unterschiedlich ist (NFP 58 2010, 9). Laut den Forschenden des NFP-58-Projekts¹⁶⁸ »Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz?«¹⁶⁹ sind die Imame, die in der Schweiz tätig sind, nicht mit dem Schweizer Umfeld vertraut. Die Imame haben aufgrund dessen Probleme, zwischen den Muslimen und der Schweizer Gesellschaft zu vermitteln. Des Weiteren beherrschen auch in der Schweiz nur wenige Imame eine Schweizer Landessprache. Die jüngere Generation spricht jedoch die Sprache der Eltern bzw. Großeltern immer seltener, weshalb der Imam seine Rolle nicht vollumfänglich erfüllen kann (NFP 58 2010, 8).

Hier ist eine Gemeinsamkeit in den beiden Ländern beobachtbar. Sowohl in der Schweiz als auch in Großbritannien ist ein Prozess im Gange, der die Rolle des Imams sowie dessen Sprachkenntnisse und Ausbildung betrifft. Eine Tendenz hin zur Anstellung von Imamen, die die Sprache der Residenzgesellschaft beherrschen sowie in England eine britische Ausbildung absolviert haben, ist erkennbar. Auch die Schweizer Muslime wünschen sich Imame, die ihre Ausbildung in der Schweiz abgeschlossen haben (NFP 58 2010, 6). Dies ist jedoch (noch) nicht möglich, doch die Etablierung von entsprechenden Studiengängen steht zur Diskussion. So empfehlen auch die Gutachter zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung (vgl. Kap. VI. 2.2) die Einrichtung von Ausbildungsstätten zur Imam-Ausbildung.

166 Vgl. Stellenausschreibung für einen Imam in Reading, <http://abmreading.org/> (20.06.2013).

167 Beispielsweise muss der zukünftige Imam folgende Kenntnisse aufweisen: »Excellent knowledge of local communities and problems and issues faced by these communities« oder »Understanding of the cultural diversity of the Muslim communities« oder Erfahrung »of engaging with young people and non-Muslims« (<http://abmreading.org/> [20.06.2013]).

168 www.nfp58.ch/d_index.cfm (10.02.2014).

169 www.nfp58.ch/d_projekte_muslime.cfm?projekt=73 (10.02.2014).

Wie Tunger-Zanetti beschreibt, liegt die Einrichtung solcher Ausbildungsstätten jedoch nicht in der Hand der muslimischen Organisationen (Tunger-Zanetti 2014, 110). Die Universität Freiburg im Üechtland führte ab dem Herbstsemester 2014 einen Studiengang für zukünftige Imame ein. In dessen Rahmen werden Imame jedoch nicht ausgebildet, sondern weitergebildet. Die geplante Einführung hat bereits im Frühling 2014 zu einer großen medialen Aufmerksamkeit sowie zu Protesten aus bürgerlichen Kreisen geführt.¹⁷⁰

Freitagspredigt

Probleme, die auftauchen, wenn der Imam eine andere Sprache als die Gemeinschaft spricht, zeigen sich auch in der Freitagspredigt. Nach Omer Dawelbeit und Imran Tufail ist auch hier ein Wechsel erkennbar (Omer Dawelbeit: 498.). Die Freitagspredigt »is the weekly sermon that is highly emphasised that must attend« (Imran Tufail: 456f.). »So you are supposed to go to the prayer, attend the speech, listen to it, learn from it, take something away from it and then do the prayer« (Omer Dawelbeit: 515-517). Die Gebete beinhalten immer Teile aus dem Koran und sind deshalb in der Originalsprache, also in Arabisch, gehalten. Es ist jedoch nicht vorgeschrieben auf Arabisch zu predigen. Die Predigt sollte in einer Sprache vorgetragen werden, die die meisten Zuhörerinnen und Zuhörer verstehen, denn »you have to take something away from it« (Omer Dawelbeit: 421). In Großbritannien hält der Prediger sie jedoch meist nicht auf Englisch, sondern in seiner Muttersprache. 44 Prozent der Befragten¹⁷¹ einer Studie hielten die Predigt nie auf Englisch. In der Mehrheit der Moscheen war die Predigt nicht jede Woche auf Englisch gefasst, sondern alle zwei oder drei Wochen. Neun Prozent der Befragten hielten die Predigt immer auf Englisch (Dyke 2009, 14). In einer pakistanischen Moschee wird die Freitagspredigt folglich vermutlich auf Urdu gesprochen. Demzufolge verstehen jedoch nicht alle Besuchende die Freitagspredigt: einerseits diejenigen, deren Muttersprache nicht Urdu ist und andererseits auch Pakistanis, die in England geboren sind und nicht mehr so gut Urdu verstehen (Imran Tufail: 460-463). Hier hat ein Wandel stattgefunden. Während die immigrierten Personen sich vorwiegend in der Sprache ihres Herkunftslandes unterhalten, spricht die jüngere Generation die Sprache ihrer Vorfahren nicht mehr fließend und ist nun im Englischen heimisch. Deshalb findet Omer Dawelbeit (528f.), »we need to have English in all of the mosques because it is a common

170 www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/aktuell-keine-imam-ausbildung-am-zentrum-fuer-islam-in-freiburg (07.04.2014); www.blick.ch/news/schweiz/widerstand-gegen-ausbildungs-zentrum-fuer-imame-in-freiburg-id2712460.html (07.04.2014); www.freiburger-nachrichten.ch/nachrichten-kanton/das-imam-projekt-steht-im-gegenwind (07.04.2014).

171 494 Moscheen von 500 haben die Frage nach der Freitagspredigt beantwortet (Dyke 2009, 8; 14).

language.« Die verschiedenen Sprachen, in der die Freitagspredigt gehalten wird, führten dazu, dass eine bestimmte Moschee für die Freitagspredigt ausgesucht wird, denn »there is now awareness from the prayer attendees in the fact that you choose the mosque where you go to« (Omer Dawelbeit: 523f.). Am Freitag, so Omer Dawelbeit, wähle ein Muslim oft eine andere Moschee als an den anderen Tagen. Unter der Woche suche er sich die Moschee aus, zu der der Weg am kürzesten ist. Dort führe er seine täglichen Gebete aus. Am Freitag jedoch gehe er in die Moschee, in der er die Sprache verstehe (Omer Dawelbeit: 560-568).

In Grenchen wird die Freitagspredigt vorwiegend auf Albanisch gesprochen. Teilweise übersetzt jemand das Wichtigste, damit es alle verstehen, denn am Freitag besuchen viele Muslime die Moschee und nicht alle verstehen Albanisch (Bari Veseli: 355-358). In Volketswil haben sie einen Turnus eingerichtet, und so hält etwa jede zweite Woche ein anderer Imam die Freitagspredigt. Im November 2013 wurde die Predigt beispielsweise ins Deutsche übersetzt. Zu einem anderen Zeitpunkt hatten sie einen Imam, der albanisch und deutsch predigte.¹⁷² Auch hier ist ein Wandel erkennbar. Der Imam hält die Predigt nicht mehr nur in der Sprache des Herkunftslandes. Die Religionsgemeinschaften versuchen, der gemischten Gemeinschaft eine Übersetzung anzubieten oder die Predigt auf Deutsch zu halten. Auch in der Moschee in der Baselstrasse in Luzern wird die Predigt am Freitag vorwiegend in deutscher Sprache gehalten.¹⁷³ Daniel-Ibrahim Kientzler (489-492) betont, dass eine deutsche Zusammenfassung der Predigt oder eine deutsche Predigt »zukunftsorientiert« sei und dass das Muslime anziehen werde.¹⁷⁴

Eine Tendenz hin zur Predigt in der Landessprache ist hier in beiden Ländern zu beobachten. Inwieweit es sich hierbei um Ausnahmen handelt, ist nicht vollständig ersichtlich.

Jugend

Eine Moschee spielt auch für die muslimischen Jugendlichen eine wichtige Rolle. Mian Saleem meint beispielsweise in Bezug auf die Bedeutung, welche die Green Road Mosque¹⁷⁵ haben sollte, Folgendes:

[T]his mosque will bring a good message to all the youths, especially Muslim youth because there need to be probably an attraction for them to come here and when they come here to the mosque; the message is just of love and peace. And young-

172 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

173 Feldnotizen Moschee Baselstrasse Luzern, 11.12.2009.

174 »[Der damalige Imam] macht seine Predigt auf Arabisch und macht am Schluss einfach noch eine deutsche Zusammenfassung, was absolut toll ist. Das ist zukunftsorientiert und wird/das wird/das wird anziehen« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 489-492).

175 Zur Green Road Mosque in Reading vgl. Seite 103 und Karte (vgl. Abb. 4).

ters, sometimes it helps them to keep them away from crimes and getting into the wrong society and getting into the wrong doing so this is one of those messages that they can get. And I am sure that this centre will be quite a big one in Reading once it is built and I am sure it will do some good for this town (Mian Saleem: 170-176).

Die Moschee nimmt in Zukunft also laut Mian Saleem eine zentrale Rolle für die Jugendlichen ein und soll den Jugendlichen helfen, den »richtigen Weg« zu finden. Auch in der Schweiz stellt die Moschee einen wichtigen Treffpunkt für die Jugendlichen dar. Die Moschee-Gemeinschaft in Grenchen bietet fast jeden Samstag eine Diskussionsrunde an (Basri Veseli: 481-485). Dabei versuchen die Leitenden, den männlichen Jugendlichen den Islam näherzubringen sowie verschiedene Themenbereiche anzusprechen und eine muslimische Sicht darauf zu geben.

Und mit ihnen Diskussionen führen und versuchen, ihnen zu erklären, dass man nicht Sachen machen dürfe, zum Beispiel Alkohol trinken, sich betrinken und Probleme machen und stehlen und mit anderen Personen unanständig sein und so [...]. Das ist unser Ziel (Basri Veseli: 492-495).

Damit möchten sie auch den Vorurteilen, die in der Schweizer Bevölkerung gegenüber Jugendlichen aus Südosteuropa herrschen, entgegenwirken (Basri Veseli: 505-507).

Auch hier wird ersichtlich, dass die Moschee mehr als nur ein Gebetsort ist. Dieser Wandel zu einem multifunktionalen Zentrum ist aber auch ohne Neubau möglich, wie das Beispiel in Grenchen zeigt. Der Bau einer Moschee ermöglicht es jedoch, einen Raum für die Jugendlichen zu errichten, so besitzt der Neubau in Volketswil beispielsweise einen Jugendraum,¹⁷⁶ und auch Grenchen plante für den Neubau einen solchen Raum (Basri Veseli: 191).

Konvertiten und Nichtmuslime

Als sozialer Treffpunkt übernimmt die Moschee auch für Neukonvertitinnen und Neukonvertiten eine bedeutende Rolle, denn »that is a big change in their life« (Imran Tufail: 391). Als Konvertit »you are probably going to lose some of your friends« (Imran Tufail: 392f.), denn »you are not going to be going to the pub for drinks anymore, you are not going to be going night clubbing; you are not going to be eating the same type of food anymore« (Imran Tufail: 393-395). Sie brauchen somit die Unterstützung der Moschee-Gemeinschaft.

176 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

They [...] make sure that you understand what you are doing. You understand your religion better. That is another core point that a mosque should be carrying to welcome them in, bring them into sight, let people in the mosque (Imran Tufail: 404-406).

Imran Tufail vermutet, dass sich das einstige Umfeld von den Neukonvertitinnen und Neukonvertiten abwendet und ehemalige Freunde sagen: »Oh no, they have become a Muslim. Are they going to become a terrorist now?« oder »We do not want to know you« (Imran Tufail: 409-411). Die Moschee soll sie unterstützen. Kleinigkeiten, wie das Wissen, von wo der Konvertit bzw. die Konvertitin Hilfe bekommt, bewirken oft sehr viel (Imran Tufail: 417). »And that is very important, just things like that which probably play a big role for mosques as opposed to just being a place of worship and children learning the Koran there after school or during the weekdays« (Imran Tufail: 419-422). Die Moschee der Immigrantengeneration habe sich nicht um Konvertiten und Konvertitinnen gekümmert. Doch nun finde ein Wandel statt und die Moscheen würden den Konvertitinnen und Konvertiten in ihrer neuen Situation helfen. In einer Moschee in der islamischen Welt gehörten die Muslime zur Mehrheit, und eine solche Betreuung sei nicht erforderlich. In der westlichen Welt jedoch seien die Muslime in der Minderheit und die Konvertiten und Konvertitinnen bräuchten mehr Hilfe für ihren neuen Alltag. Eine moderne multifunktionale Moschee könne diese Unterstützung leisten, jedoch sei der Prozess in England noch im Gange, und viele Moscheen würden diese Rolle nicht erfüllen. Deshalb versucht die *Berkshire Islamic Information Group*, zu welcher Omer Dawelbeit und Imran Tufail gehören, diese Lücke zu schließen: »[B]ut in Reading this facility is not offered, but there are groups like us who do offer this facility« (Imran Tufail: 400f.). Eigentlich sei dies die Aufgabe der Moschee, denn »[w]here is a better place to learn about Islam or to find out more other than the mosque?« (Omer Dawelbeit: 355f.).

Auch in der Schweiz spielen Konvertiten und Konvertitinnen eine Rolle in der Moschee. So soll in Volketswil die Moschee auch der wachsenden Anzahl an Schweizer Konvertitinnen und Konvertiten einen Platz geben. Zurzeit der Feldforschung war geplant, dass eine Gruppe von Konvertiten in Zukunft die Moschee als Vereinshaus nutzen werden (Daniel-Ibrahim Kientzler: 88f.).

Die Moschee bringt somit die Gemeinschaft auch im Bereich der Jugendbetreuung und der Aufnahme der Konvertitinnen und Konvertiten zusammen. Zentral ist die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Besuch der Moschee, wobei oftmals die integralen Aspekte in den Vordergrund rücken. Eine Moschee habe darüber hinaus die Aufgabe, sich aktiv gegen die Islamfeindlichkeit einzubringen und Nichtmuslimen den Islam zu erklären: »So it is very good that children growing up say »No, Islam is not bad. The person might be bad, but the religion is not.« And this is one thing that we feel mosques should really be doing more« (Imran

Tufail: 334-336). Die Moschee hat somit auch eine Vermittlerfunktion, wobei der Islam den Nichtmuslimen nähergebracht werden soll. Eine Moschee ist nach Imran Tufail idealerweise nicht nur eine Gebetsstätte für Muslime, sondern auch ein Treffpunkt für alle: »What the masjids [mosques] should be is a contact point for non-Muslims and Muslims alike« (Imran Tufail: 165f.). Dabei kann die Sichtbarkeit eines Moschee-Neubaus (vgl. Kap. VI. 5) dazu beitragen, dass Nichtmuslime die Moschee sehen und auf die Muslime zugehen. So können Nichtmuslime die Moschee besuchen und sie können »den Islam« besser kennenlernen.

Multifunktionales Zentrum

Die Moschee entwickelt sich so zu einem Zentrum, welches mehr als nur ein Gebetsort für Immigrierende ist, sondern ein Ort, wo beispielsweise der Imam verschiedene Rollen ausfüllt, wo die ältere und die jüngere Generation sich treffen, wo den Konvertitinnen und Konvertiten geholfen wird und wo auch Nichtmuslime willkommen sind. Omer Dawelbeit und Imran Tufail von der *Berkshire Islamic Information Group* haben bei einem Zentrum nicht vordergründig eine große sichtbare Moschee mit Kuppel und Minarett im Sinn, sondern sie wollen einen Ort, der den muslimischen Bedürfnissen entspricht, damit sie ihren Glauben problemlos leben können.

Die Moschee hat verschiedene Funktionen übernommen, sie ist »multipurpose, it is basically not just for one thing, it is multipurpose and it is becoming more and more multipurpose« (Omer Dawelbeit: 381-383). Sie entwickelt sich allmählich zu einem »Mehrzweckgebäude«. Für die Muslime hat sie verschiedene Funktionen und auch verschiedene Bedeutungen.

Mithin erfolgt eine Zentralisierung von verschiedenen Dienstleistungen, denn »sometimes it is just easier to do everything in one space« (Sarah El Gazzar: 53). Auch Zafar Khalid beschreibt die Harrow Central Mosque als einen zentralen Ort, an dem die muslimische Gemeinschaft verschiedene Dienstleistungen beziehen kann und sie unterstützt wird: »That's what the mosque was built for. For our community everything is there« (Zafar Khalid: 117f.). Und auch Omer Dawelbeit betont die Funktion der Moschee als zentrale Stelle, die mehrere Dienstleistungen vereint. In seiner Zukunftsvision stellt die Moschee ein solches Zentrum dar: »So the purposely built mosque is a hub, call it a hub, where it is not just for Muslims or for non-Muslims it is a place where community schools can organise visits and maybe take people there« (Omer Dawelbeit 636-638). Der Idee einer Moschee als zentrale Stelle, als Zentrum für die Gemeinschaft schreiben die Interviewten somit eine bedeutende Rolle zu. Ein Prozess hin zu einer Moschee, die vieles vereint und vieles bietet, ist somit erkennbar. Oder wie Imran Tufail (422f.) sagt: »It is just fantastic that there is much more to it than that«.

Der oben dargestellte Wandel von einer westlichen Moschee, die hauptsächlich als Gebetsplatz für die Generation der männlichen Immigranten fungiert,

zu einer Moschee, welche mehreren Zwecken dient, kann zu einer neugebauten Moschee führen, die, wenn möglich, all diese Aufgaben erfüllt. Ein umgebautes Gebäude kann die Rolle einer Moschee teilweise nicht übernehmen, was oft pragmatische Gründe hat. Es fehlen Parkmöglichkeiten, Räumlichkeiten für Konferenzen oder Sitzungen, für Bildungszwecke sowie Räumlichkeiten für die Toilettenwaschung oder eine Bibliothek. Ein Neubau soll all diese Probleme lösen: »So purposely built mosques obviously, I think they are the solution for the problems of having just a house converted into a mosque« (Omer Dawelbeit: 102-104).

3.2 Moschee-Neubau

Es bestehen deutliche Unterschiede zwischen einem umgebauten Gebäude und einer zu diesem Zwecke gebauten Moschee, wobei es sich nicht nur um den unterschiedlichen visuellen Charakter handelt. Dass eine Moschee neu gebaut wird, hat oft pragmatische Gründe, wie Faisal Iqbal (741-745, vgl. Zitat auf Seite 183) und Basri Veseli beschreiben.

Zuerst haben wir geschaut, ob wir einen anderen Raum [finden]. Wir haben überall geschaut, [und dann einen] gefunden, aber [...] als wir gefragt haben, hiess es meistens: »Nein«. Wenn es um eine Moschee gegangen wäre [...]. Dann haben wir gesagt, »Nein, also okay, dann bauen wir eine neue Moschee«. Und dann haben wir [...] Land angeschaut (Basri Veseli: 18-22).

In Grenchen war es nicht möglich, einen größeren Raum für die Gemeinschaft zu finden, sodass sie sich entschieden hat, eine Moschee neu zu bauen. Ähnlich argumentiert Daniel-Ibrahim Kientzler. Auch er sagt, dass es sehr schwer sei, eine neue Lokalität zu finden:

Ich war Gründungsmitglied eines Vereins in Winterthur vor etwa vier Jahren. Und ich habe mitgesucht, und das ist einfach fast ein Ding der Unmöglichkeit, einen Raum zu finden. Weil das Wohlwollen nicht da ist. Sobald [...] der Besitzer gemerkt hat, dass es sich um einen islamisch-muslimischen Kulturverein [...] handelt, dann haben wir eine Ablehnung [erhalten]. Das ist so. Das ist die Realität, [das] ist bitter (Daniel-Ibrahim Kientzler: 28-32).

Die Räumlichkeiten waren demnach teilweise schon vorhanden, doch die vermietende Partei möchte sie nicht an eine muslimische Gemeinschaft vermieten. So erfahren die Muslime eine Diskriminierung aufgrund ihrer Religion, was sie bereits als Normalität auffassen. Deshalb entschlossen sie sich, eine Moschee neu zu bauen. Im Gegensatz dazu haben die Interviewten aus Großbritannien die Probleme, einen Raum für eine Moschee zu finden, nicht angesprochen.

Die Gründe für eine räumliche Neuorientierung sind sehr vielseitig. Die Interviewten nannten viele Vorteile eines Neubaus bzw. Punkte, die ein umgenutztes Gebäude von einem Moschee-Neubau unterscheiden. Daraus lassen sich acht Punkte ableiten. Aufgrund der Betrachtung dieser acht Punkte kann auch der Wandel zu einem multifunktionalen Zentrum beleuchtet werden.

1. Die Interviewten der untersuchten Moscheen betonten den Platzmangel in der alten Moschee, was sie veranlasst habe, einen Neubau zu planen:

Mit der Zeit hatten wir beim Freitagsgebet viel zu wenig Platz. Und es sind immer mehr Leute geworden. Und plötzlich gab es hier [im Gebetsraum] auch Luftmangel. [...] Und, da ist die Anfrage von den Mitgliedern gekommen, ob wir eine neue Moschee bauen möchten (Basri Veseli: 10-14).

Dieses Zitat zeigt auf, dass der Platzmangel in der Moschee in Grenchen den Wunsch nach einem größeren Raum bei den Muslimen aufkommen ließ. Neben diesem Wunsch, den fast alle Interviewten¹⁷⁷ nannten, gibt es oft auch andere infrastrukturelle Verbesserungsvorschläge.

2. Die Infrastruktur mit einem Neubau zu verbessern, ist ein weiteres Ziel. Vor allem für Feierlichkeiten und Veranstaltungen werden neue Räumlichkeiten geplant. Die Überlegung in Cambridge war beispielsweise, dass die Gemeinschaft die Dienstleistungen ausbauen möchte:

[...] perhaps we should enlarge the space, not just the prayer space but enlarge the services, because there are a lot of services that are very desperately needed in Cambridge (Sarah El Gazzar: 47-49).

Damit die Religionsgemeinschaft die gewünschten Dienstleistungen anbieten kann, müssen die Räumlichkeiten dafür vorhanden sein. Mit einem Ausbau können beispielsweise Räume für Feierlichkeiten entstehen (Omer Dawelbeit: 34f.). Die Moschee in Harrow, London, hat einen Saal, der sich gut für Hochzeiten eignet, und deshalb bietet die Glaubensgemeinschaft auch ein *wedding package* an. Neben dem Festraum für 300 Gäste sind auch Umkleieräume für die Braut und den Bräutigam sowie eine Küche vorhanden. Zudem sind *segregation arrangements* gegeben.¹⁷⁸ Dank des Neubaus in Volketswil gibt es auch in der Schweiz die Möglichkeit, größere Veranstaltungen in einer Moschee zu organisieren. Zudem besitzt die Moschee Räumlichkeiten für Konferenzen und Vorträge; des Weiteren

177 Beispielsweise Zafar Khalid (27-30), Faisal Iqbal (49-52) sowie Sarah El Gazzar (127-129).

178 <http://us6.campaign-archive2.com/?u=40cb176a8860825e66aaa27a8&id=1e6f6e6b44> (20.02.2014); Flyer Wedding Functions at Harrow Central Mosque, www.harrowmosque.org.uk/events/HCM_Hall_Hire.pdf (27.04.2014).

war ursprünglich die Einrichtung eines Kindergartens in der Wohnung der Moschee geplant.¹⁷⁹

3. Ein Neubau bietet die Möglichkeit, über einen Raum zu verfügen, in dem die Toten nach islamischem Ritus gewaschen und für die Beerdigung vorbereitet werden.

So there is no mortuary in Cambridge, a place where they would wash the bodies, clean the bodies and prepare them for burial. People [...] should go to London for that kind of thing or do it in a funeral home. Which is fine, I mean those are fine options but sometimes it is just easier to do everything in one space (Sarah El Gazzar: 49-53).

Die Versorgung der Toten nach islamischen Vorschriften ist in einem umgenutzten Haus schwer zu bewerkstelligen. Zudem kennen die meisten Muslime, obwohl sie es einmal gelernt haben, nicht mehr alle dafür erforderlichen Schritte. Der Imam muss hier häufig helfen, so bekommen die Moschee und der Imam in der westlichen Welt auch hier eine wichtige Rolle zugeschrieben, bzw. erweitert sich ihre Rolle (Omer Dawelbeit: 55-63).

Auch die Moschee in Harrow, London, hat einen solchen Raum. Früher mussten Mitglieder der Gemeinschaft mehrere Meilen reisen, um die Toten nach islamischem Ritus zu waschen. Nun können sie dies in Harrow tun (Zafar Khalid: 115-117).¹⁸⁰ Diesen Wunsch äusserten auch die Interviewten aus der Schweiz. Der Bau eines Raumes für die Totenwaschung in den beiden untersuchten Moscheen in der Schweiz war zum Zeitpunkt der Interviews (2011) noch nicht beschlossen. In Volketswil war die Gemeinschaft im Begriff abzuklären, ob sie einen solchen Raum einrichten soll.¹⁸¹ Inzwischen ist ein Raum für die Totenwaschung vorhanden.¹⁸² In Grenchen sind die Initianten während der Planung der Moschee von dieser Idee abgekommen, da dieser Wunsch zu viele Gegenreaktionen hervorrief und strenge Auflagen mit sich zog. Die Initianten liessen jedoch noch offen, ob sie die Moschee später erweitern werden.¹⁸³

179 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

180 So, we had a funeral system; sort of thing we had to go miles and miles away, so but we got a funeral system here. It is a self-sufficient of our Muslim needs (Zafar Khalid: 115-117).

181 »wir werden vielleicht, das sind wir noch am Abklären, wird es im Untergeschoss einen Waschraum für die Totenwaschung haben« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 265-267).

182 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

183 »Und am Anfang wäre geplant gewesen, wie sagt man dazu, [einen Raum] für die Totenwaschung zu haben (Ja). Aber das hat grosse Anforder-, wie sagt man dazu, Anforderungen gehabt und es hat, so weit ich weiss, auch deswegen Einsprachen gegeben. Und dann haben wir gesagt, lassen wir es bleiben. (Dann habt ihr das also weggelassen). Es ist nicht obligatorisch. Was in Zukunft sein wird, können wir noch schauen, richtig (jaja). Das ist danach. Das können

4. Als vierter Punkt gehört zu einer Moschee auch eine Bibliothek. Die Moschee gilt als Platz des Wissens, deshalb ist es von großer Bedeutung, dass eine Moschee islamische Bücher besitzt, denn Bücher zu spezifisch islamischen Themen sind in einer öffentlichen Bibliothek nicht zu finden. Zudem wird dies von vielen Muslimen erwartet (Omer Dawelbeit: 68-71). Neben der Planung einer Bibliothek bestand zum Zeitpunkt der Feldforschung in Volketswil auch die Idee, einen Leseraum einzurichten, der Muslimen und Nichtmuslimen offen steht (Daniel-Ibrahim Kientzler: 545f.). Auch in Reading wollte die Gemeinschaft zusätzlich Lesetische in der Bibliothek aufstellen (Faisal Iqbal: 578f.).

5. Parkmöglichkeiten sind in einem Neubau besser zu bewerkstelligen. In einer ›Hinterhofmoschee‹ oder einer Moschee, die in einem Wohnhaus untergebracht ist, kann das Parken problematisch sein: »Parking would be a problem because the number of people coming in would be too much for a smallish street or maybe a small house with a very small back garden« (Omer Dawelbeit: 17-19). Die Überlegungen der zur Moschee fahrenden Muslims beschreibt Omer Dawelbeit folgendermaßen:

And obviously why they pray in congregation, Muslims believe that as the prophet said if you attend pray in congregation then you get twenty something rewards better than someone who prays by themselves. For someone who is rushing here to attend the prayer, traffic lights and all of that and then you get to the prayer and it is almost ten minutes late. The prophet did say to the Muslims that you do not run to the prayer so you have to just go easy. But most people just come rushing and they are in the last minute and they do not want to miss the prayer and then they do not think about parking into someone's driveway and then they block that. And then they go and park and go to the prayer and then you come out and you find an unhappy neighbour (Omer Dawelbeit: 24-33).

Die fehlenden Parkmöglichkeiten sind für die zum gemeinsamen Gebet fahrenden Muslime somit vorerst zweitrangig. Das Problem zeigt sich erst nach dem Gebet. Laut Faisal Iqbal ist das Parkplatzproblem ein Aspekt, der das Verhältnis zur nichtmuslimischen Gesellschaft definiert: »If the Muslim community could deal with parking issues, most people wouldn't have problems with the community« (Faisal Iqbal: 410f.). Des Weiteren ist auch das Verkehrsaufkommen an einem Freitagmittag bzw. -nachmittag nicht zu vernachlässigen. Es besteht in die-

wir immer noch tun. Der Raum wäre eigentlich parat, also parat in dem Sinn, dass man den Raum noch umbauen könnte. (Also den Keller könnte man umbauen). Könnte man umbauen, dag dag. Das wäre eigentlich kein Problem. Aber wie gesagt, die Anforderungen sind relativ hoch« (Basri Veseli: 192-200).

sem Punkt ein großer Unterschied zwischen einem Moschee-Neubau und einem umgenutzten Gebäude:

»[T]he purpose built mosques, the really big ones, [...] lot of times they do have like, you know, parking places and stuff, but you know our local one here [die bangladeschische Central Jamme Masjid Reading¹⁸⁴], [be]cause it's like a house in here, so yeah, it does get a bit tricky obviously« (Amina: 113-116).¹⁸⁵

Bei der Planung eines Neubaus hat die Religionsgemeinschaft die Möglichkeit, die Parkplatzproblematik neu anzugehen und zu klären. Doch dass das Verkehrsaufkommen und der Parkplatzaspekt bei einer neugebauten Moschee kein Problem mehr sein sollen, lässt sich an mehreren Beispielen widerlegen. So gibt es Einsprachen bzgl. dieser Thematik. Zudem rechnen die meisten bei einem Neubau-Projekt mit einer größeren Besuchendenzahl und somit mit einem höheren Verkehrsaufkommen. Die beiden Schweizer Moscheen hatten mit Einsprachen bzgl. Parkplätzen zu kämpfen (Basri Veseli: 73; Daniel-Ibrahim Kientzler: 151f.). Ob die Problematik mit der Nichtstattgebung der Einsprache gegenstandslos ist, lässt sich nicht klar beantworten. In Volketswil sind die Parkplätze beispielsweise an einem Freitag sehr ausgelastet bzw. überlastet.¹⁸⁶ Und auch der Neubau in Reading hat keine zusätzlichen Parkplätze. Laut Faisal Iqbal (415-420) kann sich das zu einem Problem entwickeln. Die Moschee steht in unmittelbarer Nachbarschaft zu einem Tesco-Supermarkt. Die Gemeinschaft hofft jedoch, dass sie einige Plätze von Tesco übernehmen kann und dass die Problematik somit nicht aufkommen wird. Die Aussage, dass der Tesco-Parkplatz meist halb leer sei, bestätigt ein Besuch auf dem Parkplatz zum Zeitpunkt des Freitaggebets.¹⁸⁷

6. Der sechste Punkt bezieht sich auf die *qibla*, die Gebetsrichtung. In einem umgenutzten Haus ist es schwierig, die *qibla* einzuhalten. Bei einem Neubau kann dies bei der Planung miteinbezogen werden (Omer Dawelbeit: 90f.). Dieser Punkt ist schon zu einem früheren Zeitpunkt in Kapitel VI. 2.2 behandelt worden.

7. Ein Moschee-Neubau bietet zudem Vorteile sowohl für die nächste Generation als auch für die derzeitige muslimische Gemeinschaft. So sagt Mian Saleem in Bezug auf die Green Road Mosque: »[M]y aim is that it is something that we worked for that it is something that we can leave for the younger generations to come and take over and something that we could do for this community« (Mian Saleem: 209-202). Er betont, dass mit der Moschee etwas für die Gemeinschaft

184 Vgl. Karte (Abb. 4).

185 In Cambridge erzählt Sarah El Gazzar Ähnliches über den Standort der damaligen Moschee (Sarah El Gazzar: 39-41).

186 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

187 Vgl. Feldnotizen Reading, 09.03.2012.

getan würde, und dass die Moschee eine Hinterlassenschaft für die nachfolgende Generation darstelle. Ein Gebäude ist etwas Materielles, das die nachfolgende Generation übernehmen kann. Andere Interviewte heben ebenfalls hervor, dass sie eine Moschee für die kommende Generation bauen. In Volketswil will beispielsweise die Stiftung garantieren, dass das Gebäude auch in hundert Jahren noch als Moschee genutzt wird (Daniel-Ibrahim Kientzler: 65-68).

8. Der letzte Punkt beinhaltet den Neubau als Aushängeschild bzw. die Außenwahrnehmung der Moschee. Dabei geht es um Muslime wie auch um Nichtmuslime. Daniel-Ibrahim Kientzler hofft, dass ein neues Lokal auch als Anziehungspunkt für die relativ »grosse Diaspora« dienen könnte. Darüber hinaus soll die Moschee in Volketswil nicht nur für die Muslime in Volketswil als Gebetsraum dienen, sondern als Dienstleistungszentrum für die ganze Region (Daniel-Ibrahim Kientzler: 43-45). Für Omer Dawelbeit (633-636) ist es zudem wichtig, dass auch Nichtmuslime sowie Personen, die sich für den Islam, die »islamische Architektur«, islamische Kunst oder arabische Kalligraphie interessieren, eine Moschee besichtigen können. Ihm zufolge sind Besuchende enttäuscht, wenn sie ein umgebautes Haus vorfinden. Die Muslime versuchen zwar alles Mögliche, um die umgebauten Gebäude zu dekorieren, denn »they love their mosques so much and they love to decorate their mosques and everything, [...] [but] if it is just a house then there is a limit to what you can do« (Omer Dawelbeit: 77-79).

Aus den oben erwähnten Auszügen ist gut ersichtlich, welchen praktischen Problemen die Moscheen ausgesetzt sind und inwiefern hier ein Neubau helfen könnte. Jedoch kann auch ein bestehendes Gebäude so umgebaut werden, dass es den Bedürfnissen der muslimischen Besuchenden entspricht. Beispielsweise hat der bosnische Verein in Emmenbrücke ein altes Kino in eine große Moschee mit verschiedenen Räumlichkeiten umgebaut.¹⁸⁸ Und in Winterthur hat der Islamisch-Albanische Verein eine Industriehalle in einen Hauptgebetsaal mit einer Frauenempore und Aufenthaltsräumen umgewandelt (vgl. Kap. VI. 1.2).¹⁸⁹

Auch ein umgebautes Haus hat nach Omer Dawelbeit seine Vorteile, denn »it is easier to set up and then the purposely built mosque will cost money« (Omer Dawelbeit: 86f.). Omer Dawelbeit kommt dennoch zur Schlussfolgerung, dass »all these disadvantages could be taken away or maybe, you know, by having a purposely built mosque« (Omer Dawelbeit: 89f.). Imran Tufail spricht die gleiche Problematik an, denn »a converted house [...] is really just a place of worship and for the worshippers to come to the mosque and perform their worship there« (Imran Tufail: 124-126). Hier deutet er somit den Wandel in der Funktion einer Moschee von einem Gebetsort zu einem multifunktionalen Zentrum an.

188 Feldnotizen Moschee Emmenbrücke, 26.09.2009.

189 Feldnotizen Moschee Winterthur, 09.11.2013.

All diese verschiedenen Rollen, welche eine Moschee bzw. eine Moschee-Gemeinschaft übernehmen könnte, sind in einem Neubau besser realisierbar:

Obviously having a purpose built mosque would be the pinnacle, but as we have already specified, a mosque itself needs to be running and functioning in the correct way. It has got to be more than a place of worship from my perspective (Imran Tufail: 615-618).

Wie die Moschee geführt wird, ist zentral und steht in Zusammenhang mit den angebotenen Dienstleistungen. Der Neubau kann aber einen optimalen Rahmen bieten.

Ein Moschee-Neubau bringt somit die Möglichkeit mit sich, dass bauwillige Religionsgemeinschaften die verschiedenen Punkte mitberücksichtigen können. Im Allgemeinen muss aber erwähnt werden, dass

most Muslim members of the community don't think massively about the mosque in terms of how they should be or how/what they could be doing to benefit further, only very specific people get into that kind of mind frame to think about how we actually benefit the community. Most people are stuck in their daily challenges of work, providing for their family and the mosque is the place where they come to worship (Faisal Iqbal: 726-731).

Im Vordergrund stehen für die muslimische Gemeinschaft somit wiederum pragmatische Überlegungen, während die verschiedenen Punkte, die hier aufgezählt wurden, im Hintergrund stehen. Eine Moschee, in der Muslime in Konzentration beten können, ist für die meisten Muslime das Wichtigste.

3.3 Zwischenfazit

Die Moscheen waren schon seit Beginn der islamischen Zeitrechnung multifunktionale Zentren. Doch als sich Muslime in der Schweiz und in England niederließen, waren es vorwiegend alleinstehende Männer, die Bedarf an Gebetsräumen hatten. Für sie genügte ein Provisorium, da sie dachten, dass sie wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren würden. Ein Übergang von zweckmäßigen Gebetslokalen zu islamischen Zentren vollzog bzw. vollzieht sich und dieser Übergang ist unter anderem durch den Familienzuzug zu erklären. Während die vorwiegend männlichen Gastarbeiter ihren islamischen Glauben in einfachen Gebetslokalen praktizierten, machte der Familiennachzug andere bzw. vielfältigere Nutzungsmöglichkeiten nötig.

An erster Stelle steht das Bedürfnis nach einem neuen passenderen Gebetsraum, der die Bedürfnisse der wachsenden muslimischen Bevölkerung deckt.

Zudem stellt die jüngere Generation andere Anforderungen an die Moschee-Gemeinschaft und die Moschee-Angestellten als die ältere Generation. Darüber hinaus steht der Gedanke, etwas für die Zukunft, für die nächsten Generationen zu bauen, im Zentrum.

Ist ein Neubau in Planung, ergibt sich auch die Möglichkeit, etwas Größeres zu planen. Nicht nur ein Gebetsraum, sondern auch zusätzliche Räumlichkeiten und Infrastrukturen finden nunmehr ihren Platz in der Planung.

Die aufgeführten Punkte (der Platzbedarf, allgemeine infrastrukturelle Verbesserungen, ein Raum für die Totenwaschung, eine Bibliothek, genügend Parkmöglichkeiten, die *qibla*-Ausrichtung, die Hinterlassenschaft für die nächste Generation sowie die Moschee als Anziehungspunkt und die Außenwahrnehmung) sind in einem Neubau besser zu verwirklichen.

Ein Bedeutungs- und Funktionswandel findet durch Moschee-Neubauten statt, doch inwiefern kommt der Bedeutungswandel durch den Neubau zum Ausdruck, oder ist der Neubau gar die Konsequenz des Wandels? Die beiden hinter diesen Fragen stehenden Sachverhalte beeinflussen sich gegenseitig: Der Wandel fördert ein Bedürfnis nach neuen Räumlichkeiten. Und da Räumlichkeiten vorhanden sind, können neue Projekte – wie eine Konferenz – geplant und umgesetzt werden. Das Zitat von Sarah El Gazzar auf Seite 194¹⁹⁰ zeigt jedoch auch, dass die Gemeinschaft in Cambridge einen Moschee-Neubau plante, da sie die Dienstleistungen erweitern möchte. Der Moschee-Neubau war dementsprechend also als Reaktion auf den Wandel gedacht und sollte den veränderten Erwartungen Rechnung tragen.

So lässt sich abschließend sagen, dass der Neubau nicht unbedingt die Konsequenz eines Bedeutungswandels ist, dass er aber den Bedeutungs- und Funktionswandel beschleunigen kann. Der Neubau erweist sich somit als eine Möglichkeit, in größeren Maßstäben zu denken.

4. Frauen in den Moschee-Neubauten

Die Moschee hat in den vergangenen Jahrzehnten in England und in der Schweiz einen Bedeutungs- und Funktionswandel vollzogen, wobei dieser Wandel nicht alle Moscheen gleichermaßen betrifft. Dieser Wandel kann auch die Rolle der Frau innerhalb der Moschee beeinflussen, die sich unter anderem auf die Architektur der Moschee-Neubauten bzw. die architektonische Gestaltung der Geschlechtertrennung bezieht. Dementsprechend steht hier die vierte These zur

190 »[...] perhaps we should enlarge the space, not just the prayer space but enlarge the services, because there are a lot of services that are very desperately needed in Cambridge« (Sarah El Gazzar: 47-49).

Diskussion: »Die Frauen erhalten in den Moschee-Neubauten mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten.«

4.1 Muslimische Frauen in englischen Moscheen

Gilliat-Ray (2010a, 201) schreibt zum Thema der Frauen in den Moscheen: »The predominant experience of Muslim women in relation to British mosques has been one of exclusion and marginalization«. In den 1960-er Jahren und somit in der II. Phase war die muslimische Bevölkerung vorwiegend männlich und die Gebetsräume waren oft in kleinen umgebauten Gebäuden untergebracht. Am Freitag beim für Männer obligatorischen Gemeinschaftsgebet waren die Moscheen oftmals überfüllt. Vor dem Hintergrund dieser Situation zieht Gilliat-Ray (2010a, 202) den Schluss: »The exclusion of women from mosques was often therefore a matter of practicality: there was simply no space«. Durch den Familiennachzug Ende der 1960-er und in den 1970-er Jahren und somit in der III. Phase veränderten sich diese Verhältnisse allmählich (Ansari 2004, 253f.). Als in den 1970-er und 1980-er Jahren, also in der IV. Phase, mehrere Moscheen umgebaut wurden sowie Moschee-Neubauten entstanden, haben die Religionsgemeinschaften teilweise eine Frauengalerie oder einen separaten Gebetsraum für Frauen integriert. Viele Moscheen verfügen inzwischen über Räumlichkeiten, die explizit für Frauen reserviert sind. Dennoch ist die Moschee ein männerdominierter Raum. Sie stellt oft eine unfreundliche Umgebung für Frauen dar, und »there are numerous indications that women's presence is regarded as less significant than that of men« (Gilliat-Ray 2010a, 202). Eine große Rolle spielt dabei die Pflicht eines männlichen Muslims, am gemeinsamen Freitagsgebet teilzunehmen; diese Pflicht habe eine muslimische Gläubige nicht (vgl. Kap. III. 3.1). Der Anteil der Moscheen, die Frauen einen Gebetsraum zur Verfügung stellen, ist tendenziell steigend. Mittlerweile haben laut verschiedenen Studien zwischen 51 und 57 Prozent der Moscheen in England und Wales bzw. Großbritannien Gebetsräume für Frauen.¹⁹¹ Nach einer Studie von Lys Coleman (2009, 10) existiert ein geographischer Unterschied bzgl. des regelmäßigen Moschee-Besuchs von Frauen: So besuchen 44 Prozent der Frauen im Norden, 48 Prozent der Frauen im Mittelland und 60 Prozent der Frauen im Süden eine Moschee. Die in dieser Studie beispielhaft vorgestellten Moscheen befinden sich vorwiegend im Süden und somit in einer Region mit einer größeren Frauenbeteiligung.

191 Nach der Studie von Lys Coleman (2009, 10) haben 51 Prozent der untersuchten Moscheen (n=255) in England und Wales Gebetsräume für Frauen. In der Studie von Anya Hart Dyke (2009, 20) beträgt der diesbezügliche Anteil der untersuchten Moscheen 54 Prozent (n= 501) für Großbritannien, und die Studie des MCB (2006, 11) kommt auf 57 Prozent. Der MCB hat dafür 90 Imame oder *Mosque Committee*-Mitglieder interviewt (MCB 2006, 10).

Die Trennung der Geschlechter in der Moschee geschieht laut Gilliat-Ray (2010a, 202f.) oftmals auf Kosten der Frauen. So hören oder sehen sie teilweise nicht, was im Hauptgebetssaal vor sich geht. Die vorhandenen Frauengebetsräume sind vielfach eindeutig kleiner als die Räumlichkeiten der Männer. Diese Räume nutzen einige Religionsgemeinschaften auch für andere Zwecke. So entstehen aus den Gebetsräumen für Frauen beispielsweise Abstellräumlichkeiten. Zudem ist die Atmosphäre in den Räumlichkeiten, die den Frauen vorbehalten sind, informeller, teilweise durch die Präsenz von spielenden Kindern, sodass es schwieriger ist, sich auf das Gebet zu konzentrieren (Gilliat-Ray 2010a, 202f.). Auch die Studie des *Muslim Women's Network* zeigt auf, dass die Frauen in einigen Moscheen nicht willkommen sind: »Women told us that in many mosques it was difficult to get access, whilst some provided no provisions for women and therefore excluded them [...]. Others simply made them feel unwelcome« (Raz 2006, 48).

Einige Moscheen versuchen, der Benachteiligung von Frauen entgegenzuwirken. Die East London Mosque, die Imran Tufail wie auch Faisal Iqbal als positives Beispiel für eine gute Moschee-Führung genannt haben (vgl. Kap. VI. 3.1), ist bemüht, die Jugend und die Frauen zu fördern. So stand zum Zeitpunkt der empirischen Studie auf ihrer Website unter dem Titel »Youth and Women: Encouraging Participation«:

Facilities are provided to allow women to access relevant services in a culturally sensitive environment, including counselling services, special events, social support, training and fitness; some of these activities are offered in partnership with local community organisations. The ethos of the East London Mosque & London Muslim Centre is to provide choice and to empower sections of our community who may feel isolated from mainstream services.¹⁹²

Die muslimischen Frauen engagieren sich in Großbritannien oftmals außerhalb der Moschee und schaffen sich damit Alternativen zum Moschee-Besuch. So haben sie ihre eigenen unabhängigen religiösen Studienkreise sowie muslimische Frauenorganisationen gegründet. Laut Gilliat-Ray (2010a, 203) bedeutet »their exclusion or marginalization from mosques now [...] far less for their overall participation in British Muslim life«. Die Moschee gilt somit weiterhin als ein eher männerdominiertes Feld, die Frauen haben aber alternative Netzwerke und Örtlichkeiten geschaffen. So engagiert sich beispielsweise das *Muslim Women's Network* für die muslimischen Frauen.¹⁹³

192 www.eastlondonmosque.org.uk/vision (01.02.2013).

193 www.mwnuk.co.uk/ (18.02.2014). Die Organisation hat auch eine Studie erstellt. Diese basiert auf vier Workshops mit über 200 Teilnehmerinnen, wobei 120 einen Fragebogen ausgefüllt haben (Raz 2006).

Verschiedene Organisationen, wie etwa die MPACUK, haben Kampagnen für eine Inklusion und eine größere Partizipation der Frauen in den Moscheen lanciert. Die MPACUK kämpft somit nicht nur für eine stärkere Repräsentation der jungen Muslime in den Moscheen (vgl. Kap. VI. 3.1), sondern auch für ein stärkeres Engagement der Frauen. Die Kampagnen der unterschiedlichen Organisationen fokussieren laut Brown (2008, 474f.) auf drei Argumentationslinien. Erstens beziehen sich die Kampagnen auf religiöse und Identitätsrechte. Zweitens stehen die Argumentationen in Bezug zum allgemeinen Rollenwandel der Moschee und drittens in Bezug zu den »security needs« der Gemeinschaften.

Unter dem ersten Punkt steht das Recht der Frauen, die Moscheen für die Gebete zu besuchen, »[t]o support this claim examples from an idealised ›Islamic‹ past and the scriptures are utilised« (Brown 2008, 475). Des Weiteren sollen die Frauen helfen zu verhindern, dass sich die jungen Muslime vom Islam abwenden. Damit sie jedoch die Jugendlichen beeinflussen können, müssen sie religiös gebildet sein. Zudem sollen die Frauen durch ihre Partizipation in den Moscheen positiv auf den Zusammenhalt der Gemeinschaft einwirken (Brown 2008, 475).

Der zweite Punkt steht im Zusammenhang mit dem Verständnis der Moschee als Zentrum und Mittelpunkt der Gemeinschaft. Wie im vorangegangenen Kapitel erörtert (vgl. Kap. VI. 3), entwickelt sich die Moschee von einem Gebetsraum zu einem multifunktionalen Zentrum. Für die muslimischen Frauen bedeutet dies, dass die Moschee auch ein Treffpunkt und ein Zentrum für sie darstellt (Brown 2008, 475).

Das dritte Argument tauchte im Kontext der Befürchtung auf, Mitglieder der Gemeinschaften könnten sich radikalieren auf. Brown (2008, 475f.) weist auf die Kampagne von einigen MPACUK-Aktivistinnen hin, die – begleitet von Channel 4 – 2006 vor einigen Moscheen protestierten und versuchten, »male-only mosques« zu betreten. Die Aktivistinnen und auch Channel 4 bezeichneten die Männer, die diese Moschee besuchten, als fanatische Radikale, die sich gegen den britischen *Way of Life* stemmen würden. Sie behaupteten, dass die Zutrittsverweigerung für Frauen »unbritisch« sei und keinen Platz in der »British Muslim *Ummah*« habe.

Die verstärkte Beteiligung der Frauen in britischen Moscheen haben britische Regierungskreise nach den Terroranschlägen auf London im Jahr 2005 und somit in der VI. Phase propagiert. Diese politische Unterstützung war Teil der *Prevent Strategy* der Regierung gegen den islamistischen Terrorismus (vgl. Kap. VI. 1.1). Diese Konstruktion verstärkt jedoch das Stereotyp der unterdrückten muslimischen Frau, die gerettet werden müsse (Gilliat-Ray 2010a, 203). Laut Gilliat-Ray (2010a, 204) lenkt die *Prevent Strategy* mit der Betonung der Öffnung der Moscheen für die Frauen von den Faktoren ab, die der Autorin zufolge für das muslimische Gemeinschaftsleben und dessen Situation verantwortlich sind: die Bildung, die Wohnsituation sowie der Gesundheitszustand.

4.2 Muslimische Frauen in den Schweizer Moscheen

Laut der Muslimin und Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin fehlt es in der Schweiz ebenfalls an Räumlichkeiten für Frauen wie auch für Jugendliche. Die Situation sei aus Frauensicht sehr unbefriedigend. Unter den allgemein knappen Raumverhältnissen würden auch oder vor allem Frauen leiden. Frauen könnten sich folglich nicht am Gemeinschaftsleben beteiligen. Weil das Freitagsgebet für die Frauen nicht verpflichtend ist, könnten sie ihr Gebet zu Hause ausführen, während die Männer in der Moschee beten. Diese Exklusion behindert laut Lenzin eine »Integration«:

Vor allem Frauen, die nicht berufstätig sind und weniger die Möglichkeit haben, sich ausser Haus mit anderen Leuten zu treffen, schätzen es, wenn sie am Freitag oder an Wochenenden in der Moschee soziale Kontakte zu anderen Frauen pflegen und Probleme und Alltagsorgen besprechen können. Solche Kontakte sind für die Integration sehr hilfreich (Lenzin 2009, 51).

Dieses Zitat erinnert stark an die Aussage von Katherine Woodlook über die Konvertitinnen in Melbourne (vgl. Kap. III. 3.2). Auch sie betonte die Wichtigkeit der Zusammenkunft von Frauen in den Moscheen.

Die räumlichen Möglichkeiten in den Schweizer Moscheen sind für Frauen nicht immer ideal umgesetzt. In den Moscheen mit Räumlichkeiten für die Frauen haben diese einen separaten Raum oder sie nutzen den hinteren Bereich des Gebetssaals. Dies entspricht der *segregation* bzw. der *integration* gemäß Woodlook (vgl. Kap. III. 3.1). Manchmal werden die Räumlichkeiten durch einen Vorhang getrennt, wie etwa in der Sri-Lankan-Moschee¹⁹⁴ in Bern.

In den Moscheen, die für Frauen einen Bereich vorsehen, ist die Geschlechtertrennung somit in Form der *segregation* oder der *integration* gegeben. Es existieren aber auch Bestrebungen für *mixed prayers*. So fand in der Schweiz am 15. Oktober 2013 das erste Gebet in dieser Form statt. Neben dieser ungewöhnlichen Form war es auch das erste Mal, dass eine Frau einer gemischten Gruppe vorbetete. Elham Manea, die das Gebet leitete, hat zusammen mit Jasmina el-Sonbati und Amira Hafner al-Jabaji die Zusammenkunft organisiert. Die *inclusive mosque initiative*¹⁹⁵ hat sie inspiriert, einer Initiative, die auch in Großbritannien große Erfolge feiert.¹⁹⁶ Während das Gebet in der Schweiz angeblich zum ersten Mal mit einer weiblichen Vorbeterin stattfand, gab es in Großbritannien schon zuvor mehrere solche Anlässe.

194 Feldnotizen Tag der offenen Moschee Bern, 07.11.2009.

195 <http://inclusivemosqueinitiative.org/> (16.12.2013).

196 <http://inclusivemosqueinitiative.org/2013/10/swiss-im-eid-ul-adha-salah-1434-ah/> (16.12.2013).

Die muslimischen Frauen suchen sich alternative Räumlichkeiten und Treffpunkte, da Moscheen häufig männerdominierte Räume sind. Auch in der Schweiz sind die muslimischen Frauen in mehreren Vereinen organisiert, die sich explizit mit Frauenthemen auseinandersetzen. Dabei sind die Vereine mehr oder weniger mit den lokalen Moscheen verbunden (vgl. Kap. VI. 1.2).

Wie verschiedene Stimmen über die Beteiligung der Frauen in den Moscheen sowie die Geschlechtertrennung sprechen, wird im Folgenden genauer untersucht.

4.3 Verschiedene Stimmen

Männerstimmen

Die Interviewten haben oftmals die Trennung der Geschlechter verteidigt. So sagte beispielsweise Zafar Khalid:

[T]he only thing is the segregation that men and women, they don't meet in the mosque. At the outside in society we meet everything, but here we have to keep our traditional Islamic views. They don't meet, they don't fit together, [...] they are separated like here. You see the women upstairs and the men downstairs. The tradition is kept (Zafar Khalid: 154-158).

Die Geschlechtertrennung begründet Zafar Khalid unter anderem mit der Bewahrung der Tradition. In der Harrow Central Mosque herrscht eine Geschlechtertrennung, sodass sich die beiden Geschlechter nicht begegnen. Eine ähnlich strikte Trennung sehen die Pläne des Schweizer Projektes in Grenchen vor.¹⁹⁷

Im Interview zur Moschee in Volketswil wird ebenfalls die Trennung thematisiert, wobei der Konvertit Daniel-Ibrahim Kientzler auch eine erklärende Haltung einnimmt:

Das ist einfach so im Islam. Im Katholizismus war es früher ja auch so, die Männer auf der rechten und die Frauen auf der linken Seite. So ist dies auch im Islam sehr ähnlich (Daniel-Ibrahim Kientzler: 41-43).

Die Situation sei im Islam somit ähnlich wie früher im Katholizismus. Ob es eine Änderung oder Auflösung dieser Geschlechtertrennung geben könnte, wie sie teilweise im Katholizismus vonstattenging, erläutert Daniel-Ibrahim Kientzler nicht. Im Gegensatz dazu, wie andere muslimische Strömungen mit der Geschlechtertrennung umgingen, hätten die Frauen in der Moschee in Volketswil jedoch ihren Platz:

197 Feldnotizen Baudirektion Grenchen, 22.08.2013.

Also, die Frauen gehören zur Welt. Wir sind nicht wie die Shi'ias [...]. Das kommt nicht in Frage. Die Frauen haben ihre Räumlichkeiten und so können sie ihre Anlässe machen und so weiter (Daniel-Ibrahim Kientzler: 251-254).

Der Interviewte setzt sich also bei dieser Aussage explizit von der schiitischen Strömung ab und sagt, dass in der Moschee in Volketswil, die sunnitischer Prägung ist, die Frauen ihren Platz hätten und diesen auch bekämen. Während er im oberen Zitat den Islam mit dem Katholizismus vergleicht, setzt er sich im zweiten Zitat mit innerislamischen Strömungen auseinander. Die Frauen haben *ihre* Räumlichkeiten und *ihre* Anlässe; diese Aussage betont eine Trennung der Geschlechter, was Räumlichkeiten wie auch Aktivitäten anbelangt.

Die interviewten Männer betonen auch immer wieder, dass es der Wunsch der Frauen sei, einen Gebetsraum zu haben, der von jenem der Männer getrennt sei:

It's their request. And nobody is asking them to wear their Hijab or whatever. It's their choice. And that's why they [...] want to be segregated. If anybody goes up, they don't like if the men come upstairs to their place. So they've got stronger views than the men got. And then they have the biggest lobby here, a sister's committee, a ladies committee, and their means are respected. They have a lot of demands. They're on the winning side (Zafar Khalid: 165-171).

Die Befragten sind der Ansicht, dass sie den Frauen die Geschlechterordnung nicht aufzwingen. Ihrer Meinung nach ist es der Wunsch der Frauen, dass sie über getrennte Räumlichkeiten verfügen, zu denen die Männer keinen Zutritt haben. Auch Daniel-Ibrahim Kientzler erklärt abschließend diesen Wunsch der Frauen:

Und die Frauen wollen das so haben. Also, am Anfang hat mich das genervt. Ich habe immer gedacht ›Ja, ich bin anders erzogen worden, wir denken doch anders und so weiter, aber die Frauen wollen es so haben. Denn, ohne Zwang. Jawohl (Daniel-Ibrahim Kientzler: 255-258).

Frauenstimmen

Verschiedene Studien¹⁹⁸ wie auch die Interviews haben gezeigt, dass die Frauen einen Platz in der Moschee haben möchten. Jedoch besteht teilweise eine verteilende Haltung, wenn es um den Besuch einer Moschee geht, wie der folgende Abschnitt aus dem Interview mit Amina zeigt:

198 Siehe beispielsweise die Studie vom Muslim Women's Network (Raz 2006).

Mainly it's men that go to the mosque, and women normally pray at home. That's just like, that's just how it is normally. But it's not wrong for a woman to go to a mosque (Amina: 17-19).

Dass eine Frau eine Moschee besucht, sei nicht falsch; Amina sagt jedoch auch nicht, dass es richtig sei. In einem anderen Teil des Interviews geht sie etwas genauer darauf ein:

It's completely fine, it's good if she goes to a mosque, you know it's not like condemned at all. It's fine for her to do that, but it's just better for her to pray at home (Amina: 259-261).

In dieser Aussage betont sie explizit, dass eine Frau besser zu Hause beten solle. Aber das Problem sei auch, dass es nur sehr wenige Moscheen mit Frauenräumlichkeiten gebe: »you don't get to that much mosques that have facilities for women« (Amina: 79f.).

In Cambridge gehen am Freitag die Männer, da sie in ihren Räumlichkeiten zu wenig Platz haben, auch auf die Etage der Frauen¹⁹⁹ und verdrängen die Frauen, die so nur noch in den hintersten Reihen hinter einem Vorhang Platz finden (Sarah El Gazzar: 1015f.). So sagte beispielsweise eine Konvertitin »I hate praying in this mosque«. Because when we have the Friday prayer, men take half the women space [...], because there's not enough space for them downstairs« (Sarah El Gazzar: 1008-1010). Dabei fühlte sich die Konvertitin, von der Sarah El Gazzar erzählt, wie in einem Gefängnis (Sarah El Gazzar: 1020f.). Der Neubau soll dieses Dilemma in Cambridge beheben.

Die konkreten Vorstellungen von einem Gebetraum für die Frauen in den Moscheen sind vielfältig. Bei der Planung des Moschee-Neubaus in Cambridge haben sich einige Frauen zusammengeschlossen, um über die Architektur und Raumgestaltung des Neubaus zu diskutieren:

[T]he goal we wanted to achieve was that we wanted a space that will be good for everybody. We do not want to say who's right and who's wrong, this is right or this is wrong. No, we want everybody to have a space. We do not want anyone to think: »Oh that mosque is not for me because there is no separation, or that mosque is not for me because there is separation, that mosque is not for me because of this, because of that [...].« We wanted to be able to have a design that suits everybody, [...] and there were people on the table who were like: »Why can't we see the men? We see the men outside of the parking lot?« [...] And I am personally of that opinion; I would like to see the prayer, I want to see. But there were aunties who said: »No,

199 Vgl. Feldnotizen Cambridge, 21.10.2012.

we do not want to see them, we have never seen them. We don't really want to see them. We just would like to have a place where we can put up our feet and relax and laugh, and they do not hear us and they don't have to hear us« (Sarah El Gazzar: 227-242).

Die Geschlechtertrennung hat in Cambridge somit zu großen Diskussionen unter den Frauen geführt, und sie haben sehr unterschiedliche Positionen vertreten. Ob die Frauen eine *segregation* oder eine *integration* anstreben, ist somit unterschiedlich und es existieren strikte und weniger strikte Trennungswünsche.

4.4 Geschlechtertrennung in den exemplarisch ausgewählten Moscheen

Die Prophetenmoschee in Medina ist seit jeher für Männer und für Frauen offen gewesen. Das betont auch Imran Tufail (127-129): »If you go back to the times of Prophet Mohammed, peace be upon him, the mosque was a focal point for the Muslims, men and women.« Auch Sarah El Gazzar sagt, dass die Trennung von Frau und Mann zu Lebzeiten Mohammeds nicht gegeben sei: »Because the prophet's mosque, peace be upon him, it was never separate« (Sarah El Gazzar: 212f.). Imran Tufail und Sarah El Gazzar greifen hier auf eine idealisierte islamische Vergangenheit zurück. Auch Brown (2008, 475) hält fest, dass für die Forderungen nach einer möglichen Frauenbeteiligung in den Moscheen auf eine idealisierte islamische Vergangenheit und die islamischen Schriften verwiesen wird. Die in dieser Studie beispielhaft vorgestellten Moscheen gehen mit der Situation unterschiedlich um.

Platzmangel

In den Moscheen in England und der Schweiz haben die Frauen oftmals wenig bis keinen Platz. Ein zentraler Grund für den Wunsch nach einem Moschee-Neubau ist oft der Platzmangel. Dieser Mangel betrifft vielerorts auch oder vor allem die Frauen. In umgebauten oder umgenutzten Gebäuden verdrängen zudem die Männer die Frauen. Da am Freitag geschlechterspezifische Pflichten existieren, können die Männer den Platz, der sonst teilweise für die Frauen reserviert ist, einfordern. Inwiefern die Moscheen den Frauen den gewünschten Platz nicht einräumen bzw. einräumen können, beschreibt folgendes Zitat:

Some of the mosques do have it [separation]. The biggest mosque in Reading does have women attending. The one local to here, some of the evenings they make special arrangements so that women can come, because they want to come. But often logistically they can't do it, so they don't (Faisal Iqbal: 906-909).

Obwohl einige Frauen den Wunsch haben, eine Moschee zu besuchen, konnten sie es zum Zeitpunkt des Interviews (2011) in Reading nicht durchgehend. Die dortigen Moscheen sind nicht für eine Geschlechtertrennung eingerichtet und haben zu wenig Platz. Wie bereits beschrieben, bestätigt dies auch Amina: »[T]here's not that many mosque that have women's facilities« (Amina: 16). Laut Amina gibt es während bestimmter Zeiten auch für Frauen die Möglichkeit, die Moschee zu besuchen:

In our mosque they accommodate women during Eid prayer, which is our like festival for/what Muslims celebrate. So for that [...] they make a little extra space for women, where women can go and pray their Eid prayers there (Amina: 20-23).

So besteht zu gewissen Anlässen die Möglichkeit, die Moschee zu besuchen. Im Allgemeinen herrschte jedoch kein großes Angebot für die Frauen, um das Gebet in Gemeinschaft zu verrichten oder um sich mit anderen Frauen in der Moschee zu treffen. Diese Situation hat sich inzwischen in Reading Dank der Eröffnung der Abu-Bakr-Moschee verändert.

Auch in der Schweiz haben die muslimischen Frauen oftmals keinen Platz, um in der Moschee zu beten. Die Lokalitäten sind sehr klein: »Weil die Räumlichkeiten sehr klein sind, wenn die Männer da sind, hat es keinen Platz mehr für die Frauen« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 39f.). In Grenchen gibt es bereits Anfragen von Frauen, die in der Moschee beten möchten. Aber da die Räumlichkeiten nicht gegeben sind, können sie das Freitagsgebet nicht besuchen. Diese Situation sollte sich durch den geplanten Neubau ändern. So haben die Frauen Räumlichkeiten, um zu beten und um sich anschließend zu treffen und zu diskutieren (Basri Vseli: 557f.).

Der Eingangsbereich

In der Harrow Central Mosque in London herrscht eine strikte Trennung der Geschlechter. Betritt eine Frau die Moschee durch den Fraueneingang, steht sie in einem Treppenhaus und nicht im Eingangsbereich, wie es beim Betreten durch den Männereingang der Fall wäre. Der Frauenbereich ist abgetrennt auf einem Stockwerk zu finden. Die Frauen können die Freitagspredigt und die Gebete mittels Lautsprecher auf ihrem Stockwerk mithören.²⁰⁰ Ähnlich sehen die Pläne für die Moschee in Grenchen aus, die Frauen gelangen über eine seitliche Treppe auf ihr Stockwerk.²⁰¹

200 Feldnotizen Harrow Central Mosque, 21.03.2012.

201 Feldnotizen Baudirektion Grenchen, 22.08.2013.

In Reading existieren ebenfalls zwei Eingänge, es sind jedoch auch gemeinsame Räumlichkeiten wie die Empfangshalle oder der Zugang zu den Liften vorhanden:

So for, in terms of the building, there is an entrance around one side of the building for the men and around the other side of the building for women. But it won't be mandated because the communal areas will be communal (Faisal Iqbal: 594-597).

Es gibt jedoch auch Moscheen, bei denen nur eine Tür in die Moschee führt, und erst dann werden die Räume nach Geschlechtern getrennt, wie es beispielsweise in Volketswil der Fall ist. Zwei Treppen führen in die zweite Etage, auf der die Frauenempore liegt. Laut Daniel-Ibrahim Kientzler ist eine getrennte Nutzung der Treppen nicht vorgesehen: »Dann kommen sie in den Eingangsbereich, in dem sich ein Lift und zwei Treppen befinden. Dann kann man die linke oder die rechte Treppe benutzen, welche spielt keine Rolle« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 250f.). Ende 2013 war der linke Treppenaufgang durch ein Bild einer kopftuchtragenden Frau beschildert und damit auf den ersten Blick für die Frauen vorbehalten. Dazu wurde jedoch erklärt, dass die Beschilderung und somit die Trennung nicht strengstens befolgt würden.²⁰²

Auch die Regent's Park Moschee in London (vgl. Kap. VI. 3.1) hat einen gemeinsamen Eingangsbereich, in dem sich beispielsweise ein Buchladen befindet. Erst von diesem Eingangsbereich aus führt eine Tür zum Frauengebetsraum und zu anderen Räumlichkeiten für die Frauen.²⁰³

Architektonische Lösungen der Geschlechtertrennung

In den Moscheen in Exeter, Volketswil, Reading, Harrow sowie in den Plänen Grenchens verfügen die Frauen über ein eigenes Stockwerk, das teilweise als Galerie über dem Gebetsraum der Männer liegt. Diese Architekturform ist auch in anderen Ländern, nicht nur in Europa, verbreitet.²⁰⁴ Die Moscheen verfolgen damit eine Trennung in der Form der *segregation*.

In den Plänen der Moschee in Cambridge ist vorgesehen, dass die Frauen hinter den Männern beten, wobei eine Raumentrennung vorhanden ist, die je nach Standort unterschiedlich gestaltet ist. Die Glaubensgemeinschaft hat somit vorwiegend die Trennung in Form der *integration* gewählt. Das Gebäude weist aber auch eine architektonische Gestaltung auf, die *segregation* und *integration* zulässt. Im Zitat auf Seite 207f. beschrieb Sarah El Gazzar die verschiedenen Wünsche

202 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

203 Feldnotizen Regent's Park Moschee, 08.08.2009.

204 Eine Empore einzurichten, hat sich laut Lorenz Korn (2012, 17) im späten 20. Jahrhundert mit den Re-Islamisierungsbewegungen verbreitet.

der Frauen für den Moschee-Neubau in Cambridge. Um diesen gerecht zu werden, wurde ein architektonisches Design entwickelt, wodurch sich die Sicht auf den Imam unterschiedlich gestaltet:

The main prayer hall, and then the arabesques screening that is not/is see-through with the halls, right, okay but it is only there as/really a demarcation of the space [...] so it is just really there. So what it does, it starts at the sides for those women who really don't want to be seen, there is the arabesque tall and it slows all the way down to the middle where it becomes small, you know just [...] very small [...]. So that women who really do not want to be seen can pray on the sides [...]. And behind that space/and then people who don't mind being seen or would actually would like to see the prayer will be standing in the middle [...]. And then, the back of that space there will be kind of a/like a glass room [...]. So in that glass room there will be people who want to see and there are people who do not want to be seen; so a part of that glass room will be blocked off by the curtain for nursing mothers [...] and it will be linked in to the speakers of the mosque; so that they will be able to pray in that room and still hear what is going on and they will be able to see through the glass door that's in front of them, if they choose to stand in front of the glass door; if they don't they will be able to hear it (Sarah El Gazzar: 247-269).

Mit dieser Gestaltung wird folglich auf die verschiedenen Wünsche der Frauen eingegangen. Die betenden Frauen können sich so platzieren, dass sie die Männer und den Imam sehen oder nicht sehen. Darüber hinaus können sie in den abgeschlossenen Raum gehen, in dem sie getrennt von den Männern beten können und nicht gehört werden. Jedoch gab es einige, die mit der Lösung noch nicht einverstanden waren:

›No, no, no‹, some [of] the aunties, they were like ›when I am standing at the arabesque on one side, people from the other side can still see me; yeah, right at an angle. People directly in the front of me can't see me but if somebody is in front of me and turns around they still see me.‹ So what do we do then? So, we said that we'll have a mezzanine, like a small balcony that you can go and pray on; and there were like: ›What about the people in the wheelchairs? What about the aunties who can't climb the stairs?‹ And we said: ›Those aunties will just have to pray on the bottom, I am sorry.‹ (Sarah El Gazzar: 280-287).

Die Gestaltung bietet den Frauen eine *integration* oder eine *segregation* an, und die Frauen können selbst entscheiden, wo sie sich positionieren möchten.

Zudem wünschen sich die Frauen einen Gebetsraum, der freundlich und der Konzentration förderlich ist. In Cambridge finden es einige Frauen teilweise sehr schwierig, sich auf das Gebet zu konzentrieren, da Kinder herumrennen und

schreien (Sarah El Gazzar: 245f.). Die Frauen hoffen, dass sich diese Situation in der neuen Moschee nicht wiederholt. Es ist ihnen wichtig, dass der neue Raum nicht wie ein Kinderspielplatz aussieht und beispielsweise separate Räumlichkeiten für das Windelnwechseln vorhanden sind (Sarah El Gazzar: 269-276).

Die Gemeinschaft in Volketswil verfolgt auch eine »unkonventionelle Gestaltung«, was die Trennung der Geschlechter anbelangt:

Eine sehr unkonventionelle Gestaltung [...]. Es wird sehr [...] einzigartig sein. Im Moment haben wir hier [beim Balkongeländer] eine Betonwand, die zum Grundbau gehört. Das wird nun weggefräst. Danach kommen dann solche Bauelemente rein, die aussehen wie Billardkugeln. Und das hat dann die Eigenschaft [...], ich finde es wunderschön, mir gefällt es, da es so besonders ist. Die Frauen können dann hinunterschauen, die Männer aber nicht hoch. Man erkennt die Frauen dann nicht. [...] Und das hat auch den Vorteil, dass die Frauen die Predigt nicht über einen Lautsprecher mithören, sondern einfach auch einen direkten Zugang dazu haben, wie es alle haben (Daniel-Ibrahim Kientzler: 216-224).

In der Moschee in Volketswil wird somit darauf geachtet, dass die Frauen alles mitbekommen, von den Männern aber nicht gesehen werden. Die Frauen können dem Imam folgen und in der oberen Etage beten und diskutieren, während die Männer in der unteren Etage ihren Gebetsraum haben. Ende 2013 war dieses Billardkugel-Bauelement nicht angebracht. Zu dieser Zeit bestand das Geländer aus einer einfachen Glaswand.²⁰⁵

Laut den Plänen der Moschee in Grenchen ist eine vollkommene Trennung der Geschlechter möglich. Der Fraueneingang ist über eine seitliche Treppe im ersten Obergeschoss erreichbar. Wenn die Frauen das Gebäude durch diesen Eingang betreten, kommen sie in einen Vorraum, in welchem sich die Waschräumlichkeiten der Frauen sowie das Frauensitzungszimmer befinden. Eine Treppe führt zum darübergelegenen Stockwerk, in dem sich der Gebetsraum der Frauen befindet. Dieser Raum ist galerieartig über dem Gebetsraum der Männer angelegt. Über dem Raum erhebt sich die große Kuppel. Es ist laut den Plänen zwar eine Tür zwischen dem Vorraum der Frauen und dem Vorraum der Männer vorgesehen, aber ansonsten sind die Geschlechter vollkommen getrennt. Eine Frau, die die Moschee durch diesen Eingang betritt, sieht somit in der Moschee nie einen Mann.²⁰⁶

In Reading bekommen die Frauen ein Stockwerk der Moschee. Welches das sein würde, stand zum Zeitpunkt des Interviews (2011) noch nicht fest. Es könnte

205 Feldnotizen Moschee Volketswil, 29.11.2013.

206 Feldnotizen Baudirektion Grenchen, 22.08.2013.

theoretisch jedes der vier Stockwerke sein, wobei die Frauen die Entscheidung mitbestimmen können (Faisal Iqbal: 586-590).²⁰⁷

4.5 Wandel durch einen Moschee-Neubau

Veränderungen durch den Frauengebetsaal

Basri Veseli, der damalige Sprecher der Moschee in Grenchen, sagt, er erwarte, dass durch den Frauengebetsraum auch die Männer vermehrt kommen werden. Dann könnten sie gemeinsam die Moschee besuchen, was einen Anstieg der Besuchenden verursachen würde (Basri Veseli: 550.). Auch andere Interviewte rechnen durch die Einführung eines Frauengebetsraumes mit einem verstärkten Besuch sowohl von Frauen als auch von Männern:

Our one would be the first dedicated facility [in Reading] for them. And it is going to be hugely popular; we know already it is going to be. Even if the men were not to come to that mosque, I think, the women will force their husbands and whatever, to come to that mosque. Because they will say: »We want to go there, because that is where we want to pray«. So, it's going to be the first facility. We hear when we do fundraising within the female sector of the community; we get lots of money. Because they recognise that this is going to be a place where they can have everything that they want to have. So, it should be really good when it's complete (Faisal Iqbal: 909-917).

Die Gemeinschaft der Abu-Bakr-Moschee will den muslimischen Frauen somit einen Platz zur Verfügung stellen, der ihren Wünschen entspricht und ihnen Entfaltungsmöglichkeiten bietet. Auch hier ist die Moschee als multifunktionaler Raum erkennbar. So entsteht ein Zentrum für beide Geschlechter, in dem sie sich treffen und in separaten Räumlichkeiten austauschen können.

Amina freut sich sehr auf die Fertigstellung der Abu-Bakr-Moschee in Reading. Der Moschee-Neubau soll einiges für die muslimischen Frauen bieten, was es zuvor in der Umgebung, wie Faisal Iqbal bereits sagte, nicht gab:

Actually, I'm [...] looking forward to that. I've heard that they've got/I think that they have got a floor dedicated to sisters, like women. They have like a library there and I'm sure they are going to have like loads of things happening, that, you know, events or talks and stuff like that and accommodate for women and stuff like that. Quite a while actually I saw the map or how it's going to, you know, all the rooms and the facilities are going to be there basically. And it looked really good, it goes

207 Vgl. Zitat auf Seite 215.

really, you know, good, so I really look forward to that/to next summer (Amina: 188-195).

Während Amina zum Zeitpunkt des Interviews (2012) vorwiegend zu Hause ihre Gebete ausführte, freut sie sich, in Zukunft im Neubau zu beten und sich auch an anderen Aktivitäten in der Moschee zu beteiligen. Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass sie sich vorstellen kann, sich in Zukunft verstärkt zu engagieren und an den Aktivitäten teilzunehmen. Sie freut sich somit nicht nur auf das gemeinsame Gebet, sondern auch auf soziale Veranstaltungen, und sieht die Moschee als zukünftigen sozialen Treffpunkt. Damit ändert sich ihr Verhalten aufgrund der neuen Möglichkeiten, die der Neubau bietet.

So entsteht in diesen architektonischen Räumen eine Art »sozialer Raum«, denn die Frauen treffen sich in diesen Räumen nicht nur für ihre Gebete, sondern auch, um sich auszutauschen, Aktivitäten zu planen und Lobbyarbeit zu leisten. Die Moschee entwickelt sich so aus ihrer Sicht zu einem multifunktionalen sozialen Raum.

Generationswechsel

Sarah El Gazzar spricht über einen Wandel aufgrund des Generationswechsels. Vorwiegend ältere Männer sähen ein Problem darin, dass auch die Frauen die Moschee besuchen: »[M]en who don't want to see women at the mosque. Particularly older men, or men who're just simply not used to it« (Sarah El Gazzar: 347f.). Während die ältere Generation Schwierigkeiten mit den Frauen in den Moscheen bekunde, sehe die jüngere Generation dies weniger problematisch. Hier ist somit ein Prozess im Gange, den auch Amina beschreibt. Die ältere Generation würde die Frauen in den Moscheen sehr ungern sehen: »[T]he older generations, they would find it like quite strange, like »why, why would a woman want to go to a mosque and pray, no« (Amina: 261-263). Die ältere Generation würde den Wunsch einer Frau, die Moschee zu besuchen, nicht nachvollziehen können. Ihnen zufolge könnten die Frauen zu Hause beten, es bestehe somit kein Bedarf, die Moschee zu besuchen. Einen Moscheebesuch würden sie nicht immer akzeptieren (Amina: 263-267). Dagegen sei die jüngere Generation offener für die Partizipation der Frauen in den Moscheen (Amina: 268-270). Amina mutmaßt, dass vielleicht auch deshalb immer mehr Moscheen mit Frauenräumlichkeiten entstehen würden (Amina: 270f.). Sie sieht einen Unterschied zwischen den Generationen, da die ältere Generation viele kulturelle Aspekte hineinbringe, wohingegen die jüngere Generation immer mehr über die Religion lerne und erkenne, »what's right and what's wrong« (Amina: 269) und, dass »it's completely fine for a woman to go to a mosque« (Amina: 270). Es spielen somit auch kulturelle Werte und Normen, teilweise von der älteren Generation aus dem Herkunftsland mitgebracht, eine Rolle. So sind Frauen in den Moscheen für einige Muslime eine neue Erfah-

rung, wie bereits das oben aufgeführte Zitat, »or men who are simply not used to it«, beschreibt (Sarah El Gazzar: 348f.). An einer anderen Stelle umschreibt Sarah El Gazzar die Situation folgendermaßen: »[S]o you know there is definitely, you know, that kind of feeling from some countries that women don't belong in the mosque« (Sarah El Gazzar: 369f.). Auch in der Studie vom Muslim Women's Network wird eine Diskrepanz zwischen »cultural Patriarchy« und Islam konstatiert (Raz 2006, 49).

Bzgl. der Raumgestaltung sieht Sarah El Gazzar keinen allgemeinen Wandel in den Ansichten der unterschiedlichen Generationen. Die Wunschvorstellungen der Frauen von einem idealen Gebetsplatz sind teilweise überraschend. So erzählt Sarah El Gazzar, dass sie mit jungen Frauen gesprochen und gedacht habe, dass auch diese so denken wie sie. Das heißt, dass sie einen offenen Gebetsplatz, von dem aus sie den Imam sehen können, bevorzugen würden. Die jungen Frauen wollten jedoch für die Männer unsichtbar sein: »No, we don't want to be seen« (Sarah El Gazzar: 304). Der Wunsch, die Moschee zu besuchen, besteht aber. Jedoch kann von einer Raumgestaltung, ob *segregation*, *integration* oder *mixed prayer*, nicht auf eine bestimmte Generation geschlossen werden.

Einbezug der Frauen in die Planung des Neubaus

Bei der Neuplanung einer Moschee können auch Wünsche der Frauen mitbeachtet werden. Normalerweise können die Männer die Frauen von den Gebetsräumen verdrängen (Cambridge), oder die Frauen haben gar keine Möglichkeit, das Freitagsgebet oder auch ein anderes Gebet in der Moschee auszuführen (Grenchen). Wie groß die Entfaltungsmöglichkeiten der Frauen in den neuen Gebäuden sind, ist aber sehr unterschiedlich.

Inwiefern Frauen am Prozess des Neubaus beteiligt sind, ist aus den Interviews nicht immer herauszuhören. Für das Beispiel Reading gibt etwa das folgende Zitat einen Einblick in das Engagement der Frauen:

There is, there is a floor [for the women], but [we] haven't dedicated one just as yet. We're trying to work out what logistically is the best option. I don't think my wife will be happy if she has to walk three flights of stairs. You know. So, we are trying to work out which one is best. Maybe the basement, maybe one of the floors above, but we'll ask the women (Faisal Iqbal: 586-590).

In Reading sind die Frauen also nicht vollkommen ausgeschlossen. Jedoch gibt es keinen Hinweis, dass sie als Gemeinschaft oder als einzelne Personen eine tragende Rolle in der Moschee-Planung innehaben.

Sarah El Gazzar betont, dass die Räumlichkeiten für die Frauen beim Neubau in Cambridge auch von Frauen geplant seien (Sarah El Gazzar: 213-215).

The women have really a huge, a really good contribution. And I think over the years, a lot of people who would have been of the opinion that they didn't belong to this mosque have actually began to change a little bit (Sarah El Gazzar: 383-385).

Auch hier ist wiederum ein Prozess zu beobachten, indem sich die Beteiligung der Frauen innerhalb der Moschee wandelt und die Frauen mit der Zeit als Teil der Gemeinschaft angesehen werden. Die Frauen haben jedoch keine offizielle Rolle innerhalb der Moschee-Organisation. Aber sie haben dennoch eine große Bedeutung, wie das folgende Zitat aussagt:

[W]hat I like in Cambridge is that the women are very much involved in how the mosque runs. Even if they're not involved at a very official level, at least not at the current mosque, they are not involved in a very [...] official level but it is the women who run the school. It's the women who organise all of the kind of extra activities in the mosque. And it is their contribution that really makes the mosque alive (Sarah El Gazzar: 371-376).

Inwiefern die Frauen an den Vereinsorganisationen und Komitees der hier beleuchteten Moscheen beteiligt sind, ist sehr unterschiedlich. Während der Verein, der in Volketswil den Gebetsraum führt, mehrheitlich aus Frauen besteht, kann sich Basri Veseli aus Grenchen ein gemischtes Komitee nicht vorstellen. Vielleicht gäbe es in der neuen Moschee ein separates Komitee für Frauen, die für ihre eigenen Aktivitäten zuständig wären, so Basri Veseli (574-577). In Reading meint Faisal Iqbal, dass »we will certainly have a committee, which is going to be a joint committee of men and women. And they will be given the power to do what they want to do. To benefit the female community as they wish« (Faisal Iqbal: 628-635). Hier liegt wiederum die Betonung darauf, dass das Komitee gemischt sein und somit auch den Frauen Beachtung geschenkt werde. An einer anderen Stelle äußert Faisal Iqbal (936f.) den Wunsch, dass die Moschee ein Imam-Ehepaar anstellen könnte, sodass für beide Geschlechter jeweils eine Ansprechperson zur Verfügung stünde.

Beobachtbar ist, dass Frauen weniger mitbestimmen können. Laut einer muslimischen Frau aus Leicester, die in der Studie vom Muslim Women's Network zitiert wird, sind weniger als zwei Prozent der *Trustees* eines Moschee-Komitees Frauen (Raz 2006, 53). Coleman (2009, 17) geht dagegen in ihrer Studie von 15 Prozent aus, zudem existiert in etwa einem Drittel der Moscheen ein *Committee* speziell für Frauen. Dass eine weibliche Ansprechperson in der Moschee wichtig

für die Frauen wäre, zeigen auch verschiedene Zitate²⁰⁸ der Studie des *Muslim Women's Network* Großbritanniens (Raz 2006, 52; 62).

4.6 Zwischenfazit

Die These, dass die Frauen in den Moschee-Neubauten mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten erhalten, kann unter Vorbehalt bejaht werden. In den beiden Ländern und in allen sechs Moscheen ist davon auszugehen, dass die Frauen einen größeren Raum bzw. überhaupt einen Raum bekommen und dass sie sich somit besser entfalten können. Es besteht also eine Tendenz, dass eine Religionsgemeinschaft einen Frauenraum einrichtet, wenn sie einen Moschee-Neubau plant. Dabei sind aber verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Länderspezifische Sachverhalte haben beispielsweise einen Einfluss. So verfolgt die britische Regierung als Strategie gegen den Terrorismus, die Rolle der Frau in der Moschee zu stärken. In der Schweiz ist eine solche Politik nicht erkennbar. Darüber hinaus ist die ältere Generation teilweise nicht damit einverstanden, dass muslimische Frauen die Moschee aufsuchen. Für England muss sicherlich auch in Betracht gezogen werden, dass Organisationen für muslimische Frauen teilweise die Rolle innehaben, die ansonsten die Moschee übernimmt, wobei auch in der Schweiz einige Frauenvereine existieren. Die Moschee ist für die Frauen deshalb weniger zentral, da sie ihre Diskussionsrunden, ihr Unterstützungsnetzwerk, einen allgemeinen sozialen Treffpunkt außerhalb der Moschee wahrnehmen. Zudem kämpfen die Männer zum Teil für »ihren« Raum. So versuchen die Frauen, ihre Aktivitäten außerhalb der Moschee durchzuführen. Aus diesem Grund kann von der Partizipation der Frauen in der Moschee nicht gleich auf die Partizipation der muslimischen Frau in der Gesellschaft geschlossen werden.

In der architektonischen Ausgestaltung zeigen sich eine sehr unterschiedliche Herangehensweise und auch verschiedene Ausführungen der Geschlechtertrennung. Die Unterschiede sind beispielsweise im Eingangsbereich oder bei den Gebetsräumen sichtbar, wobei die Trennung strikt oder weniger strikt vollzogen wird. Die Ausgestaltung der getrennten Gebetsräume erhält dabei eine besondere Aufmerksamkeit: So sind in Cambridge und in Volketswil einzigartige Gestaltungselemente geplant, die der Moschee und ihrer Gestaltung eine – laut den Interviewten – einmalige Form geben. Mit den Gebetsräumen wird dabei vorwiegend eine *segregation* oder teilweise eine Annäherung an eine *integration* verfolgt.

208 Beispielsweise »I do feel it's like men against women; but that's not the way it is in Islam, we are all one. There are equal rights in Islam« (Raz 2006, 49), »We need more women scholars of Islam« (Raz 2006, 52) oder »I know a woman who went to her mosque to get advice about a divorce, but they refused her and told her just to stay with her husband. We need more women – it is dominated by men!« (Raz 2006, 54)

Ein gemeinsamer Gebetsraum, in dem Männer und Frauen Schulter an Schulter beten (*mixed prayers*) wird in keiner Moschee in Betracht gezogen.

Nach den Aussagen der Interviewten engagieren sich auch vermehrt Frauen in den Moschee-Gemeinschaften. Die Entfaltungsmöglichkeiten und der Raum der Frauen haben sich während der Planung der Bauprojekte wie auch danach in Bezug auf die sechs Moscheen vergrößert. Wie gesehen, gewähren die beiden Projekte in der Schweiz den Frauen erstmals einen eigenen Gebetsraum. In Grenchen vergrößert sich das Raumangebot durch den Neubau, da Frauen die Möglichkeit nicht hatten, in der Moschee zu beten. Zusätzlich vervielfältigen sich die Entfaltungsmöglichkeiten, da sie sich in der Moschee treffen, Gespräche führen und etwas organisieren können. Auch in England haben die Frauen nicht immer Zugang zu den Moscheen. So ist die Moschee in Reading beispielsweise die erste Moschee in der Stadt, die den Frauen dauerhaft einen Raum zuweist. In Cambridge haben die Frauen im umgenutzten Gebäude zwar einen Frauengebetsraum, jedoch können die Männer sie teilweise verdrängen. Es bleibt zu beobachten, wie sich die Beteiligung der Frauen in den Moscheen verändern wird, da sie nun einen Raum und somit mehr Entfaltungsmöglichkeiten haben.

Auch bzgl. des Fokus auf die Frauen in den Moscheen, ist ein Wandel der Moschee hin zu einem multifunktionalen Raum erkennbar. Die Moschee kann sich zu einem Treffpunkt für Frauen entwickeln. Die Neubauten zeigen, dass sich die Frauen in ihren Moscheen treffen und teilweise Aktivitäten nach ihren Bedürfnissen planen, sodass ein neuer sozialer Raum entsteht.

5. Architektur und Anerkennung

Nun folgt die Diskussion der fünften und letzten These: »Eine bauwillige Religionsgemeinschaft befindet sich in einem doppelten Spannungsverhältnis. Einerseits steht sie vor der Wahl zwischen einer sogenannten traditionellen und einer modernen Bauform. Andererseits will die Gemeinschaft allgemein akzeptiert werden. Sie will als Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden, was sich wiederum in der Architektur des Gebäudes widerspiegelt.«

Wie viele Moscheen in Großbritannien sichtbare Neubauten sind, ist – wie auch die genaue Anzahl an Moscheen oder die Anzahl an Neubauten – nicht exakt zu benennen. Der erste sichtbare Moschee-Neubau ist die Shah Jahan Mosque in Woking (vgl. Abb. 12; Kap. VI. 1.1). Der Anteil an Neubauten variiert in den Städten zwischen neun und 20 Prozent (vgl. Kap. VI. 2.1). Aber auch an umgebaute Gebäude haben Religionsgemeinschaften sichtbare Elemente angebracht, damit die Moschee sicht- und erkennbar wird. Laut Allievi (2009, 29) ist das Vereinigte Königreich bzgl. der Akzeptanz von sichtbaren Elementen vermutlich »the most advanced nation in Europe«.

In der Schweiz hat sich unter anderem durch die Minarett-Initiative (vgl. Kap. VI. 1.2) gezeigt, dass sichtbare islamische Elemente eher misstrauisch betrachtet werden. Die sichtbare Präsenz der Muslime in der Schweiz ist ein jüngeres Phänomen. Den Anfangspunkt der ›Sichtbarkeit‹ stellt nach Brigit Allenbach und Martin Sökefeld (2010a, 12) die Eröffnung der Mahmud Moschee der Ahmadiyya-Bewegung 1963 in Zürich dar. Zum Zeitpunkt der Feldforschung standen fünf Moschee-Neubauten in der Schweiz (Zürich, Genf, Wohlen (AG), Volketswil, Egnach (TG)), wobei als Moschee erkennbare und nicht erkennbare Gestaltungsformen existieren und einige Moschee-Bauprojekte in Planung waren (beispielsweise Grenchen oder Wil). Daneben haben einige Moscheen, die bis dato in umgenutzten Bauten untergebracht waren, sichtbare Elemente angebracht. Die Moscheen in Winterthur und in Wangen bei Olten verfügen, wie bereits erwähnt, über ein Minarett, das auf die Moschee hinweist (vgl. Kap. VI. 1.2).

5.1 Bedeutung der Sichtbarkeit

Es braucht keine sichtbaren Symbole, damit ein Gebäude als Moschee gelten kann (vgl. Kap. III. 1). Auch die Interviewten betonen, dass die Sichtbarkeit nicht von zentraler Bedeutung ist, dennoch ist sie ihnen wichtig. Oder wie Imran Tufail sagt: »[I]t is important obviously, but obviously it is not a must« (Imran Tufail: 267).

Eine Moschee kann überall angesiedelt sein, und ein Muslim kann an irgendeinem sauberen Ort das Gebet verrichten. Basri Veseli beschreibt diese Situation folgendermaßen:

Es ist nicht definiert, wie die Moschee an sich auszusehen hat. Die Ausrichtung ist definiert, das ist klar, man muss in diese bestimmte Richtung beten. Der Rest ist offen. Man kann theoretisch in einem Zelt beten, das ist kein Problem [...], wichtig ist, dass man das Gebet macht. Weil Gott ist überall, man sagt, dass Gott überall ist (Basri Veseli: 155-159).

Die Sichtbarkeit der Moschee spielt somit eine untergeordnete Rolle, vor allem in Bezug auf die Praxis der islamischen Religion. Auch Mian Saleem hebt hervor, dass nicht die Sichtbarkeit der Moschee maßgebend sei, sondern die Rolle, die die Moschee in der Gemeinschaft spiele und die Bedeutung die sie auch den folgenden Generationen vermittele (Mian Saleem: 199-202).

Inwiefern eine Moschee sichtbar und ausgeschmückt ist, hängt auch von der religiösen Strömung der Religionsgemeinschaften ab.

So there is a traditional Deobandi tradition [...]. So this kind of denomination is [...] less visual; less decorative, whereas the Bareilvi tradition, which is the other South-Asian tradition [...] is much more into decoration, symbols and pictures and

so on, pictures meaning pictures of holy places [...] or calligraphy and so on. So they are more expressive. It sorts of varies between the different types (Shahed Saleem: 203-209).

Deobandi-Moscheen sind folglich durchschnittlich weniger stark ausgeschmückt als *Barelvi*-Moscheen.²⁰⁹ Diese Unterscheidung betrifft vor allem die Gestaltung im Inneren der Moschee. Der Architekt Shahed Saleem unterstreicht, dass die Gestaltung der Gebetsnische (Mihrab) beispielsweise von zentraler Wichtigkeit sei. Bei der äußeren Darstellung spielen Kuppel und Minarett eine wichtige Rolle für die muslimische Gemeinschaft (Shahed Saleem: 198-202).

Die erste Moschee, die Prophetenmoschee in Medina, war ursprünglich kein großes repräsentatives Gebäude. Nach Faisal Iqbal (493) bestand sie lediglich aus »four walls«. In den 1400 Jahren seit dem Bau der Moschee in Medina hat sich diese stark verändert. Die Moschee hat nun beispielsweise eine Kuppel über dem Grab Mohammeds und mehrere Minarette (Imran Tufail: 217-220). Die Kuppel und die Minarette waren somit nicht von Anfang an Teil einer Moschee (vgl. Kap. III. 1). Deren Etablierung hatte jedoch weitreichende Konsequenzen, denn diese Elemente »became the image what a mosque looks like« (Faisal Iqbal: 507). Eine Moschee braucht zwar keine Kuppel und auch kein Minarett, aber es ist »the frame of reference that most people have« (Faisal Iqbal: 508). Die Moschee mit Kuppel und Minarett hat sich als die »normale Form« einer Moschee etabliert. Dies bestätigt die Aussage des Architekten der Moschee in Penzberg Jasarevic: Die Vorstellungen von einer Moschee beinhalten normalerweise Minarett und Kuppel (vgl. Kap. III. 4.2), was auch das folgende Zitat von Mohammed Abrar auf den Punkt bringt:

It is a symbol of a mosque and therefore a mosque should have those elements (Mohammed Abrar: 22).

Es sei erstrebenswert, eine Moschee zu haben, die zudem die Einrichtungen besitzt, die eine Moschee ausmachen, wie beispielsweise Räume für die rituelle Waschung, einen Raum für die rituelle Versorgung der Toten sowie Seminarräume (Omer Dawelbeit: 256-258). Aber, »[i]f you spend money on a mosque then you might as well put in a big dome and minaret to make it look like a mosque« (Omer Dawelbeit: 261-263). Wenn eine muslimische Religionsgemeinschaft einen Neubau errichtet, plant sie daher meist automatisch ein Minarett und eine Kuppel. Neben der allgemeinen Vorstellung begründet sich der Bau dieser Elemente oftmals auch einfach im Wunsch der Muslime nach diesen Symbolen. Oder wie Omer Dawelbeit es ausdrückt:

209 Erläuterungen zu *Deobandi* sowie *Barelvi* siehe Kapitel VI. 1.1, Fußnote 26 und 27.

I think it is if you wanted to build a purposely built mosque then you definitely [...] would be looking at doing a minaret and a dome, so that it looks like a mosque (Omer Dawelbeit: 232-234).

Diese Elemente gehören demnach nicht nur zur allgemeinen Vorstellung einer Moschee, sondern sie haben für viele Muslime auch eine emotionale Bedeutung: »[I]n most Muslim hearts the dome and the minaret is just something they are attached to and they would like to see when a mosque is constructed« (Faisal Iqbal: 512-514). Auch der Architekt Shahed Saleem (26-29) betont, dass die Wünsche der Muslime relativ gewöhnlich seien, sie möchten eine Moschee mit Kuppel, Minarett, Bögen usw., denn »since it's that what makes sense to the people who use it, that's how they can identify with the building and these are objects they have meanings to them« (Shahed Saleem: 29-31). Diese Baukomponenten haben daher auch eine wichtige Bedeutung für die Moschee-Besuchenden und stellen Elemente der Identifikation dar, weswegen sie nicht weggelassen werden sollen.

Auch Moscheen, die sich in einem umgebauten Gebäude befinden, sollen sichtbar sein. So weist beispielsweise eine Moschee in Reading ein kuppelähnliches Gestaltungselement über der Eingangstür auf:

So that they feel like their mosque has a dome. It's a bit silly but it is just a/it makes them feel comfortable. That they see a dome and a minaret on a mosque, it makes them feel like they're actually going into a mosque. And that's it, there's no other reason to it (Faisal Iqbal: 528-531).

Kuppel und Minarett dienen folglich als Indikatoren für eine Moschee und, um ein umgenutztes Gebäude anzupassen, lassen die Religionsgemeinschaften meist auch diese oder andere symbolische Elemente anbringen. Diese Attribute verstärken die Transformation eines Gebäudes in eine Moschee. Auch in der Schweiz haben verschiedene muslimische Religionsgemeinschaften die Moschee in einem umgenutzten und umgebauten Gebäude entsprechend gestaltet. So verfügen die Moscheen in Wangen und in Winterthur über ein Minarett und die Moschee in Langenthal über eine Kuppel²¹⁰.

Die Hälfte der Moscheen, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, haben oder planen ein Minarett, wobei die Schweizer Religionsgemeinschaften seit November 2009 kein Minarett mehr bauen dürfen. Jedoch war weder bei der Moschee in Grenchen (Basri Veseli: 101) noch bei der Moschee in Volketswil ursprünglich ein Minarett geplant. Die Stiftung in Volketswil hat sich schon vor der Initiative gegen ein Minarett entschieden (Daniel-Ibrahim Kientzler: 165f.).

²¹⁰ Vgl. Kapitel VI. 1.2; Fußnote 83.

Auch für die Moschee in Cambridge war kein Minarett vorgesehen. Die Religionsgemeinschaft in Cambridge hat sich bereits sehr früh aus verschiedenen Gründen dagegen entschieden. Erstens werde das Minarett in Cambridge nicht zum Gebetsruf gebraucht und »it is a design feature that, first of all, has a lot of cost involved in it, but [...] not necessarily as much functionality« (Sarah El Gazzar: 567f.). Der Aufwand für ein schmückendes Gestaltungselement ist demnach zu groß.

Zweitens hätten Menschen beim Gedanken an Minarette komische Ideen, so beispielsweise, dass Scharfschützen ein Minarett als Plattform nutzen könnten. Diesem Vorwurf möchte sich die Glaubensgemeinschaft in Cambridge nicht aussetzen (Sarah El Gazzar: 571-574).

Drittens geht es um die Gesamtgestaltung des Quartiers. Dies scheint der zentrale Punkt zu sein. Die Gebäude im Quartier des Standortes des Moschee-Neubaus (vgl. Abb. 6), sind verhältnismäßig niedrig. Andere religiöse Bauten sind auch nicht sehr markant. Ein Minarett würde nicht in dieses Umfeld passen und deshalb möchte die Gemeinschaft kein Minarett: »[I]t wouldn't [...] flow with the look of the area that we are going for« (Sarah El Gazzar: 583). Zudem sei die Mill Road, an der die Moschee stehen werde, eng, und ein Minarett wäre von der Straße aus nicht sichtbar. Der Standort sei demnach nicht passend, aber »[i]f it was in a different place it might have been included« (Sarah El Gazzar: 584f.).

Fünf der sechs Moscheen besitzen oder planen eine Kuppel, einzig Volketswil verzichtet darauf (Daniel-Ibrahim Kientzler: 363). In Reading hat sich die Religionsgemeinschaft für eine Gestaltung mit Kuppel und Minarett entschieden, was nach Faisal Iqbal keine außergewöhnliche Vorgehensweise ist: »[S]o when the trustees wanted a mosque, they thought it would be nice if we can have a dome and minaret. And that's it« (Faisal Iqbal: 516f.).

Zusammenfassend lässt sich anhand der verschiedenen Zitate zeigen, dass drei unterschiedliche Aspekte auftauchen. Erstens sind Minarett und Kuppel nicht notwendig, damit ein Gebäude als Moschee gilt. Zweitens wünschen sich die meisten Muslime diese Bestandteile. Und drittens gehören Kuppel und Minarett zum allgemeinen bzw. zum muslimischen wie auch nichtmuslimischen Verständnis einer Moschee. Wenn die bauwillige Religionsgemeinschaft Geld ausgibt und eine Moschee plant, sind fast immer auch Kuppeln und Minarette vorgesehen.

5.2 Erkennbarkeit der Moschee von außen

Minarett und Kuppel stehen auch für die Erkennbarkeit einer Moschee. Den Muslimen ist es wichtig, dass die Moschee als solche erkannt wird. Sie möchten, dass es möglich ist, »to make it look like a mosque so other people can recognise it« (Omer Dawelbeit: 269f.). Auch an anderer Stelle bringt Omer Dawelbeit zum

Ausdruck,²¹¹ dass eine typische Moschee durch Kuppel und Minarett erkennbar sein soll.

Im Allgemeinen ist folglich der Wunsch vorhanden, ein Gebäude zu bauen, das als Moschee zu erkennen ist:

I think, that is identified as a mosque, that's one of the key things: People [...] want other people to look at this building and for themselves to look at this building and to know, that it is a mosque (Shahid Saleem: 73-76).

Der Architekt Shahid Saleem sieht in der Erkennbarkeit der Moschee etwas sehr Zentrales, wobei das Gebäude für Muslime wie auch für Nichtmuslime erkennbar sein soll.

Auch für Basri Veseli ist es wichtig, wie eine Moschee aussieht, und für ihn wird sie durch Kuppel und Minarett als solche erkennbar. Aber auch andere Elemente können zum ›islamischen‹ Aussehen der Moschee beitragen, wie beispielsweise die Fenster (Basri Veseli: 151). Er wünscht sich eine Moschee, die islamische Züge aufweist: »Es muss schon ein wenig ein Symbol haben, dass das eine Moschee ist« (Basri Veseli: 147f.). Das sei mitunter auch ein Grund, weshalb sie eine neue Moschee bauen und nicht ein Gebäude umnutzen (Basri Veseli: 147).

Die Erkennbarkeit einer Moschee ist auch für Zafar Khalid von der Harrow Central Mosque von Bedeutung. Wie eine Kirche als Gotteshaus erkannt werde, so solle auch eine Moschee erkennbar sein: »Then you see this minaret and the dome: ›that's a mosque‹. So that's [a] very, very important symbol. People can see them miles away: ›that's a mosque‹« (Zafar Khalid: 241-243).

Eine sichtbare Moschee bedeutet auch, dass die Moschee nicht versteckt ist, wie in der dritten Phase von nach Peach und Gale beschrieben (vgl. Kap. II. 2.3). Eine Moschee soll sich im öffentlichen Raum als Moschee präsentieren:

Why should the mosque be hidden? It is a public place, not a private room, it is an open place. And a hospital looks also like a hospital and not like a school, you do not have this. So why should a mosque not look like a mosque. It is important that the believers express their feelings and it is good that people say what they want to say. It will help others. We have to be patient. And often it is all politics. So we have to be patient (Mohammed Abrar: 66-71).

Mohammed Abrar betont damit, dass eine Moschee wie eine Moschee aussehen soll und nicht wie ein Gebäude mit einer anderen Zweckausrichtung. Außerdem

211 »people would be looking at doing a minaret and a dome, so that it looks like a mosque.« (Omer Dawelbeit: 233f.), sowie »you might as well put in a big dome and minaret to make it look like a mosque« (Omer Dawelbeit: 262f.).

bringt er den Faktor Zeit ins Spiel. Mohammed Abrar deutet einen Prozess an, während dessen sich die Religionsgemeinschaft als geduldig erweisen soll. Das Zitat kann dahingehend interpretiert werden, dass sich die Situation für Muslime in England mit der Zeit für sie zum Positiven verändert und sie und ihre Moscheen besser anerkannt und akzeptiert sind.

In Cambridge kam die Frage auf, ob die Moschee ohne Minarett erkennbar sei (Sarah El Gazzar: 570). Laut Sarah El Gazzar braucht es dafür nicht zwingend ein Minarett:

[W]e might have well considered putting up a minaret or something smaller like a mini minaret, so to speak, just as kind of an indication, that this is where the mosque is. But we found we could achieve that with the dome, the dome is actually quite big [...]. But it is in the middle of a very big building, [...] so if you stand in front of the mosque you can't really see the dome [...]. You can see it when you are far away. And that is exactly what we want; people from far away can see where the mosque is. So that they can come to the mosque. When they are right beside the mosque they don't need to see it, they're there. They found it (Sarah El Gazzar: 592-600).

Die Kuppel, so Sarah El Gazzar, reiche aus, um die Moschee in Cambridge als solche zu erkennen, und damit sei das Ziel, eine erkennbare Moschee zu bauen, erreicht. Bei dem Moschee-Projekt in Cambridge dient nicht nur die Kuppel als islamisches Symbol. Es fließen auch andere Elemente in den Bau ein, so beispielsweise die Bauweise einiger Wände (siehe weiter unten, Seite 228) oder die traditionelle Bauweise der Moschee in Cambridge im Allgemeinen (siehe weiter unten, Seite 228f.).

Die Erkennbarkeit der Moschee ist für Muslime wichtig, damit sie sie aufsuchen und das gemeinsame Gebet rechtzeitig wahrnehmen können (Omer Dawelbeit: 272-274). Aber auch für Nichtmuslime sei es wichtig, zu sehen, wo eine Moschee steht.

I think it is also good as well for, especially in this climate where people are a bit, you know, sort of Islamophobia and stuff like that, to see a mosque and to be able to recognise the mosque and you can inquire about it and go inside and try to visit and understand the people that do it (Omer Dawelbeit: 277-280).

Eine erkennbare Moschee fördere somit das Verständnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, da sich dadurch eine Kommunikation ergebe. Ob eine Moschee aufgrund ihrer Sichtbarkeit und Erkennbarkeit mehr Besuchende anzieht, sagt Omer Dawelbeit allerdings nicht.

Auch die Moschee in Volketswil soll von außen als Moschee erkennbar sein. Sie besitzt zwar weder Minarett noch Kuppel, aber laut Daniel-Ibrahim Kientzler

trägt sie islamische Züge. Die Glasfront am Moschee-Eingang erstreckt sich über drei Stockwerke und ist mit einem Kunsteisen mit geometrischen Mustern verziert. Daniel-Ibrahim Kientzler meint: Auch »[o]hne Minarett sieht man von der Autobahn aus, dass das [Gebäude] etwas mit Islam zu tun hat« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 242f.), sie sei »[a]bsolut [als Moschee] erkennbar, kein anderes Gebäude hat ein solches Design« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 245). Auch in Grenchen, der zweiten Schweizer Moschee, sei die Moschee als solche erkennbar, so Basri Veseli. Die Kuppeln würden für die Moschee und damit als Symbol für eine Moschee stehen (Basri Veseli: 184f.).

Die Interviewten begrüßen die Erkennbarkeit der Moschee, wobei diese Erkennbarkeit unterschiedlich erreicht wird. Die Beispiele zeigen, dass die Religionsgemeinschaften häufig Elemente wie Kuppel und Minarett zu Hilfe nehmen. Aber auch ohne Kuppel und Minarett kann eine Moschee laut Daniel-Ibrahim Kientzler als solche erkennbar sein. Schlussendlich geht es Omer Dawelbeit (280f.) zufolge um folgenden Punkt: »So I think it is good in a way to be able to say: 'This is a mosque'«.

5.3 Architektonische Gestaltung

Die Religionsgemeinschaften bauen Moscheen in einer Form, die ihnen bekannt ist, und so entstehen häufig Imitationen. Eine solche Moschee mit Kuppel und Minarett wird teilweise als etwas Fremdes in der westeuropäischen Architekturlandschaft gesehen. Durch das Importieren von unterschiedlichen Stilrichtungen können Konflikte entstehen.

[O]ne of the criticisms of traditional Islamic form of mosques is that they refer to some other places so they're not located in the European context, they're located in a Muslim history which is from somewhere else, but that might not be such a bad thing. That might actually be something which is acceptable, actually. Because these are buildings which are used by people [...] who are bringing traditions from different places and that's part of life. So in a sense the buildings also [...] could [...] reflect otherness as well (Shahid Saleem: 54-60).

Der Architekt Shahid Saleem möchte das »Fremde« betonen, jedoch nicht bloße Kopien von bereits gebauten Moscheen entwerfen. Denn hinter einer Moschee verbergen sich viele Bedeutungen und diese möchte er im Bau reflektieren:

They can be quite meaningful, quite complex in their meanings. So I'd like that complexity to come out in mosque design rather than the/rather than just kind of replications. So a lot of mosques are replications of mosques that you see elsewhere. [...] I think that is a lost opportunity (Shahid Saleem: 90-94).

Die Planungsbeteiligten der Moschee-Neubauprojekte, die Thema der vorliegenden Studie sind, versuchen oftmals, keine bloße Kopie zu erstellen. Neben traditionellen Architekturstilen bzw. der sogenannten »islamischen Architektur« und der Aufnahme von bestimmten symbolischen Elementen gehen die Religionsgemeinschaften bei der Konzeption meist auch auf die Umgebung ein. Dabei entstehen verschiedene Formen von Anpassungen und »Mischformen«. Dies geschieht in einem allgemeinen Rahmen einerseits als Anpassung an britische bzw. schweizerische oder auch europäische Gestaltungsformen und andererseits explizit in Wechselwirkung zur Quartiersumgebung. In der Schweiz argumentieren die Interviewten der beiden Moschee-Bauprojekte, dass sie eine Mischung aus traditionellen islamischen Formen und einer europäischen Form suchen. Der folgende Interviewausschnitt zeigt, wie sich Basri Veseli die architektonische Mischform vorstellt:

Basri Veseli: Wir haben zum Beispiel in etwa 70 Prozent europäisch und etwa 30 Prozent oder 20 Prozent islamisch oder, wie soll ich das nennen, asiatisch [...]

Lucia Stöckli: Das heißt, sie haben versucht, eine Mischung zu machen?

Basri Veseli: Ja, wir haben das nicht nur versucht, wir haben das auch gemacht. (Okay) Und wir hatten auch Erfolg damit (Basri Veseli: 151-162).

Basri Veseli hebt somit hervor, dass die Moschee eine erfolgreiche Mischung aus islamischer und europäischer Architektur darstelle. Der kulturelle Hintergrund verschwinde nicht, sondern finde Eingang in eine neue Form. Diese neue architektonische Form beinhalte beides, den islamisch-geschichtlichen Hintergrund wie auch die gegenwärtige Situation in Europa bzw. in der Schweiz.

Auch die Stiftung in Volketswil versucht, eine Mischung zwischen europäischem und orientalischem Aussehen herzustellen. »In der Schweiz haben wir kein Zentrum, das europäisch aussieht. Es ist wie eine Mischung aus orientalischem und europäischem« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 348-350). Und das will die Stiftung in Volketswil leisten. Sie möchte ein Zentrum etablieren, das europäische und islamische Elemente in sich vereint. Es war auch geplant, verschiedene Stile der jeweiligen Länder der islamischen Welt aufzunehmen, sodass sich jede islamische Stilrichtung im Bau wiederfindet (Daniel-Ibrahim Kientzler: 356-360). So entsteht eine Moschee, die viele verschiedene Stile umfasst und die Vielfalt des Islam repräsentiert.

Die beiden Moschee-Projekte in der Schweiz sollen somit eine »Mischform« verkörpern, welche die Herkunft des islamischen Glaubens und dessen Geschichte wie auch den neuen Kontext beinhalte. Es ergebe sich eine Synthese zwischen den beiden, nicht vollkommen benennbaren Elementen. Anstatt islamische Stile

zu kopieren und zu imitieren, würden auch die englischen Religionsgemeinschaften die Gestaltung ihrer Moscheen an die landestypischen Bauformen anpassen: »[W]e could probably do a better job of trying to build mosques which complement the surroundings, the architecture that exists in this country« (Faisal Iqbal: 463-463). Die Abu-Bakr-Moschee in Reading stelle nicht nur eine Anpassung an die Umgebung dar, sondern die Gemeinschaft versucht darüber hinaus, einen modernen und zugleich britischen Stil zu fördern: »And its architecture, the way that they've used angles in the building is very modern and it's very British in its architectural design« (Faisal Iqbal: 469f.). Doch die Moschee beinhalte trotzdem die typischen Elemente wie Kuppel und Minarett: »[The mosque] is more like a British building, but it's only that we've put a dome and minaret on top of it« (Faisal Iqbal: 472f.). Damit ist die Moschee trotzdem von weitem als Moschee erkennbar. Die Moschee-Architektur nimmt neue Formen an und passt sich an ihr Umfeld an. Eine solche Anpassung kann nicht nur für Europa konstatiert werden, sondern fand schon früher statt und ist weltweit zu beobachten.

I like the model that in China have been implemented. In China the mosques, now we all know what the Chinese houses generally look like, but the mosques look like that as well. So they have integrated the mosque with their culture (Imran Tufail: 188-191).

Hier betont Imran Tufail, dass eine Moschee in China eine »Mischform« aus der traditionellen islamischen Architektur und den regionalen Besonderheiten sei. Auch Faisal Iqbal kommt auf eine chinesische Moschee zu sprechen. In Guangzhou stehe eine der ältesten Moscheen der Welt, »but most Muslims, if they were shown a picture of it, wouldn't recognise that it's a mosque« (Faisal Iqbal: 456f.). Die Moschee habe sich der Umgebung derart angepasst, sodass sie wie ein Tempel dieser Region aussehe. (Faisal Iqbal: 458-460). Obwohl die Moschee in Guangzhou²¹² ein Minarett habe, dessen Stil die Muslime nach China brachten (Xiaowei 2007, 212), zeige dieses Beispiel ein weiteres Mal, dass Moscheen nicht überall gleich aussähen. Diese Argumentation stützt wiederum die Ausführungen über die laufenden Zusammenführungen und Anpassungen zwischen den verschiedenen architektonischen Kulturen in Kapitel III. 1.2.

In Europa gab es auch schon in früheren Zeiten Anpassungen, so kam es beispielsweise beim Bau der Regent's Park Moschee (vgl. Kap. VI. 1.1) zu Verzögerungen aufgrund der Gestaltung. Die ursprüngliche Gestaltung wurde wegen ihres Umfangs abgelehnt. Shaded Saleem vermutet jedoch, dass mehr dahinter gesteckt habe: »I think there was also a subtext that it was the wrong style of building for that location« (Shaded Saleem: 124f.). Geplant war eine sehr traditionelle

212 Weiterführendes zur Moschee in Guangzhou siehe beispielsweise Luo Xiaowei (2007, 211f.).

ägyptische Moschee, doch »it was redesigned as a much more common modern building« (Shahed Saleem: 126f.). Damit kam es bereits Ende der 1950-er bzw. zu Beginn der 1960-er Jahre zu Anpassungen an die britische Umgebung. Auch in Birmingham gab es in den 1970-er Jahren eine von den lokalen Behörden geforderte Anpassung. So entstand beim Bau der Central Mosque anstatt einer weißen eine Fassade aus Stein (Gale 2004, 21).

Die Projektgruppe in Cambridge verfolgt ebenfalls das Ziel, eine Anpassung oder Synthese aus verschiedenen Stilen zu schaffen.

We really wanted more an English look and as an Islamic feature [...] the dome, just smaller and more in line with the level of the houses that are [...] already there (Sarah El Gazzar: 587-589).

Das Projekt passe somit in die Umgebung und stelle nicht etwas ›Fremdes‹ dar. So verfolgt die Projektgruppe in Cambridge nicht nur eine ›Mischform‹, sondern auch eine Einbettung in die lokale Umgebung, woraus eine Mischung aus britischer und islamischer Tradition resultiert. Die Mischung aus verschiedenen Traditionen findet sich auch in der Gestaltung der Außenwand der Moschee. Dieser traditionellen britischen Wand aus Steinen wird ein weiteres Gestaltungselement hinzugefügt: Die Steine werden so gemauert, dass geometrische Muster entstehen (Sarah El Gazzar: 162-166).

And the perforated brick design is actually like in a *losange*, like in an embedded diamond kind of thing, and it stands out and goes all the way across the mosque in and out across the mosque, so it is actually very, very beautiful (Sarah El Gazzar: 170-172).

Die Mauer reflektiert die englische Architektur sowie die Umgebungsgestaltung. Gleichzeitig werden islamische Gestaltungselemente in die Mauer integriert:

So the brick feature is very English [...]. And the design of the brick, there is a little bit of English and [...] you know eastern design, [...] kind of intermingling of the two. But the overall look really is quite English (Sarah El Gazzar: 551-554).

Die Gruppe um das Moschee-Neubauprojekt in Cambridge versucht, eine Mischung zu erzielen sowie eine Anpassung an die Umgebung und an die englische Architektur zu leisten. Auch der Architekt Shahed Saleem äußert sich zum Moschee-Bauprojekt in Cambridge:

[I]t's a very traditional building actually, in its form and in its arrangement it's very much a building which refers to an Islamic architecture history. So it has a sort of

poetical entrance and then it has a garden, and then it has another poetical entrance and the prayer hall. The whole arrangement of the building is quite orthodox actually. And then there is a small dome, and it's kind of hypostyle arrangement so [...] they have been kind of expressive with the columns [...]. That's maybe a slight interpretation of that, but [...] in its essences it's a very traditional mosque (Shahed Saleem: 214-222).

Der spezifische Zugang zur Architektur in Cambridge ist demnach der modernen Bauweise und der dennoch traditionellen und orthodoxen Gestaltung geschuldet. Die Personen, die sich für das Moschee-Bauprojekt engagieren, haben einen unterschiedlichen Hintergrund und beeinflussen die Gestaltung auf verschiedene Weise, »they're quite embedded within a lots of traditional narratives« (Shahed Saleem: 235). Wie sie dabei mit der »islamischen Architektur« im Gegensatz zu anderen Bauprojekten umgehen, sei sehr spezifisch:

[They are] dealing with tradition in a much more academic way, rather than simply replicating or referencing. It's not skin-deep, but it's trying to have a much more engaged relationship to Islamic history, but it's still very much very traditional. [...] It's not trying to be avant-garde or particularly contemporary (Shahed Saleem: 239-243).

Die Herangehensweise ist im Projekt in Cambridge folglich nicht die Gleiche wie bei anderen Moschee-Projekten. Die Tatsache, dass das Komitee auch aus Akademikern besteht, hat den Stil der Moschee beeinflusst. Jedoch ist die Moschee laut Shahed Saleem trotzdem nicht avantgardistisch oder modern, sondern stark in der islamischen Tradition verwurzelt, wodurch ebendiese Mischung entsteht.

Ein Spannungsverhältnis zwischen modernem und traditionellem Bau ist in Cambridge nicht erkennbar. Wie Shahed Saleem sagt, ist die Cambridge Mosque sehr traditionell geplant. Aber dennoch sind viele moderne Züge wahrzunehmen. Bei der Planung wurde eine Verbindung zwischen den verschiedenen Traditionen geschaffen. Inwiefern diese Kombination gelungen ist, ist subjektiv zu bewerten. Neben der sehr traditionellen Stilrichtung sind klare moderne Elemente erkennbar.

Faisal Iqbal wiederum erklärt, dass die Moschee in Reading der Bibliothek sehr ähnlich sei, die einige Häuser weiter entfernt steht. Die Moschee passt sich mithin auch in die Umgebung ein. Für Faisal Iqbal – im Gegensatz zu den Trustees der Moschee-Gemeinschaft – sind die Elemente der Kuppel und des Minarets nicht zentral. Eine Anpassung an die Umgebung sei wichtiger: »[W]e need it inside the building to look what a mosque needs to look like, but externally it can look like whatever it does to complement the community and to look attractive in

the particular area« (Faisal Iqbal: 485-487). Damit stellt Faisal Iqbal die Anpassung an die Umgebung über die Erkennbarkeit durch Kuppel und Minarett.

Die Religionsgemeinschaften verbinden die verschiedenen Elemente (islamische Architektur, kultureller Hintergrund der Religionsgemeinschaft, Baustil der Residenzgesellschaft, Bauordnung und -stil des Quartiers etc.), womit etwas Neues entsteht. Einen Beitrag zur Schaffung eines neuen Architekturstils versucht auch der Architekt Shahed Saleem zu leisten:

So, we're interested in trying to develop a contemporary language of mosque architecture, so one that isn't completely reached into traditional forms, but which [...] is able to have a different approach to tradition. So we don't completely remove the idea we just try to be more experimental maybe with traditional ideas and architectural languages (Shahed Saleem: 11-16).

Shahed Saleem strebt danach, eine neue moderne Architektursprache für die Moscheen in England zu finden. So hat er beispielsweise geometrische Muster der Moschee in Woking (vgl. Kap. VI. 1.1 sowie Abb. 12), die den Beginn der islamischen Architektur in Großbritannien symbolisiert, für ein umgebautes Gebäude übernommen. Er geht damit auf die britische Geschichte des Islam ein und versucht, eine neue britische Form von Moschee-Architektur zu schaffen (Shahed Saleem: 19-21).

Die Religionsgemeinschaften von einer solchen neuen Architekturform zu begeistern, ist laut Shahed Saleem jedoch schwer. Es herrsche, so der Architekt, ein Wettstreit zwischen dem Moschee-Komitee, das einen traditionellen Bau bevorzugt, und den Architekten und Gestaltern, die sich ein modernes Gebäude wünschen (Shahed Saleem: 105f.): »[A]rchitecture is a sort of negotiation between the clients and the designers anyway. So that's part of the process.« Hier ist also ein Spannungsverhältnis zu beobachten.

Zudem besteht laut Faisal Iqbal ein angespanntes Verhältnis zwischen den Generationen. Die ältere Generation kennt nur eine Moschee mit Minarett und Kuppel, denn »all their lives they have seen mosques with dome and minarets« (Faisal Iqbal: 522f.). Aus diesem Grund möchte diese Generation auch weiterhin eine Moschee, die diese islamischen Elemente beinhaltet: »Even if it is small, they want one, just for significance, for their own psychological wellbeing« (Faisal Iqbal: 524f.). In der Schweiz dagegen ist eine Generationenproblematik bei der Gestaltung von Moscheen (noch) nicht gegeben.

5.4 Lage des Neubaus

Die optimale Lage des Neubaus wird unterschiedlich definiert. Der Wunsch, im Zentrum eines Ortes zu bauen, wird nicht explizit erwähnt. Andere Aspekte, die eine günstige Lage ausmachen, waren wichtiger.

In London stehen relativ wenige Moschee-Neubauten, weil der Platz für solche Gebäude begrenzt ist. Laut Shahed Saleem ist es einfacher, im Norden Englands zu bauen, da dort altes Industrieland brachliegt und die Preise für Bauland niedriger sind (Shahed Saleem: 164f.): »You get sometimes in the north very high percentage of purpose build mosques whereas in London is much lower percentage.« (Shahed Saleem: 172-174).

Es sind daher verschiedene Aspekte zu beachten, die die Lage des Moschee-Baus beeinflussen. Erstens steht nur begrenzt Bauland zur Verfügung, wobei das verfügbare Bauland sich häufig auf dem Land oder in der Gewerbezone befindet. In der Stadt ist selten ein freier Bauplatz zu finden, der für einen Moschee-Neubau geeignet wäre.

Zweitens sind die Finanzen zu nennen. Die Religionsgemeinschaften finanzieren sich vorwiegend aus Spenden (vgl. Kap. VI. 2). Deshalb sind oft finanzielle Einschränkungen vorhanden.

Der Bauplatz der Moschee in Grenchen liegt an der gleichen Straße, in der sich die alte Moschee in einem Kellerraum befindet. Für Basri Veseli ist diese Lage optimal:

Das Landstück [der Bauplatz] hat gepasst. Es ist im Gewerbegebiet [...]. Ottos Warenposten ist daneben, am Abend hat dieser geschlossen. So stören wir niemanden (Basri Veseli: 230f.).

Neben dem Bauplatz und dessen Finanzierung kommt demnach auch der ›Störfaktor‹ hinzu. Die AIG freut sich, dass sie einen Bauplatz gefunden hat, der sich im Gewerbegebiet befindet und dass sie dort keine Nachbarn stören wird.

Die Lage des Grundstückes, das die bauwillige Gemeinschaft in Reading gekauft hatte, hat die Planung und vor allem die Größe des Projektes stark beeinflusst:

I don't think at the time, when the group of four or five people got together, they were envisioning such a big project. The plan was maybe to cater for five hundred people or so, but opportunity came about where there was a piece of land which was on a high profile road within this town, with accessibility with public transport, which could cater for two thousand people, maybe two and a half thousand people. It was an opportunity not to be missed, so they purchased the land and decided

to go with the project. To build a purpose built mosque that could cater for a lot of the Muslims in Reading (Faisal Iqbal: 66-73).

Die optimale Lage begründet Faisal Iqbal erstens mit der Lage an einer *high profile road*, der Oxford Road, zweitens mit der Lage in der Stadt, drittens mit der Anbindung an den öffentlichen Verkehr und viertens mit dem vorhandenen Platz, der die Möglichkeit bot, eine große Moschee zu bauen. Wie die Karte (vgl. Abb. 4) zeigt, befindet sich die Moschee nicht im Stadtzentrum, aber in Zentrumsnähe. Die belebte Straße wie auch die nahegelegenen Wohnviertel bieten eine gute Umgebung. Die drei Aspekte, die weiter oben erwähnt wurden – das begrenzte Bauland, die Finanzierung sowie der Störfaktor – nennt Faisal Iqbal nicht als Beweggrund für den Kauf des Grundstückes. In Reading ergab sich die Möglichkeit des Landkaufes vom *Council*, wodurch eher das Grundstück die Planung beeinflusste, als dass sich die Planung auf die Suche nach einem geeigneten Grundstück auswirkte.

Auch wenn die Lage der Moschee in Reading für Faisal Iqbal ideal ist, hat er eine andere Vision für die Zukunft. Er wünscht sich mehr Moscheen, die jedoch bedeutend kleiner sein sollen. Damit könnten Finanzierungs- sowie Parkplatzprobleme vermieden werden. Die kleinen Moscheen würden in den Wohnvierteln stehen, und die meisten Besuchenden würden in deren Umgebung leben. Das Ziel sei, dass nicht mehr eine sehr große Moschee für ein großes Einzugsgebiet zuständig sei, sondern viele kleine Moscheen für ihr Umfeld (Faisal Iqbal: 430-446). Aus diesem Grunde sei die Lage im Stadtzentrum nicht erstrebenswert, wichtiger sei eine Lage in einem Wohnviertel.

Zafar Khalid von der Harrow Central Mosque betont ebenfalls die Lage an der Hauptstraße, darüber hinaus befindet sich die Moschee gegenüber dem *Council*. Sie liegt in sehr zentraler Lage in Harrow, was jedoch auch Probleme mit sich brachte:

[T]o have a big building in the main street; this is a high street in the centre of the Harrow. With the council on the opposite and we have a Primark. So, normally you see the mosques they are outsides, in the corner or anything like that, okay. But here, [...] building this building here in the main center, many opposition, not the politicians, but many other factors (Zafar Khalid: 57-62).

Zafar Khalid betont auch, dass eine Moschee normalerweise nicht in einer solch zentralen Lage, die unter anderem die Proteste hervorgerufen hat (vgl. Kap. VI. 2.1), angesiedelt ist. Die Moschee entstand auf diesem Grund, da bereits die umgenutzten Häuser sich dort befanden und ein weiteres angrenzendes Grundstück gekauft werden konnte (Gailani 2000, 125). Der Interviewte ist jedoch stolz auf die zentrale Lage.

Eine zentrale Lage sehen die meisten Interviewten nicht als wesentlich an. Für sie spielen andere Aspekte eine wichtigere Rolle. Als eine günstige Lage haben die Interviewten in England einen Bau in einem Wohnviertel beschrieben. Zudem wurde positiv erwähnt, dass er sich an einer verkehrsgünstigen Stelle befindet, wie beispielsweise die Harrow Central Mosque oder auch die Abu-Bakr-Moschee in Reading. In Grenchen war wiederum eine ruhige Lage im Gewerbegebiet zentral. Eine Verbindung zwischen einem Bau im Zentrum und einer damit einhergehenden größeren Akzeptanz wurde nicht gezogen, praktikable und alltägliche Überlegungen stehen dagegen im Zentrum der Idealvorstellungen.

5.5 Sichtbarkeit als Ausdruck der Akzeptanz

Laut Lenzin (2009, 51) wünschen sich die Muslime in der Schweiz vermehrt schöne und »repräsentative« Moscheen. Mit solchen Neubauten möchten sie die »Hinterhöfe« verlassen und sich wie christliche oder jüdische Religionsgemeinschaften treffen. Lenzin verbindet damit den »Wunsch nach Sichtbarkeit und Anerkennung«, denn sie »sind Teil der Schweiz geworden und möchten als solcher anerkannt und respektiert werden« (Lenzin 2009, 51).

Die interviewten Schweizer Muslime betonen oft, dass eine sichtbare Moschee auch ein Zeichen der Akzeptanz sei. Sie wollen als Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden. So merkt beispielsweise Daniel-Ibrahim Kientzler (348) an, dass sie »mit Würde die zweite Religion von dieser Welt« in einem Zentrum repräsentieren möchten und es auch darum geht »zu zeigen, dass wir auch ein Teil der Gesellschaft sind« (Daniel-Ibrahim Kientzler: 695f.).

Dabei soll sich der Islam nicht verstecken:

Der Islam muss sich nicht immer verstecken. Man muss nicht immer auf sich einschlagen lassen. Wir zeigen, wir sind auch hier, wir sind auch ein Teil der Gesellschaft. Nehmt uns endlich wahr. Wir wollen uns genauso würdig treffen wie alle anderen (Daniel-Ibrahim Kientzler: 515-518).

Die Religionsgemeinschaft möchte nicht der Sündenbock sein, sondern ein respektierter Teil der Gesellschaft. Sie kämpfen dafür, dass der Rest der Gesellschaft sie wahrnimmt. Neben diesen Punkten hebt Daniel-Ibrahim Kientzler auch hervor, dass es ihm um ein würdevolles Gebäude geht. Somit verbindet er die Akzeptanz des Islam in der Gesellschaft mit einem sichtbaren Bau, der den Islam repräsentiert.

Daniel-Ibrahim Kientzler vergleicht die Bedürfnisse seiner Gemeinschaft mit denen anderer religiöser Gemeinschaften. Er begründet den Wunsch nach einer Moschee damit, dass die Christen ebenfalls ihre Räumlichkeiten haben.

Auf der anderen Seite haben die Christen [...] jede Gemeinde hat eine Kirche. Katholisch, reformiert, die Methodisten haben eine Kirche, FEG hat [...] ihre Räumlichkeiten und so weiter. Und wieso sollen die Muslime das nicht auch haben (Daniel-Ibrahim Kientzler: 49-52).

Muslime verstehen sich als Teil der Gesellschaft und wollen als solcher wahrgenommen und akzeptiert werden. Basri Veseli unterstreicht, dass seine Gemeinschaft den Keller verlassen möchte. Und es sei logisch, dass es im Keller »schlimmer« aussehe, denn »im Keller sieht niemand, was ich mache« (Basri Veseli: 211f.). Deshalb erhofft er sich sehr viel von einem Neubau. Dieser wäre sichtbar und die Menschen könnten die muslimische Gemeinschaft besuchen, denn ihre »Moschee ist offen für alle« (Basri Veseli: 592f.). Wenn sie zurzeit einen Tag der offenen Moschee durchführen, dann kämen sehr wenige Leute. Laut Basri Veseli ist ein Grund die Unterbringung in einem versteckt gelegenen Keller, und so hätten einige Leute Angst davor, die Moschee zu besuchen (Basri Veseli: 214-216). Auch diesem Vorurteil möchte er gern mit dem Neubau entgegenwirken. Basri Veseli und Daniel-Ibrahim Kientzler möchten die kleinen Gemeinschaftsräumlichkeiten verlassen und an die Öffentlichkeit treten. Sie möchten sichtbar sein und auch als Teil der Gesellschaft anerkannt werden.

Die englischen Interviewten haben den Zusammenhang zwischen der Akzeptanz und der Sichtbarkeit weniger betont, dennoch spricht auch Mohammed Abrar darüber, wie das oben bereits verwendete Zitat aufzeigt, dass sich der Islam nicht zu verstecken brauche:

Why should the mosque be hidden? It is a public place, not a private room, it is an open place. And a hospital looks also like a hospital and not like a school, you do not have this. So why should a mosque not look like a mosque (Mohammed Abrar: 66-68).

Auch dieses Zitat kann analog zu den Zitaten aus der Schweiz interpretiert werden: Die englischen Muslime möchten als Teil der Gesellschaft anerkannt sein und der Moschee-Bau präsentiert diesen Wunsch sichtbar in der Öffentlichkeit.

Die Religionsgemeinschaft in Cambridge versteht sich als Teil der multikulturellen Gesellschaft von Cambridge und hat nicht das Bedürfnis, mit einem sichtbaren Bau ihre Akzeptanz in der Gesellschaft zu unterstreichen. Die Religionsgemeinschaft möchte mit dem Moschee-Projekt der lokalen Gemeinschaft, Muslimen und Nichtmuslimen, etwas bieten und zum gemeinsamen Kommunalleben beitragen:

[T]his area of road is very mixed like there's people from all kinds of different communities, and Cambridge in general is very multicultural. And we wanted to

be able to offer parts of the mosque to the community, to the larger community (Sarah El Gazzar: 58-61).

Die Moschee in Cambridge soll folglich ein Gemeinschaftszentrum bzw. eine Moschee für alle sein:

[T]his is going to be a mosque for everybody, and everybody includes all of the Muslims and all of the Non-Muslims [...]. There's space for them; they can come, they can rent, they can enjoy, they can walk, they can bike, they can use the parking spaces [...]. In a way it's kind of the Muslim [...] community in Cambridge giving back (Sarah El Gazzar: 428-433).

Die Religionsgemeinschaft in Cambridge sieht sich als Teil der Gesellschaft und will einen Beitrag dazu leisten. Mian Saleem argumentiert in Bezug auf die Green Road Mosque ganz ähnlich: »And I am sure that this centre [the Green Road Mosque] will be quite a big one in Reading once it is built and I am sure it will do some good for this town« (Mian Saleem: 175f.). In Harrow haben sich nichtmuslimische Nachbarn für die Moschee eingesetzt, was wiederum auch als Zeichen gesehen werden kann, dass die Religionsgemeinschaft als Teil der Gesellschaft wahrgenommen wird:

When the demonstration happened, we were afraid that our neighbours might join the opposition sort of thing, but they're actually standing in the front of the mosque supporting us. And those people were surprised to see our good relation with the neighbours (Zafar Khalid: 93-96).

In der nichtmuslimischen Gesellschaft sind mindestens zwei Pole erkennbar: diejenigen, die die Moschee als Teil der Gesellschaft sehen, und diejenigen, die dagegen protestieren.

Ob die muslimischen Gemeinschaften als Teil der Gesellschaft akzeptiert werden, schätzen die Interviewten unterschiedlich ein. In der Schweiz sehen die Interviewten im Bau einer sichtbaren Moschee ein Zeichen für die Akzeptanz in der Gesellschaft. Auch der Imam der Moschee in Exeter betont, dass sie sich nicht verstecken möchten. Im Allgemeinen erwähnen die englischen Gesprächspartner und -partnerinnen diesen Zusammenhang jedoch weniger.

5.6 Zwischenfazit

Die Sichtbarkeit hat somit verschiedene Bedeutungen. Eine Moschee muss nicht sichtbar und erkennbar sein. Ein Gebet kann fast überall verrichtet werden, dafür wird keine sichtbare Moschee gebraucht. Dennoch bringt eine sichtbare Moschee einige Vorteile und auch Bedeutungen mit sich.

Die Interviewten bestätigen die Annahme von Jasarevic (vgl. Kap. III. 4.2), dem Architekten der Moschee von Penzberg, dass Muslime und Nichtmuslime unter einer Moschee ein Gebäude mit Kuppel und Minarett verstehen. Aus diesem Grund ist häufig auch der Wunsch nach einer Moschee, die diese Attribute aufweist, vorhanden. Inwiefern die Wünsche und Vorstellungen die Architektur der betreffenden Moscheen beeinflussen, ist sehr unterschiedlich zu bewerten. Vielerorts wird versucht, sich in die Umgebung einzupassen. Die Interviewten bevorzugen die Mischform der Architektur. In England sind zudem Anpassungen an das Quartierumfeld zu finden, wie die Mauergestaltung in Cambridge oder die Ähnlichkeit der Moschee zur Bibliothek in Reading.

Dem vorliegenden Kapitel lag folgende These zugrunde: »Eine bauwillige Religionsgemeinschaft befindet sich in einem doppelten Spannungsverhältnis. Einerseits steht sie vor der Wahl zwischen einer sogenannten traditionellen und einer modernen Bauform. Andererseits will die Gemeinschaft allgemein akzeptiert werden. Sie will als Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden, was sich wiederum in der Architektur des Gebäudes widerspiegelt.« Die Beispiele haben aufgezeigt, dass neue Formen und Verbindungen zwischen traditioneller und moderner Gestaltung geschaffen werden, was gegen ein Spannungsverhältnis spricht. Die Moscheen deuten mit ihrer Anpassung an die Umgebung und ihren architektonischen Mischungen einen Prozess an. Eine Verschiebung von einem eher traditionellen Stil zu einem moderneren konnte nicht beobachtet werden. Es gibt Tendenzen, die auf einen solchen Wandel hinweisen und vor allem Mischformen beinhalten. Aber auch der Bau von eher traditionellen Moscheen ist erkennbar.

Ein Spannungsverhältnis beschreibt jedoch Shahed Saleem zwischen Architekten und Moschee-Komitees. Die Architekten hätten demnach eher den Wunsch nach einem modernen Bau, dagegen wünschen sich die Moschee-Komitees eher ein traditionelles Gebäude. Hier ist das Spannungsverhältnis nicht (nur) zwischen moderner und traditioneller Bauweise zu finden, sondern zwischen verschiedenen Interessengruppierungen. So ist vom Endergebnis, also einem Moschee-Neubau, oftmals nicht darauf zu schließen, ob der moderne Baustil auf Wunsch des Architekten, der Religionsgemeinschaft oder des Moschee-Komitees entstand. In England ist zudem eine Spannung im Verhältnis zwischen den Generationen zu beobachten. Dabei existieren unterschiedliche Wunschvorstellungen, nicht nur wie eine Moschee geführt werden soll (vgl. Kap. VI. 3.1), sondern auch wie eine

Moschee auszusehen hat. Die jüngere Generation ist nicht mehr so sehr darauf bedacht, dass eine Moschee Kuppel und Minarett im traditionellen Sinn besitzen muss.

Des Weiteren besteht der Wunsch, dass die Moschee sichtbar ist, weil die muslimische Bevölkerung sich nicht »verstecken« will. Muslime wollen als Teil der Gesellschaft akzeptiert sein. Dieses Bedürfnis ist in der Schweiz vermehrt erkennbar. Die Muslime in Großbritannien verstehen sich als Teil der Gesellschaft, als Teil des multikulturellen Großbritanniens, jedenfalls auf lokaler Ebene. Deshalb ist die Sichtbarkeit für sie nicht unbedingt mit dem Anliegen verbunden, ein Teil der Gesellschaft zu sein oder zu werden und als ein solcher akzeptiert zu werden.

VII. Fazit

Die Ausgangslage der vorliegenden Studie war folgende Forschungsfrage: »Welche Bedeutung haben Moschee-Neubauten für Muslime im Prozess der Institutionalisierung ihrer Gemeinschaften in England und der Schweiz?«

Im Zentrum stand unter anderem ein Ländervergleich der Institutionalisierung der muslimischen Gemeinschaften und ihrer Moscheen in England und der Schweiz. Dabei sind viele Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erkennen. Die Geschichte des Islam ist in England bedeutend länger als diejenige in der Schweiz. England hat dementsprechend bereits mehr Erfahrungen mit der islamischen Tradition gemacht, in der Schweiz ist der Islam dagegen noch ein junges Phänomen. Dies ist auch ersichtlich an den im Kapitel VI. 1 vorgestellten Phasen, in denen sich die Muslime in den beiden Ländern zu je unterschiedlichen Zeiten befanden.

Die Institutionalisierung hat in England somit früher begonnen als in der Schweiz. Daneben unterscheidet sich die muslimische Bevölkerung in der Schweiz und in England auch in weiteren zentralen Punkten. Während die Muslime in England vorwiegend aus ehemaligen Kolonien, vor allem Pakistan und Bangladesch, stammen, sind die Muslime in der Schweiz vor allem vom europäischen Kontinent und in Folge von Arbeitsabkommen oder kriegerischen Auseinandersetzungen eingereist. So existieren große Unterschiede, die sich beispielsweise im Anteil der praktizierenden Muslime niederschlagen. Die Moschee hat folglich diesbezüglich in England einen höheren Stellenwert. Diese Fakten haben wiederum Einfluss auf den Besuch und somit auf den Bau einer Moschee.

Um die erste These über die Institutionalisierung zu diskutieren, wurde die Geschichte der Etablierung der muslimischen Gemeinschaften und ihrer Moscheen in den beiden Ländern in Phasen unterteilt. Dabei ist klar zu erkennen, dass weltpolitische sowie nationale Ereignisse, die wiederum durch den internationalen Kontext beeinflusst werden, große Auswirkung auf die Etablierung der Moscheen haben. Des Weiteren sind die Phasen der zuvor dargestellten Phasenmodelle teilweise gut erkennbar. Dennoch ist es wichtig, den Kontext miteinzubeziehen. Phasenübergänge, wie sie Shadid und van Koningsveld beschreiben, können getrennt

von der zeitlichen Achse beobachtet werden. Jedoch können weltpolitische oder nationale Ereignisse derart in die Entwicklung eingreifen, dass der Prozess die Richtung ändert bzw. Errungenschaften wieder verdrängt werden. Die Abfolge der Phasen ist dementsprechend revidierbar und veränderbar. Die Phasenmodelle helfen idealtypisch Schrittabfolgen genauer zu verstehen, so auch in der vorliegenden Studie. Beispielsweise war der Familiennachzug von großer Bedeutung für die Etablierung der Religionsgemeinschaften in den jeweiligen Ländern.

Die zweite These beinhaltet länderspezifische Unterschiede sowie die Aussage, dass sich muslimische Gemeinschaften entsprechend der gegebenen Rahmenbedingungen entwickeln. Dies trifft auf die untersuchten Religionsgemeinschaften in beiden Ländern zu. Sie haben mit der Zeit rechtliche Organisationen gemäß der landesüblichen Vorgehensweise gegründet und sich beim Bau der Moscheen an den Gegebenheiten der Länder orientiert. In Bezug auf die erste These ist zu erkennen, dass in den ersten Phasen der Etablierung die muslimischen Organisationen (ausgenommen das Ende der I. Phase in England) noch relativ unorganisiert waren und die länderspezifischen Rahmenbedingungen nicht berücksichtigten. Eine Anpassung oder eine Organisation gemäß den länderspezifischen Rahmenbedingungen geschah erst in den späteren Phasen. Dieser Anpassungsprozess ist auch den vorgestellten Phasenmodellen sowie den Phaseinteilungen der ersten These abzulesen. Mit der Zeit haben sich die muslimischen Religionsgemeinschaften mit den Gesetzen sowie veränderten ungeschriebenen Regelungen auseinandergesetzt und beteiligen sich am länderspezifischen System; sie sind Teil der Gesellschaft geworden und agieren vor allem in England innerhalb des Systems und nicht als Reaktion auf das System. Dieser Aspekt ist auch Teil des Phasenmodells von Baumann.

Die dritte These behandelt den Bedeutungswandel der Moschee und inwiefern der Moschee-Neubau eine Konsequenz dieses Wandels ist. Die vorliegende Studie zeigt, dass ein Bedeutungswandel stattfand bzw. stattfindet. Dieser Wandel betrifft beispielsweise die Moschee als multifunktionales Zentrum. Der Wandel ist an mehreren Aspekten ablesbar, an der Sprache der Freitagspredigt, an den Aufgaben des Imams oder der Hilfestellung für Neukonvertiten. In England spielt in diesem Zusammenhang die jüngere Generation eine große Rolle. Sie möchte die Moschee neu ausrichten und neu organisieren. In Bezug auf die vorangegangenen Thesen lässt sich auch hier eine Tendenz erkennen. Die Moschee war in den ersten Phasen der Etablierung als Provisorium gedacht. Dieses bestand vorwiegend aus einem Gebetsraum, und seine Funktion war die Bereitstellung dieses Raumes für das gemeinsame Gebet. In den folgenden Phasen, vor allem mit dem Zuzug der Familien, vervielfältigten sich die Dienstleistungen der Moschee. Es wurden auch Korankurse und Weiterbildungen explizit für Frauen eingeführt. Damit erfolgte bereits in diesem Punkt eine Funktionserweiterung. Mit dem Neubau einer Moschee entsteht die Möglichkeit, die Infrastrukturen auszubauen.

Dabei ist ein wechselseitiger Beeinflussungsprozess im Gange. Einerseits kann sich die Funktion einer Moschee erweitern, da mit einem Neubau neue Möglichkeiten geschaffen werden. Andererseits kann eine bereits erfolgte Erweiterung der Dienstleistungen eine Vergrößerung der Räumlichkeiten bzw. einen Neubau erfordern. Die Phasen nach Shadid und van Koningsveld sind eindeutig erkennbar. Jedoch ist kein linearer Prozess von der zweiten Phase (*stage of a mosque*) zur dritten Phase (*founding completely new ones*) zu konstatieren. Die beiden Phasen existieren nebeneinander, was sehr gut am Beispiel von Reading illustriert werden kann. Dies betrifft auch den Übergang von der zweiten Phase (*larger-scale conversion with minimalist change*) zur dritten (*hiding and displacement*) und vierten Phase (*embracing and celebration*) nach Peach und Gale. Peach und Gale haben bereits in ihrem Artikel »Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England« erklärt, dass die Phasen auch nebeneinander bestehen können. Der Übergang muss jedoch nicht immer vonstattengehen und ist nicht linear darzustellen. Es ist nicht immer davon auszugehen, dass eine Religionsgemeinschaft, die sich in einem umgebauten Gebäude einrichtet, in einem nächsten Schritt gezwungenermaßen eine neue Moschee bauen möchte.

Die vierte These beschäftigt sich mit der Rolle der Frauen innerhalb der Moschee, insbesondere damit, dass die Frauen durch einen Moschee-Neubau neue Räumlichkeiten und Entfaltungsmöglichkeiten erhalten. Die untersuchten Moscheen haben den Frauen in den Neubauten immer mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten geboten, als sie zuvor hatten, bzw. ihnen überhaupt einen Raum zur Verfügung gestellt. Es ist jedoch zu betonen, dass die Frauen sich auch außerhalb der Moscheen organisieren und treffen, sodass die Moschee nicht unbedingt der zentrale Treffpunkt der Frauen sein muss. Für die Integration von Neukonvertitinnen sowie für Neuankömmlinge ist die Moschee als sozialer Treffpunkt jedoch sehr hilfreich, vor allem in einem nichtmuslimischen Umfeld. Die vierte These steht wiederum in Zusammenhang mit den Phasen, die in Kapitel VI. 1 erläutert wurden. In den ersten Phasen waren die Frauen in der Minderheit und die Männer haben in einem Provisorium gebetet. Mit dem Familiennachzug kam es zu einem großen Umbruch, und Frauen werden mehr und mehr in die Moschee-Gemeinschaft eingebunden. Bei der Planung eines Neubaus kann die Religionsgemeinschaft den Wunsch nach einem Frauengebetsraum berücksichtigen. Die vierte These steht auch in Verbindung mit der dritten These. So hat sich die Moschee durch den Neubau auch für die Frauen zu einem sozialen Treffpunkt entwickelt, und damit kam es hier ebenfalls zu einem Bedeutungswandel.

Die fünfte These beinhaltet die sichtbaren Gestaltungsformen der Moschee. Dabei steht die Frage im Zentrum, ob sich eine Entwicklung von einem traditionellen zu einem modernen Baustil erkennen lässt. Zudem ist zu fragen, ob die sichtbare Gestaltung einer Moschee auch für Muslime als Zeichen der Akzeptanz der Moschee in der Gesellschaft interpretiert werden kann. Die Interviews und

die informellen Gespräche haben gezeigt, dass die sichtbare Gestaltung einer Moschee einen wichtigen Aspekt darstellt. Die Interviewten haben jedoch immer betont, dass die Sichtbarkeit an zweiter Stelle stehe. Wichtiger ist, dass ein ›reiner Ort‹ für das Gebet vorhanden ist. Neue Gestaltungselemente bzw. sogenannte ›moderne Formen‹ werden von den Religionsgemeinschaften teilweise unterstützt. Es ist oftmals schwer zu differenzieren, wer die führende Kraft bei einer bestimmten Gestaltung war. So kann nicht von einer modernen Gestaltungsform automatisch auf eine ›offene‹, ›moderne‹ und ›integrierte‹ Religionsgemeinschaft geschlossen werden und dementsprechend auch nicht von einem traditionellen Bau auf eine ›geschlossene‹ Gemeinschaft. Bei der Sichtbarkeit sind zwischen England und der Schweiz große Unterschiede festzustellen. So sehen muslimische Religionsgemeinschaften vorwiegend in der Schweiz einen sichtbaren Bau als Zeichen der Akzeptanz. Zudem entstehen in der Schweiz Moschee-Neubauten, wie die Beispiele Wohlen und Egnach zeigen, die nicht als solche erkennbar sind. Hier sind somit unterschiedliche Prozesse abgelaufen, sodass sich der Bau der Moscheen in den beiden Ländern unterschiedlich entwickelte. Dies ist in Bezug auf die erste und vorwiegend auf die zweite These zu betrachten: Die Religionsgemeinschaften haben sich in der Schweiz bzw. in England entsprechend der länderspezifischen Gegebenheiten entfaltet.

Eine Generalisierung der aufgeführten Aspekte ist aufgrund der Daten schwierig. Jedoch lassen sich daraus folgende Schlussfolgerungen bzw. Tendenzen und Trends aufzeigen.

Kontextuelle Faktoren beeinflussen die Inkorporation der muslimischen Gemeinschaften

In England und der Schweiz wurden sechs bzw. vier Phasen der Etablierung der Muslime und ihrer Moscheen aufgestellt. Die Phasen illustrieren verschiedene Übergänge und kontextuelle Faktoren und sind für den Vergleich der beiden untersuchten Länder zentral. Die englischen Muslime haben früher als diejenigen in der Schweiz einige Rechte, beispielsweise bzgl. islamischer Schulen, erkämpft. In der jüngsten Zeit sind nationale sowie internationale Ereignisse, wie etwa *the Satanic Verse controversy* oder die Terroranschläge in New York und London, von zentraler Wichtigkeit und haben die Beziehung der muslimischen Bevölkerung zum britischen Staat und zur nichtmuslimischen Bevölkerung beeinflusst. Auch die Muslime in der Schweiz stehen im Zuge der Schwerpunktsetzung bei der Wahrnehmung des Islam und der Muslime unter dem Einfluss der Debatten über den Islam. Die Minarett-Initiative ist deshalb in einem größeren Kontext zu sehen und nur so zu verstehen. Der Vergleich der Phasen in beiden Ländern zeigt, dass sich die Muslime in England aufgrund ihres längeren Aufenthalts verstärkt inkorporiert haben. Dies ist auch auf die Kultur des Multikulturalismus

in Großbritannien zurückzuführen. Die Muslime in der Schweiz haben weniger Phasen durchschritten. Die Inkorporation der Muslime und die Etablierung von Moschee-Neubauten sind im Kontext der Terroranschläge in New York anders zu bewerten als vor 2001. Deshalb ist die Verteilung der einzelnen Phasen für beide Länder nicht gleichzusetzen. Eine Spannung zwischen idealtypischen Modellschritten und Kontextabhängigkeit ist klar erkennbar.

Familiennachzug und Verschiebung der Aufmerksamkeit beeinflussen die Institutionalisierung

Bei den Phasendarstellungen haben sich einzelne zentrale Elemente herauskristallisiert. So war der Familiennachzug, wie bereits mehrmals aufgeführt, in beiden Ländern ein wichtiges Ereignis, was beide Länder dementsprechend beeinflusste. Der Zuzug von Frauen und Kindern führte zu einer Neuausrichtung. Ein zweiter wichtiger Punkt war die Verschiebung der Aufmerksamkeit vom Herkunftsland auf das Residenzland. Dieser Aspekt, der sich aus Baumanns Modell erschließt, konnte ebenfalls in beiden Ländern nach einer bestimmten Zeit beobachtet werden.

Durch einen Moschee-Neubau nähern sich Religionsgemeinschaft und politische Gemeinschaft an

Die Religionsgemeinschaften organisieren sich inklusive des Moschee-Komitees gemäß den länderspezifischen Regelungen. Der Neubau weist einige spezifische Aspekte auf, die die Institutionalisierung der muslimischen Religionsgemeinschaften verstärken können. Zudem kommt die Religionsgemeinschaft im Zuge der Planung eines Neubaus vermehrt in Kontakt mit den Bestimmungen des Residenzlandes. Dies ist wiederum bei der Institutionalisierung hilfreich.

Die lokale Ebene ist für die Institutionalisierung zentral

Der Einfluss der internationalen und nationalen Ereignisse sowie lokale und nationale Begebenheiten werden an den unterschiedlichen Inkorporationsprozessen sichtbar. Die Inkorporation der muslimischen Religionsgemeinschaften und ihrer Moscheen erfolgt häufig lokal, sodass Aspekte wie die Anerkennung, auftauchende Konflikte oder Begegnungen mit den politischen Akteuren sich auf dieser Ebene abspielen. Der Unterschied zwischen national und lokal ist gut am Beispiel der Moschee in Cambridge zu beobachten. Auf lokaler Ebene ist die muslimische Religionsgemeinschaft gut in die Nachbarschaft integriert. Konflikte, wie der um den anonymen Flyer, werden lokal behandelt und diskutiert. Auf nationaler Ebene steht dagegen die *Prevent Strategy* der Regierung, die die Religionsgemeinschaft kritisch hinterfragt.

Erlangte Staatsangehörigkeit hat Auswirkungen auf Institutionalisierung

In England besitzen die meisten Muslime schon seit geraumer Zeit die britische Staatsangehörigkeit. In der Schweiz hat dagegen nur etwa ein Drittel die Schweizer Staatsangehörigkeit. Dies ist jedoch noch ein junges Phänomen, so waren es zuvor lediglich zehn bis 15 Prozent der Muslime Schweizer oder Schweizerin. Die Muslime in England beschreiben sich oft explizit als britische Muslime und verstehen sich als Teil der Gesellschaft. In der Schweiz besteht eine gewisse Unsicherheit in der Beziehung zwischen der muslimischen Bevölkerung und dem Schweizer Staat sowie zwischen der muslimischen und der nichtmuslimischen Bevölkerung. Dadurch, dass die Muslime in England Bürger und Bürgerinnen des Landes sind, sehen die Politiker und Politikerinnen sie oftmals als potentielle Wähler und Wählerinnen, und nicht, wie es teilweise in der Schweiz der Fall ist, als Wahlthema. Muslimische Gruppierungen haben dadurch, dass sie Teil der politischen Gesellschaft sind, auch mehr Einfluss.

Moschee-Neubauten werden zu multifunktionalen sozialen Zentren

Die Moschee hat sich im Laufe der Institutionalisierung gewandelt und sich zu einem multifunktionalen Zentrum entwickelt. Sie ist nicht mehr nur ein Gebetsort, wie es sich zu Beginn der Etablierung der Moscheen in den beiden Ländern verhielt, sondern erfüllt nun vielfältige Aufgaben. So entstand ein multifunktionaler sozialer Raum. Sie ist Treffpunkt für ältere und jüngere Muslime, für Frauen und Männer, für Immigrierende und Konvertiten. Für Neukonvertitinnen bzw. Neukonvertiten spielt die Moschee als Treffpunkt, Ausbildungsstätte und Gebetsort eine große Rolle. In der westlichen Welt, in der die Muslime in der Minderheit sind, ist die Moschee der Raum, in dem sich die Neukonvertitinnen und Neukonvertiten mit ihrem neuen Glauben auseinandersetzen und die Rituale kennenlernen können. Sie erfahren Halt und Geborgenheit, die ihnen teilweise in der Gesellschaft nicht zugesprochen werden. So beschreiben Omer Dawelbeit und Imran Tufail die Situation für Konvertiten in England. Außer als Treffpunkt fungiert die Moschee auch als Ausbildungsstätte für alle Altersstufen sowie als Örtlichkeit für Feierlichkeiten. Zudem finden Gespräche und Konferenzen statt, wozu muslimische sowie nichtmuslimische Persönlichkeiten aus dem In- und Ausland eingeladen werden.

Der Neubau beschleunigt den Wandel in ein multifunktionales Zentrum

Ein Moschee-Neubau kann den Wandel einer Moschee in ein multifunktionales Zentrum beschleunigen. Es ergeben sich dabei Möglichkeiten, die eine Religionsgemeinschaft bei einem umgebauten Gebäude in der Regel nicht hat. Aber auch Moscheen in ungenutzten Gebäuden können sich zu multifunktionalen Moscheen und zu einem Zentrum entwickeln. In der Schweiz sind hier beispielsweise

se die Moscheen in Winterthur und in Emmenbrücke zu nennen, in England das neue Gebäude der Alexandra Road Moschee in Reading.

Neben der Moschee existieren in Europa auch andere Örtlichkeiten, die Funktionen der Moschee übernehmen oder als Treffpunkte dienen

Bei einer Moschee handelt es sich um einen Raum und nicht um *den* Raum der Muslime. Neben der Moschee gibt es noch andere Örtlichkeiten, wo sich die Muslime treffen können. Abgesehen davon ist die Moschee für die Ausübung der Religion nicht von zentraler Bedeutung, da für das Gebet lediglich ein reiner Platz sowie die Ausrichtung nach Mekka relevant sind. Dass eine Moschee nicht kontextlos betrachtet werden darf, zeigte sich beispielsweise an den muslimischen Frauen. Sie organisieren sich teilweise außerhalb der Moscheen und entziehen sich damit dem Fokus der vorliegenden Studie. Dennoch muss beachtet werden, dass die Moscheen in der westlichen Welt, in der die Muslime in der Minderheit sind, sich zu einem zentralen sozialen Ort entwickelt haben.

Moschee-Neubauten eröffnen muslimischen Frauen neue Möglichkeiten

Muslimische Frauen haben in den Moscheen oft keinen oder nur einen begrenzten Raum zur Verfügung. Es besteht eine Tendenz, dass ein Raum eigens für Frauen eingerichtet wird, wenn sich eine Religionsgemeinschaft für einen Neubau entscheidet. Durch diesen Neubau erhalten die Frauen erstmals Räumlichkeiten und zudem weitere Entfaltungsmöglichkeiten. Für die Frauen kann die Moschee ein zentraler Treffpunkt und somit ein sozialer Raum sein, muss es aber nicht zwingend. Die Frauen organisieren sich teilweise außerhalb der Moschee, da sie die Moschee als eine männerdominierte Sphäre wahrnehmen. Jedoch ist zu erkennen, dass die Bedeutung der Moschee für Frauen steigt.

Die jüngere Generation interpretiert die Moschee neu

Unterschiede zwischen den verschiedenen Generationen spielen ebenfalls eine Rolle. Die jüngere Generation sieht die Moschee in einem anderen Licht als die ältere Generation. Dies ist vorwiegend in England erkennbar, in der Schweiz ist die jüngere Generation noch zu jung, um ein derartiges Gewicht zu haben, wie es die jüngere Generation in England hat. Dabei gilt die Moschee der jüngeren Generation als ein multifunktionales Zentrum. Auffallend ist zudem, dass sie vermehrt zwischen ›Kultur‹ und ›Religion‹ differenziert. Für die ältere Generation ist die Moschee ein wichtiger Treffpunkt, sodass Moscheen entsprechende Räume besitzen.

Mit einem Neubau verbinden die Religionsgemeinschaften oftmals einen Bau für die nächste Generation. Damit verknüpft ist die Erkenntnis, dass Muslime im Residenzland zu Hause sind und dort ihre eigene Zukunft und vor allem die Zukunft ihrer Kinder sehen. Dementsprechend ist ein Neubau für sie auch ein Zei-

chen, dass sie den Bezug zur Religion der nächsten Generation vermitteln möchten und dass sie ein Teil der Gesellschaft sind.

Architektonische Anpassung an Europa

Erkennbar ist, dass sich die Moschee-Architektur der Umgebung anpasst und eine Synthese mit einer britischen, schweizerischen und/oder einer europäischen Architektur entsteht. Wie eine Moschee gebaut wird, hängt vielerorts auch mit den unterschiedlichen Auffassungen sowie Bedürfnissen der Generationen zusammen. Daneben sind auch andere Aspekte, beispielsweise der Einfluss der Herkunftskultur und -architektur, von Bedeutung. Zudem existieren verschiedene Standpunkte bzgl. einer modernen Bauweise. Dabei ist nicht explizit ein Prozess von einem traditionellen zu einem modernen Baustil ersichtlich. Wie bei der Anpassung an die Umgebung ergeben sich auch hier Synthesen. Die Vielfältigkeit der Moschee-Bauweisen und deren Verbindung zu den jeweiligen Regionen, wie in Kapitel III. 1 erläutert, wird in England und der Schweiz weitergeschrieben und bestätigt.

Moscheen als sichtbares Symbol der islamischen Präsenz in Europa

Die Sichtbarkeit der Moscheen zeigt sich nicht nur in ihrer architektonischen Gestaltung, sondern sie kann sich auch anhand der Lage sowie des Aufkommens von Menschenansammlungen abbilden. Muslime in der Schweiz sehen in einer sichtbaren Moschee ein Zeichen für die gesellschaftliche Akzeptanz und dafür, dass der Islam sich nicht verstecken muss. In England werden die gesellschaftliche Teilhabe und Anerkennung weniger mit einem sichtbaren Moschee-Bau in Verbindung gebracht. Dies hängt vermutlich mit der englischen Tradition der Toleranz gegenüber von Symbolen zusammen sowie damit, dass Muslime in England sich als Teil der Gesellschaft fühlen. Die Aussage, dass eine zentrale Lage in der Stadtmitte von großer Bedeutung für die Muslime sei, konnte in der vorliegenden Studie nicht bestätigt werden.

Unterschiedliche Entwicklungspfade hinsichtlich der Bedeutung der Sichtbarkeit

Dass sich die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der Moscheen in den beiden untersuchten Ländern unterschiedlich entwickeln, zeigen für die Schweiz die Beispiele von Egnach und Wohlen. Diese beiden Neubauten sind nicht sofort als Moscheen erkennbar, sie besitzen weder ein Minarett oder eine Kuppel noch andere islamische Stilelemente. Sie liegen versteckt und ihre islamische Gestaltung sowie ihr Nutzen können erst durch das Betreten des Gebäudes erfasst werden. In England war das nicht bei Neubauten zu beobachten. Eine Rolle spielt hierbei der offene Umgang mit der Sichtbarkeit religiöser Symbole, wie etwa das Kopftuch. Die Toleranz gegenüber religiöser Kleidung und Symbolen im Allgemeinen hat sich

verfestigt und ist nun auch in der äußeren Sichtbarkeit der Moscheen erkennbar. Moscheen werden teilweise versteckt (wie die dritte Phase nach Peach und Gale gezeigt hat), jedoch nicht so wie in der Schweiz.

Ausblick

Die Studie deckt mit den fünf Thesen ein breites Themenspektrum, vor allem mit Blick auf die beiden im Vordergrund stehenden Länder, ab. Um den Sachverhalt in den verschiedenen Themengebieten näher zu betrachten und um ein detaillierteres Ergebnis zu erhalten, wäre eine vertiefte Beschäftigung mit den verschiedenen Einzelthemen hilfreich und wünschenswert. In diesem Zusammenhang könnte beispielsweise die Thematik der Frauen in den Moscheen genauer untersucht werden. Zudem könnten nicht nur die Bedeutung der Moschee, sondern auch informelle Netzwerke oder andere soziale Treffpunkte muslimischer Frauen miteinbezogen werden. Damit würde eine einseitige Betrachtung der Moscheen verhindert.

In der vorliegenden Studie wurde die Bedeutung des Moschee-Neubaus *für Muslime* im Prozess der Institutionalisierung näher betrachtet. Dabei war die muslimische Perspektive zentral. In einem weiteren Schritt wäre die nichtmuslimische Perspektive, die in dieser Studie nur ansatzweise beachtet wurde, hinzuzuziehen. Beispielsweise wäre der erwähnte Besuch des SVP-Präsidenten in Grenchen, um die Auffassung des SVP-Präsidenten zu erweitern. Zudem könnten englische Politiker und Politikerinnen über das politische Gewicht einer muslimischen Religionsgemeinschaft befragt werden. Auch Konfliktpunkte mit Nachbarn oder politischen Gruppierungen wie der EDL oder der PNOS könnten näher in den Blick genommen und von verschiedenen Seiten beleuchtet werden. Für die Fokussierung auf das Themengebiet der Architektur und deren Sichtbarkeit wäre es hilfreich, wenn die Stadtplanung miteinbezogen würde. Weitere Interviews mit Stadtplanern und -planerinnen sowie Architekten und Architektinnen würden das Themenfeld verbreitern und könnten innerhalb dieses Themengebiets vertiefter behandelt werden.

Ein wichtiger und zentraler Vergleichspunkt wäre darüber hinaus die Gegenüberstellung von Moschee-Neubauten und Moschee-Umbauten. Dieser Vergleich könnte dazu beitragen, die Ergebnisse, die die vorliegende Studie vorweist, nicht nur auf Moschee-Neubauten vertiefter anzuwenden, sondern auch auf Moschee-Umbauten zu übertragen.

Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass die verschiedenen Generationen unterschiedliche Ziele haben und den Moscheen unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben. Auch hier wäre eine erweiterte Studie zu den Generationen wünschenswert. Für das Vereinte Königreich liegen bereits zahlreiche Studien vor, die diese Thematik behandeln. In der Schweiz gibt es diesbezüglich noch keine nennenswerte Einzelstudie. Zurückzuführen ist dies darauf, dass die jüngere Ge-

neration in der Schweiz jünger ist als diejenige in Großbritannien und dass die Einflüsse der jüngeren Generation noch nicht so sichtbar sind. Entsprechende Veränderungen werden wahrscheinlich zeitnah eintreten und wären sodann zu beobachten. Zentral wäre vor allem die Fokussierung auf den Vergleich zwischen der jüngeren und der älteren Generation, was die Unterschiede bzgl. der Bedeutung von Moscheen oder der Religion im Allgemeinen betrifft.

Des Weiteren wäre der Einfluss der unterschiedlichen ›Herkunftskulturen‹ näher zu betrachten. Mögliche Fragestellungen sind, in welchem Ausmaß dieser Unterschied den Bau, die Bedeutung oder die Gestaltung einer Moschee oder die Organisation des Moschee-Komitees beeinflusst. Auch könnten hier Differenzen bzgl. der Inklusion von Frauen näher beleuchtet werden. In der vorliegenden Studie konnte dies aufgrund der Schwerpunktsetzung auf den Vergleich sowie aufgrund der unterschiedlichen Datenlage nicht geleistet werden. Hier wären Einzelstudien und ein Vergleich innerhalb eines Landes hilfreich. Auch der Einfluss und die Unterschiede zwischen den verschiedenen religiösen Strömungen wären genauer abzubilden.

Neben dem Fokus auf die Einzelthemen sowie auf einzelne Moscheen oder einzelne Länder wäre es auch erstrebenswert, das Augenmerk etwas auszuweiten und andere Länder einzubinden. Frankreich wäre als Vergleichsobjekt sehr spannend, weil es prozentual den größten muslimischen Bevölkerungsanteil in Europa hat. Gleichzeitig würde dabei eine weitere ehemalige Kolonialmacht ins Zentrum rücken. So könnte dieser Aspekt etwas genauer in den Blick genommen werden. Deutschland, wo eine große (ehemalig) türkische Gemeinschaft lebt, wäre als zweites Vergleichsland ebenfalls lohnenswert. Zudem könnte ein Vergleich mit einem Land wie Deutschland oder Frankreich, das nach Soysal nicht dem liberalen Modell entspricht, zu einem ausdifferenzierteren Studienergebnis beitragen.

In weiteren Studien könnten die vorliegenden Thesen weiterbearbeitet und diskutiert sowie neue Thesen aufgestellt und Zusammenhänge erschlossen werden.

Literatur

Allgemein

- Abdullah Quilliam Society (Hg.) (2013): Annual Newsletter 2012-2013. Online verfügbar unter www.abdullahquilliam.com/wp/pdfs/Newsletter-Screen.pdf, zuletzt geprüft am 05.02.2014.
- Al Buḥārī, Muḥammad Ibn-Ismā'īl (2010): Die Sammlung der Hadithe. Hg. v. Dieter Ferchl. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 18844).
- Alemzadeh, Hadi (2008): Abū Bakr, in: Madelung, Wilferd; Daftary, Farhad (Hg.): *Encyclopaedia Islamica. An Abridged Translation of the Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Bd. 1. Leiden: Brill, 563-593.
- Allenbach, Brigit; Sökefeld, Martin (2010a): Einleitung, in: Allenbach, Brigit; Sökefeld, Martin (Hg.): *Muslimen in der Schweiz. Zürich: Seismo (Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus)*, 9-40.
- Allenbach, Brigit; Sökefeld, Martin (Hg.) (2010b): *Muslimen in der Schweiz. Zürich: Seismo (Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus)*.
- Allievi, Stefano (2009): *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends*. Brüssel: Alliance Publishing Trust; NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe.
- Allievi, Stefano (Hg.) (2010): *Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem*. London: Alliance Publishing Trust.
- Amiriaux, Valérie; Jonker, Gerdien (2006): Introduction. Talking about Visibility – Actors, Politics, Forms of Engagement, in: Jonker, Gerdien; Amiriaux, Valérie (Hg.): *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: transcript Verlag, 9-20.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam).
- Ansari, Humayun (2002): *The Working Mosque. A Case Study of Muslim Engagement with British Society since 1889*, in: *Immigrants & Minorities* 21 (3), 1-24.
- Ansari, Humayun (2004): *»The infidel within«. Muslims in Britain since 1800*. London: Hurst.
- Arendt, Hannah (2010): *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*. 8. Auflage. München, Zürich: Piper.

- Arkoun, Mohammed (2007): The Metamorphosis of the Sacred, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): *The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity*. London: Thames & Hudson, 268-272.
- Aslan, Ednan (Hg.) (2009): *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe*. Wien: Böhlau.
- Astor, Avi (2009): »¡Mezquita No!«: The Origins of Mosque Opposition in Spain (3). Online verfügbar unter www.upf.edu/gritim/_pdf/GRITIM_UPF_WP_Series_3_Astor.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Astor, Avi (2012): Memory, Community, and Opposition to Mosques. The Case of Badalona, in: *Theory and Society* 41 (4), 325-349.
- Bachmann-Medick, Doris (2009): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 3. neu bearbeitete Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Rowohlts Enzyklopädie).
- Bader, Veit (2007): The Governance of Islam in Europe. The Perils of Modelling, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6), 871-886.
- Bammarny, Bawar (2011): *Treu und Glauben und UN-Kaufrecht (CISG). Eine rechtsvergleichende Untersuchung mit Schwerpunkt auf dem islamischen Rechtskreis*. Frankfurt a.M.: Lang (Europäische Hochschulschriften: Reihe II, Rechtswissenschaft, 5173).
- Bauböck, Rainer (2001): Integration von Einwanderern. Reflexionen zum Begriff und seinen Anwendungsmöglichkeiten, in: Waldrauch, Harald; Bauböck, Rainer (Hg.): *Die Integration von Einwanderern. Ein Index der rechtlichen Diskriminierung*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 27-52.
- Baumann, Christoph Peter (2009): Islamische Erziehung in der Schweiz, in: Aslan, Ednan (Hg.): *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe*. Wien: Böhlau, 423-448.
- Baumann, Guido (2004a): Islam in Europa. Islam in der Schweiz. Sprachspuren, in: *Babylonia* (3), 67-69.
- Baumann, Martin (1998-2007): Diaspora. I. Religionsgeschichtlich, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 826f.
- Baumann, Martin (2000): Diaspora. Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison, in: *Numen* 47 (3), 313-337.
- Baumann, Martin (2002): Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora. Exemplifies by Hindu Traditions Stepping on European Shores, in: *Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* (33/34/35), 93-117.
- Baumann, Martin (2003): *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*. Marburg: Diagonal-Verlag (Religionswissenschaftliche Reihe).

- Baumann, Martin (2004b): *Becoming a Colour of the Rainbow. The social Integration of Indian Hindus in Trinidad, analysed along a Phase Model of Diaspora*, in: Jacobsen, Knut A.; Kumar, P. Pratap (Hg.): *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Leiden: Brill (Numen book series, 101), 77-96.
- Baumann, Martin (2012): *Religionsgemeinschaften im Wandel. Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungen*, in: Bochinger, Christoph (Hg.): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung (NZZ Libro), 21-75.
- Baumann, Martin; Behloul, Samuel M. (Hg.) (2005): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).
- Baumann, Martin; Neubert, Frank (Hg.) (2011): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich: Pano-Verlag (CULTuREL, Bd. 1).
- Baumann, Martin; Stolz, Jörg (Hg.) (2007): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).
- Baumann, Martin; Tunger-Zanetti, Andreas (2011a): *Ansehen und Sichtbarkeit. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa*, in: *Herder Korrespondenz* 65 (8), 407-409.
- Baumann, Martin; Tunger-Zanetti, Andreas (2011b): *Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie*, in: Baumann, Martin; Neubert, Frank (Hg.): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich: Pano-Verlag (CULTuREL, Bd. 1), 151-188.
- Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.) (2005): *Islam einbürgern – auf dem Weg zur Anerkennung islamischer Vertretungen in Deutschland. Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration* 25. April 2005.
- Becker, Bernd (2002): *Politik in Großbritannien. Einführung in das politische System und Bilanz der ersten Regierungsjahre Tony Blairs*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (UTB, 2373).
- Beckerlegge, Gwilym (1997): *Followers of ›Mohammed, Kalee and Dada Nanuk. The Presence of Islam and South Asian Religious in Victorian Britain*, in: Wolfe, John (Hg.): *Religion in Victorian Britain*. Manchester: Manchester University Press, 221-267.
- Beckford, James A.; Gale, Richard; Owen, David; Peach, Ceri; Weller, Paul (2006): *Review of the Evidence Base on Faith Communities*. Office of the Deputy Prime Minister. Online verfügbar unter www.google.ch/url?sa=t&rct=j&q=&es

- rc=s&source=web&cd=5&ved=0CEQQFjAE&url=http%3A%2F%2Fwww.londonsb.gov.uk%2Ffiles%2Fresources%2Fcpp%2Freviewoftheevidencebaseonfaiithcommunities_id1165321.pdf&ei=HpFfU8zwN4Od7Qb7joHIBA&usg=AFQjCNEBJN1790x4oMuli8B2nd7iAOYrSA, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Behloul, Samuel M. (2007): The Society is Watching you! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion, in: Durst, Michael; Münk, Hans J. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Freiburg: Paulusverlag (Theologische Berichte, 30), 276-315.
- Behloul, Samuel M. (2009a): Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.): Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 229-268.
- Behloul, Samuel M. (2009b): Minarett-Initiative. Im Spannungsfeld zwischen Abwehr-Reflex und impliziter Anerkennung neuer gesellschaftlicher Fakten, in: Tanner, Mathias; Müller, Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 8), 103-122.
- Behloul, Samuel M. (2013): Introduction, in: Behloul, Samuel M.; Leuenberger, Susanne; Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.): Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam), 11-35.
- Behloul, Samuel M.; Lathion, Stéphane (2007): Muslime und Islam in der Schweiz. Viele Gesichter einer Weltreligion, in: Baumann, Martin; Stolz, Jörg (Hg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), 193-207.
- Behloul, Samuel M.; Leuenberger, Susanne; Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.) (2013): Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam).
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2009): Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen (Hg.): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1892), 9-97.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen (Hg.) (2009): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1892).
- Bergahn, Sabine; Rostock, Petra (2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Unter Mitarbeit von Alexander Nöhring. Bielefeld: transcript Verlag.
- Berlinghoff, Marcel (2013): Das Ende der »Gastarbeit«. Europäische Anwerbestopps 1970-1974. Paderborn, München: Schöningh (Studien zur historischen Migrationsforschung, 27).

- Betz, Hans Dieter (Hg.) (1998-2007): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beyeler, Sarah; Suter Reich, Virginia (2008): Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religion- und Kulturgeschichte* 102, 233-259.
- BfS (2014): Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren nach städtischen/ländlichen Gebieten und Religions-/Konfessionszugehörigkeit. 2012. Bundesamt für Statistik. Online verfügbar unter www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/01/new/nip_detail.Document.175962.xls, zuletzt geprüft am 26.03.2014.
- Bianca, Stefano (2009): Das Minarett in der religiösen Architektur, in: *SGMOIK-SSMOCI-Bulletin* (28), 5-9.
- Bilgin, Beyza (2013): Die Stellung der Frau im Islam, in: Wunn, Ina; Selçuk, Mualla (Hg.): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad. Neue Wege für Musliminnen in Europa. Stuttgart: Kohlhammer, 131-146.
- Blankinship, Khalid Yahya (2004): Umar (C. 581-644), in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 705.
- Bleisch Bouzar, Petra (2011): Muslimische Frauengruppen, in: *SGMOIK-SSMOCI-Bulletin* (32), 35-37.
- Bleisch Bouzar, Petra; Rey, Jeanne; Stoffel, Berno; Walser, Katja (2005): Eglises, appartements, garages. Kirchen Wohnungen Garagen. La diversité des communautes religieuses a Fribourg. Die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Freiburg. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Bloemraad, Irene; Korteweg, Anna; Yurdakul, Gökçe (2008): Citizenship and Immigration. Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State, in: *Annual Review of Sociology* 34 (1), 153-179.
- Bloom, Jonathan M. (2002): The Minaret. Symbol of Faith and Power, in: *Saudi Aramco World* 53 (2), 26-35.
- Bochinger, Christoph (Hg.) (2012): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung (NZZ Libro).
- Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried; Meuser, Michael (Hg.) (2011): Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 3. durchgesehene Auflage. Opladen: Budrich (UTB, 8226).
- Bovay, Claude; Broquet, Raphaël (2004): Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik (Statistik der Schweiz. 16, Kultur, Medien, Zeitverwendung).

- Bowe, Brian J. (2013): The Heartbreak of the Place. Space, Religion and Politics in Post-9/11 Mosque Controversies, in: *Muslim World* 103 (1), 181-194.
- Brahier, Gabriela; Johannsen, Dirk (Hg.) (2013): Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung. Würzburg: Ergon-Verlag (Diskurs Religion, 2).
- Brown, Daniel W. (2004a): Sunna, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 666-669.
- Brown, Katherine (2008): The Promise and Perils of Women's Participation in UK Mosques. The Impact of Securitisation Agendas on Identity, Gender and Community, in: *British Journal of Politics and International Relations* 10 (3), 472-491.
- Brown, Sarah (2004b): The Shah Jehan Mosque, Woking. An Unexpected Gem, in: *Conservation bulletin* (46), 32-34.
- Brüggemeier, Franz-Josef (2010): Geschichte Grossbritanniens im 20. Jahrhundert. München: Beck (Europäische Geschichte im 20. Jahrhundert).
- Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hg.) (2009): *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- Buijs, Frank J.; Rath, Jan (2002): Muslims in Europe. The State of Research. Essay Prepared for the Russell Sage Foundation. Online verfügbar unter www.janrath.com/downloads/@RSF%20European%20Research%20on%20Islam%20and%20Muslims.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Bulley, Dan (2008): Foreign Terror? London Bombings, Resistance and the Failing State, in: *British Journal of Politics and International Relations* 10 (3), 379-394.
- Burelli, Augusto Romano; Gennaro, Paola Sonia (Hg.) (2008): Die Moschee von Sinan. Sinan's Mosque. Tübingen: Wasmuth.
- Buser, Denise (Hg.) (2005): Menschenrechte konkret. Integration im Alltag. Referate des 2. Basler Menschenrechtssymposiums und weitere Beiträge. Basel, Genf, München: Helbing und Lichtenhahn.
- Campbell, Sandra S. (2004): Fitna, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 259-261.
- Caroni, Martina (2010): Religion und Integration. Gedanken zum Umgang mit religiösen Minderheiten, in: Pahud de Mortanges, René (Hg.): *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven*. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 24), 11-37.
- Caroni, Martina; Meyer, Tobias D.; Ott, Lisa (2011): *Migrationsrecht*. 2. Auflage. Bern: Stämpfli (Stämpfli-Skripten).
- Castles, Stephen; Miller, Mark J. (2009): *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. 4. Auflage. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Ceylan, Rauf (2006): *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- Ceylan, Rauf (2010): *Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Ceylan, Rauf (2013a): *Migration, Religion, Transformation. Rollenwandel und Rollenkonflikte der Imame im Migrationskontext*, in: Rothgangel, Martin; Aslan, Ednan; Jäggle, Martin (Hg.): *Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive*. Göttingen: V & R unipress (*Religion and transformation in contemporary European society*, 3), 69-81.
- Ceylan, Rauf (2013b): *Muslime in säkularen Gesellschaften in Europa als Objekt der Forschung: religionswissenschaftliche Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung der Moscheen in Deutschland*, in: Ucar, Bülent (Hg.): *Islam im europäischen Kontext. Selbstwahrnehmungen und Außensichten (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 9)*, 65-72.
- Charity Commission (2008): *Choosing and Preparing a Governing Document*. Online verfügbar unter www.charitycommission.gov.uk/media/93971/cc-22text.pdf, zuletzt geprüft am 24.03.2014.
- Chaudhry Ferraro, Simona; Stöckli, Lucia (2013): *Narrative Architektur. Hindu-Tempel und Moscheen als ›Geschichtenerzähler‹*, in: Brahier, Gabriela; Johannsen, Dirk (Hg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*. Würzburg: Ergon-Verlag (*Diskurs Religion*, 2), 395-422.
- Chaves, Mark (2004): *Congregations in America*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cohen, Robin (2001): *Global diasporas. An introduction*. London: UCL Press (*Global diasporas*).
- Coleman, Lys (2009): *Survey of Mosques in England and Wales*. Charity Commission by BMG Research. Online verfügbar unter www.charitycommission.gov.uk/media/92365/fscumosque.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Communities and Local Government: Summary Report. Understanding Muslim Ethnic Communities*. Change Institute. London. Online verfügbar unter <http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20120919132719/www.communities.gov.uk/documents/communities/pdf/1203896.pdf>, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Crane, Howard; Akın, Esra; Necipoğlu, Gülru (2006): *Sinan's Autobiographies. Five Sixteenth-Century Texts*. Leiden, Boston: Brill (*Studies and sources in Islamic art and architecture*, 11).

- Curre, Edda (Hg.) (2008): Migration in Europa. Daten und Hintergründe. Unter Mitarbeit von Harald W. Lederer, Matthias Neske und Stefan Rühl. 2. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius (Forum Migration, 8).
- D'Amato, Gianni (2010): Switzerland. A Multicultural Country without Multicultural Policies?, in: Vertovec, Steven; Wessendorf, Susanne (Hg.): The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices. London: Routledge, 130-151.
- Dassetto, Felice (2000): The New European Islam, in: Ferrari, Silvio; Bradney, Anthony (Hg.): Islam and European Legal Systems. Aldershot: Ashgate, 31-45.
- Dassetto, Felice (2004): Muslims in Western Europe. Sociohistorical Developments and Trends, in: Tsugitaka, Sato (Hg.): Muslim Societies. Historical and Comparative Perspectives. London: Routledge, 137-155.
- Deger, Petra; Hettlage, Robert (Hg.) (2007): Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- DeHanas, Daniel Nilsson; Pieri, Zacharias P. (2011): Olympic Proportions. The Expanding Scalar Politics of the London ›Olympics Mega-Mosque‹ Controversy, in: *Sociology* 45 (5), 798-814.
- Doomernik, Jeroen (1995): The Institutionalisation of Turkish Islam in Germany and the Netherlands. A Comparison, in: *Ethnic and Racial Studies* 18 (1), 46-63.
- Döring, Jörg; Thielmann, Tristan (2009a): Einleitung. Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, in: Döring, Jörg; Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. 2. unveränderte Auflage. Bielefeld: transcript Verlag, 7-45.
- Döring, Jörg; Thielmann, Tristan (Hg.) (2009b): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. 2. unveränderte Auflage. Bielefeld: transcript Verlag.
- Drechsel, Benjamin; Jaeger, Friedrich; König, Helmut; Lang, Anne-Katrin; Leggewie, Claus (Hg.) (2010a): Bilder von Europa. Innen- und Außenansichten von der Antike bis zur Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag (Europäische Horizonte, Bd. 6).
- Drechsel, Benjamin; Jaeger, Friedrich; König, Helmut; Lang, Anne-Katrin; Leggewie, Claus (2010b): Einleitung: Bilder von Europa aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: Drechsel, Benjamin; Jaeger, Friedrich; König, Helmut; Lang, Anne-Katrin; Leggewie, Claus (Hg.): Bilder von Europa. Innen- und Außenansichten von der Antike bis zur Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag (Europäische Horizonte, Bd. 6), 11-35.
- Dressler, Markus (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft; Ergon-Verlag (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. LIII, 4).

- Dressler, Markus (2013): *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi İslam* (Reflection and theory in the study of religion).
- Dunn, Kevin M. (2001): Representations of Islam in the Politics of Mosque Development in Sydney, in: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie* 92 (3), 291-308.
- Durst, Michael; Münk, Hans J. (Hg.) (2007): *Religion und Gesellschaft*. Freiburg: Paulusverlag (Theologische Berichte, 30).
- Dyke, Anya Hart (2009): *Mosques Made in Britain*. Quilliam Foundation. Online verfügbar unter www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/mosques-made-in-britain.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- EKR (2006): *Mehrheit und muslimische Minderheit in der Schweiz. Stellungnahme der EKR zur aktuellen Entwicklung*. Eidgenössische Kommission gegen Rassismus. Online verfügbar unter www.naguib.ch/tl_files/Bilder/Publikationen/Bericht_Muslime.pdf, zuletzt geprüft am 10.04.2014.
- El-Sonbati, Jasmin (2010): *Moscheen ohne Minarett. Eine Muslimin in der Schweiz*. Oberhofen am Thunersee: Zytglogge.
- Ende, Werner (2005): *Der schiitische Islam*, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck, 70-89.
- Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hg.) (2005): *Der Islam in der Gegenwart*. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck.
- Enderlein, Volkmar (2007): *Syrien und Palästina. Das Kalifat der Umayyaden*. Architektur, in: Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann, 64-79.
- Escudier, Alexandre; Sauzay, Brigitte; Thadden, Rudolf von (Hg.) (2003): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein (Genshagener Gespräche, 5).
- Esser, Hartmut (1980): *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand (Soziologische Texte, Bd. 119).
- Esser, Hartmut (2006): *Institutionen als Modelle. Zum Problem der »Geltung« von institutionellen Regeln und zur These von der Eigenständigkeit einer »Logic of Appropriateness«*, in: Schmid, Michael; Maurer, Andrea (Hg.): *Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus. Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und -analyse*. 2. durchgesehene Auflage. Marburg: Metropolis, 47-72.
- EU MC (2006): *Muslimen in der Europäischen Union. Diskriminierung und Islamophobie*. Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. Online verfügbar unter http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_DE.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.

- Faizer, Rizwi (2004): Abu Bakr (573-634), in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 7f.
- Fassmann, Heinz; Dahlvik, Julia; Potz, Richard; Weiss, Hildegard (Hg.) (2012): *Migrations- und Integrationsforschung. Multidisziplinäre Perspektiven*. Ein Reader. 2. Auflage. Göttingen: V & R Unipress, Vienna University Press.
- Ferrari, Silvio; Bradney, Anthony (Hg.) (2000): *Islam and European Legal Systems*. Aldershot: Ashgate.
- Fetzer, Joel S.; Soper, J. Christopher (2005): *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge England: Cambridge University Press (Cambridge studies in social theory, religion, and politics).
- Flick, Uwe (2007): *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Vollständig überarbeitete und erweiterte Neuausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Rororo Rowohlts Enzyklopädie, 55694).
- Flick, Uwe (2009): *Sozialforschung. Methoden und Anwendungen*. Ein Überblick für die BA-Studiengänge. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Friederich, Ueli; Campiche, Roland J.; Pahud de Mortanges, René; Winzeler, Christoph (Hg.) (2003): *Bundesstaat und Religionsgemeinschaften. Überlegungen und Vorschläge für ein zeitgemässes Religionsrecht in der schweizerischen Bundesverfassung = Etat fédéral et communautés religieuses*. Bern: Peter Lang.
- Frishman, Martin (2007): *Islam and the Form of the Mosque*, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): *The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity*. London: Thames & Hudson, 17-41.
- Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.) (1995): *Die Moscheen der Welt*. Zürich: Neue Zürcher Zeitung.
- Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (2007a): *Preface*, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): *The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity*. London: Thames & Hudson, 11-14.
- Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.) (2007b): *The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity*. London: Thames & Hudson.
- Fuchs-Heinritz, Werner; Klimke, Daniela; Lautmann, Rüdiger; Rammstedt, Ottheim; Stäheli, Urs; Weischer, Christoph; Wienold, Hanns (Hg.) (2011): *Lexikon zur Soziologie*. 5. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gailani, Fatima (2000): *The Mosques of London*. Henstridge: Elm Grove Books.
- Gale, Richard (2004): *The Multicultural City and the Politics of Religious Architecture*. *Urban Planning, Mosques and Meaning-Making in Birmingham, UK*, in: *Built Environment* 30 (1), 18-32.
- Gale, Richard (2005): *Representing the City. Mosques and the Planning Process in Birmingham*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6), 1161-1179.

- Geaves, Ron (2002): Britain, in: Westerlund, David; Svanberg, Ingvar (Hg.): Islam outside the Arab World. London, New York: Routledge, 357-378.
- Geaves, Ron (2008): Drawing on the Past to Transform the Present. Contemporary Challenges for Training and Preparing British Imams, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 28 (1), 99-112.
- Gerholm, Tomas; Lithman, Yngve Georg (Hg.) (1990): The New Islamic Presence in Western Europe. London, New York: Mansell.
- Geulen, Christian (2004): Symmetrie und Politik. Überlegungen zur Theoriegeschichte des Öffentlichen, in: Göle, Nilüfer; Ammann, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam), 45-68.
- Gianni, Matteo (2010): Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe »Islam in der Schweiz« (GRIS). Unter Mitarbeit von Mallory Schneuwly Prudie, Stéphane Lathion und Magali Jenny. Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM. Online verfügbar unter www.ekm.admin.ch/de/dokumentation/doku/mat_muslime_d.pdf, zuletzt geprüft am 11.11.2010.
- Gilliat-Ray, Sophie (2010a): Muslims in Britain. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilliat-Ray, Sophie (2010b): »The first registered Mosque in the UK, Cardiff, 1860«. The Evolution of a Myth, in: *Contemporary Islam* 4 (2), 179-193.
- Gilliat-Ray, Sophie; Birt, Jonathan (2010): A Mosque too far? Islam and the Limits of British Multiculturalism, in: Allievi, Stefano (Hg.): Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem. London: Alliance Publishing Trust, 135-152.
- Gladiß, Almut von (2007): Das Osmanische Reich. Architektur, in: Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.): Islam. Kunst und Architektur. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann, 544-565.
- Gleave, Robert (2004): Minorities. Offshoots of Islam, in: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York: Macmillan Reference USA, 452-454.
- Gludovatz, Karin; Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.) (2010): Gender im Blick. Geschlechterforschung in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Tagung. Frankfurt a.M.: Lang (Apeliotes, 7).
- Goertz, Hans-Jürgen (Hg.) (2007): Geschichte. Ein Grundkurs. 3. revidierte und erweiterte Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Rowohlt's Enzyklopädie).
- Göle, Nilüfer; Ammann, Ludwig (Hg.) (2004): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam).
- Gomani, Corrina (2013): »Rittlings auf den Barrikaden«. Zur komplexen Lage islamischer Pro-Glaubensaktivistinnen und Feministinnen. Machranalytische Annäherungen an das Untersuchungsfeld Musliminnen im Kontext Integra-

- tion, Gender und Islam, in: Wunn, Ina; Selçuk, Mualla (Hg.): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad. Neue Wege für Musliminnen in Europa. Stuttgart: Kohlhammer, 176-206.
- Grabar, Oleg (2007a): Die Moschee, in: Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.): Islam. Kunst und Architektur. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann, 44-53.
- Grabar, Oleg (2007b): Kunst und Kultur in der Welt des Islam, in: Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.): Islam. Kunst und Architektur. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann, 35-43.
- Grabar, Oleg (2007c): The Mosque in Islamic Society Today, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity. London: Thames & Hudson, 242-245.
- Gruner, Wolf D. (2007a): Die Britischen Inseln. Großbritannien, in: Gruner, Wolf D.; Woyke, Wichard (Hg.): Europa-Lexikon. Länder, Politik, Institutionen. 2. erweiterte Auflage. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1506), 229-245.
- Gruner, Wolf D. (2007b): Mitteleuropa, in: Gruner, Wolf D.; Woyke, Wichard (Hg.): Europa-Lexikon. Länder, Politik, Institutionen. 2. erweiterte Auflage. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1506), 150-191.
- Gruner, Wolf D.; Woyke, Wichard (Hg.) (2007): Europa-Lexikon. Länder, Politik, Institutionen. 2. erweiterte Auflage. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1506).
- Günzel, Stephan (Hg.) (2009): Raumwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haenni, Patrick; Lathion, Stéphane (2009): Les minarets de la discorde. Éclairages sur un débat suisse et européen. Fribourg: Infolio; Religioscope (Testimonia).
- Hafner, Felix; Gremmlenspacher, Georg (2002): Islam im Kontext des schweizerischen Verfassungsrecht, in: Pahud de Mortanges, René; Tanner, Erwin (Hg.): Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 13), 87-110.
- Hafner, Felix; Gremmlenspacher, Georg (2005): Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz, in: Buser, Denise (Hg.): Menschenrechte konkret. Integration im Alltag. Referate des 2. Basler Menschenrechtssymposiums und weitere Beiträge. Basel, Genf, München: Helbing und Lichtenhahn, 67-86.
- Halliday, Fred (2010): Britain's First Muslims. Portrait of an Arab Community. Neue Taschenbuchausgabe. London, New York: I.B. Tauris.
- Halm, Heinz (1998a-2007): Si'a/Si'iten, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 1290.
- Halm, Heinz (1998b-2007): Sunna/Sunniten, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 1904.
- Halm, Heinz (2005): Die Schiiten. München: Beck (Beck'sche Reihe, 2358).

- Halm, Heinz (2011): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. 8. durchgesehene und erweiterte Auflage. München: Beck (Beck'sche Reihe, 2145).
- Halstead, Mark J. (2009): *Islamic Education in the United Kingdom*, in: Aslan, Ednan (Hg.): *Islamische Erziehung in Europa*. *Islamic Education in Europe*. Wien: Böhlau, 179-201.
- Han, Petrus (2010): *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven*. 3. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius (UTB, 2118).
- Hansen, Randall (2004): *Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, Mona; Khan, Nazima (ohne Jahr): *The History of Exeter Mosque*. Teachers Note. Online verfügbar unter www.tellingourstoriesexeter.org.uk/uploads/Documents/School%20Activities/Exeter%20mosque%20history%20teachers%20notes.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Hattstein, Markus (2007): *Der Islam. Weltreligion und Kulturmacht*, in: Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann, 9-33.
- Hattstein, Markus; Delius, Peter (Hg.) (2007): *Islam. Kunst und Architektur*. Sonderausgabe. Königswinter: Ullmann.
- Heine, Peter (2011): *Märchen, Miniaturen, Minarette. Eine Kulturgeschichte der islamischen Welt*. Darmstadt: WBG.
- Heinig, Hans Michael; Walter, Christian (Hg.) (2007): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hellyer, Hisham A. (2007): *British Muslims. Past, Present and Future*, in: *The Muslim World* 97 (2), 225-258.
- Heuberger, Valeria (Hg.) (1999): *Der Islam in Europa*. Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut. Frankfurt a.M.: Lang (Wiener Osteuropa-Studien, 9).
- Higgins, Michael; Smith, Clarissa; Storey, John (Hg.) (2010): *The Cambridge Companion to Modern British Culture*. Cambridge, New York: Cambridge University Press (Cambridge companions to culture).
- Hirter, Hans; Vatter, Adrian (2009): *Analyse der eidgenössischen Abstimmungen vom 29. November 2009*. Online verfügbar unter www.gfsbern.ch/portals/0/vox-analysen/2009-11-29_VoxD.pdf, zuletzt geprüft am 08.01.2014.
- HM Government (2011): *Prevent Strategy*. Norwich. Online verfügbar unter https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/97976/prevent-strategy-review.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Home Office (2005): *Preventing Extremism Together. Places of Worship*. 6 October 2005. Home Office. Online verfügbar unter www.statewatch.org/news/2005/oct/cons-prev-extreme-view-HO.pdf, zuletzt geprüft am 05.02.2014.

- Hösch, Edgar (2004): Geschichte des Balkans. München: Beck (Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen, 2356).
- House of Commons (2006): Report of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005. London: Stationery Office (HC, 2005-06 1087).
- Hussain, Dilwar; McLoughlin, Seán (2013): United Kingdom, in: Nielsen, Jørgen S. (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 5. Leiden: Koninklijke Brill NV (Yearbook of Muslims in Europe, 5), 681-706.
- Hussain, Serena (2005): An Annotated Bibliography of Recent Literature on 'Invisible' Muslim Communities and New Muslim Migrant Communities in Britain. Online verfügbar unter www.compas.ox.ac.uk/fileadmin/files/Publications/Research_projects/Urban_change_settlement/Muslims_community_cohesion/Muslim%20Communities%20Annotated%20Bibliography%20090306.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Hussain, Serena; Choudhury, Tufyal (2007): Muslims in the EU. Cities Report. United Kingdom. Online verfügbar unter www.better-housing.org.uk/sites/default/files/consultations/responses/museucitiesuk_20080101_o.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Hüttermann, Jörg (2003): Der Konflikt um islamische Symbole zwischen lebensweltlich sedimentiertem Gastrecht und formalem Recht. Eine fallgestützte Analyse, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 5 (2), 74-102.
- Hylton, Stuart (2007): A History of Reading. Chichester, England: Phillimore.
- IG Wiler Süden (2011): Medienmitteilung vom 22.12.2011. Online verfügbar unter www.ig-wiler-sueden.ch/media/uploads/medienmitteilung_22122011/medienmitteilung_221211_.pdf, zuletzt geprüft am 24.02.2014.
- Ilker, Ataç (2012): Migrationspolitik und Inkorporation von MigrantInnen: politikwissenschaftliche Perspektiven, in: Fassmann, Heinz; Dahlvik, Julia; Potz, Richard; Weiss, Hildegard (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung. Multidisziplinäre Perspektiven. Ein Reader. 2. Auflage. Göttingen: V & R Unipress, Vienna University Press, 265-279.
- Islamische Gemeinschaft Wil (2011): Neubau des Islamischen Begegnungszentrums (IBZ) in Wil. Erläuterungen zum Betriebskonzept und zur Nutzung. Islamischer Verein Wil.
- Ismayr, Wolfgang; Bohnefeld, Jörg (Hg.) (2009): Die politischen Systeme Westeuropas. 4. aktualisierte und überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jacobsen, Knut A.; Kumar, P. Pratap (Hg.) (2004): South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions. Leiden: Brill (Numen book series, 101).
- Jäger, Christoph (2007): Kultusbauten im Planungs-, Bau- und Umweltschutzrecht, in: Pahud de Mortanges, René; Zufferey, Jean-Baptiste (Hg.): Bau und Umwandlung religiöser Gebäude. Le patrimoine religieux face à l'immobilier

- et la construction. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 18), 111-139.
- Jasarevic, Alen (2009): Anders! Das Islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrungen als Architekt einer Moschee, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen (Hg.): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1892), 99-111.
- Jayaweera, Hiranthi; Choudhury, Tufyal (2008): Immigration, Faith and Cohesion. Evidence from Local Areas with Significant Muslim Populations. University of Oxford. Online verfügbar unter www.euromedalex.org/sites/default/files/2189-immigration-faith-cohesion.pdf, zuletzt geprüft am 08.09.2011.
- Jepperson, Ronald L. (2002): Political Modernities. Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation, in: *Sociological Theory* 20 (1), 61-85.
- Jödicke, Ansgar (Hg.) (2013): Religious Education Politics, the State, and Society. Würzburg: Ergon-Verlag (Religion in der Gesellschaft, 35).
- Jones, Lindsay (Hg.) (2005): Encyclopedia of Religion. 2. Auflage. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Jonker, Gerdien; Amiraux, Valérie (Hg.) (2006): Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces. Bielefeld: transcript Verlag.
- Kahera, Akel Ismail (2002): Deconstructing the American Mosque. Space, Gender, and Aesthetics. Austin: University Of Texas Press.
- Kapphan, Andreas (2004): Symbolische Repräsentation von Zuwanderergruppen im Raum. Zur Analyse von Konflikten um den Bau und die Nutzung von Moscheen, in: Siebel, Walter (Hg.): Die europäische Stadt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2323), 244-252.
- Kappus, Elke-Nicole (2004): Islamischer Religionsunterricht im Schulhaus. Ein Projekt in Kriens und Ebikon. Ein Evaluationsbericht. Online verfügbar unter www.humanrights.ch/upload/pdf/050202_evaluation_religionsunterricht.pdf, zuletzt geprüft am 05.04.2014.
- Kastendiek, Hans; Sturm, Roland (Hg.) (2007): Länderbericht Großbritannien. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur. 3. Auflage. Opladen: Budrich.
- Kippenberg, Hans G. (2010): Die Kontroverse um Salman Rushdies Satanische Verse und der aktuelle Rechtsdiskurs über Blasphemie, in: Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 259-289.
- Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.) (1997): Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions: 41).
- Koenig, Matthias (2003): Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Reli-

- gionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Dissertationsschrift. Philipps-Universität, Marburg. Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie. Online verfügbar unter <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2003/0139/pdf/dmk.pdf>, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Koenig, Matthias (2004): Formwandel des Nationalstaats, in: *Soziologische Revue* 27, 424-432.
- Koenig, Matthias (2005a): Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States. A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany, in: *Journal of International Migration and Integration* 6 (2), 219-234.
- Koenig, Matthias (2005b): Islamische Minderheiten in Westeuropa. Eine Herausforderung des säkularen Rechtsstaats?, in: Schneiders, Thorsten Gerald; Kad-dor, Lamy; Ahmed, Nazir (Hg.): *Muslimen im Rechtsstaat*. Münster: Lit (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster, 3), 33-46.
- Koenig, Matthias (2005c): Repräsentanzmodelle des Islam in europäischen Staaten, in: *Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration* (Hg.): *Islam einbürgern – auf dem Weg zur Anerkennung islamischer Vertretungen in Deutschland*. Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 25. April 2005, 19-32.
- Koenig, Matthias (2007): Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel im deutschen Religionsrecht, in: Heinig, Hans Michael; Walter, Christian (Hg.): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 91-103.
- Könemann, Judith; Vischer, Georg (Hg.) (2008): *Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.
- Korn, Lorenz (2008): *Geschichte der islamischen Kunst*. München: Beck (Beck'sche Reihe, 2570).
- Korn, Lorenz (2012): *Die Moschee. Architektur und religiöses Leben*. München: Beck (Beck'sche Reihe, 2573).
- Kraft, Sabine (2002): *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten*. Münster, Hamburg: Lit.
- Krieger, Karl-Friedrich (2009): *Geschichte Englands von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert*. 4. aktualisierte Auflage. München: Beck (Geschichte Englands, 1).
- Kueny, Kathryn (2004): Pilgrimage. Hajj, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 529-533.
- Kühnel, Ernst (1974): *Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte*. Graz: Verlag für Sammler.

- Lange, Bernhard (2012): Religiöse Gemeinden als komplexe adaptive Systeme. Modellbildung in der Religionswissenschaft. Universität Luzern, Schweiz.
- Langebach, Martin; Speit, Andreas (2013): Europas radikale Rechte. Bewegungen und Parteien auf Straßen und in Parlamenten. Zürich: Orell Füssli.
- Lathion, Stéphane (2010): The Impact of the Minaret Vote in Switzerland, in: Allievi, Stefano (Hg.): *Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem*. London: Alliance Publishing Trust, 217-232.
- Lathion, Stéphane; Tunger-Zanetti, Andreas (2012): Switzerland, in: Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*. Bd. 4. Unter Mitarbeit von Samim Akgönül, Ahmet Alibašić und Račius Egdūnas. Leiden, Biggleswade: Brill; Extenza Turpin (*Yearbook of Muslims in Europe*, 4), 577-589.
- Lathion, Stéphane; Tunger-Zanetti, Andreas (2013): Switzerland, in: Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*. Bd. 5. Leiden: Koninklijke Brill NV (*Yearbook of Muslims in Europe*, 5), 633-647.
- Lederer, Harald W.; Currie, Edda (2008): Vereinigtes Königreich, in: Currie, Edda (Hg.): *Migration in Europa. Daten und Hintergründe*. Unter Mitarbeit von Harald W. Lederer, Matthias Neske und Stefan Rühl. 2. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius (*Forum Migration*, 8), 123-160.
- Lenzin, Rifa'at (2008): Zur Genderfrage im Islam, in: Könemann, Judith; Vischer, Georg (Hg.): *Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 123-136.
- Lenzin, Rifa'at (2009): Eine muslimische Perspektive auf die Minarett-Diskussion und das Zusammenleben in der Schweiz von morgen, in: Tanner, Mathias; Müller, Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.): *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 8), 45-60.
- Leveau, Rémy (1990): The Islamic Presence in France, in: Gerholm, Tomas; Lithman, Yngve Georg (Hg.): *The New Islamic Presence in Western Europe*. London, New York: Mansell, 107-122.
- Lewis, Valerie A.; Kashyap, Ridhi (2013): Are Muslims a Distinctive Minority? An Empirical Analysis of Religiosity, Social Attitudes, and Islam, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (3), 617-626.
- Linder, Wolf (2009): Das politische System der Schweiz, in: Ismayr, Wolfgang; Bohnefeld, Jörg (Hg.): *Die politischen Systeme Westeuropas*. 4. aktualisierte und überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 567-605.
- Lohlker, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas.wuv (UTB, 3078).
- Loretan, Adrian (2005): Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften. Ein Instrument gesellschaftlicher Integration?, in: Bau-

- mann, Martin; Behloul, Samuel M. (Hg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), 171-196.
- Loretan, Adrian (2007): Der (säkulare) Rechtsstaat und die Religionen. Modelle des Zusammenwirkens in den USA, in Europa und in der Schweiz, in: Durst, Michael; Münk, Hans J. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Freiburg: Paulusverlag (Theologische Berichte, 30), 134-196.
- Loretan, Adrian; Weber, Quirin; Morawa, Alexander H. E (2014): Freiheit und Religion. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Berlin: Lit (Religionsrecht im Dialog, 17).
- Luft, Paul; Turner, C. (2008): Shi'ism. Critical Concepts in Islamic Studies. London: Routledge (Critical concepts in Islamic studies).
- Madelung, Wilferd; Daftary, Farhad (Hg.) (2008): Encyclopaedia Islamica. An Abridged Translation of the Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī. Leiden: Brill.
- Malik, Jamal (Hg.) (2010): Mobilisierung von Religion in Europa. Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Bruxelles, New Yorku.a.: Lang.
- Maréchal, Brigitte; Allievi, Stefano; Dassetto, Felice; Nielsen, Jørgen (Hg.) (2003): Muslims in the Enlarged Europe. Religion and society. Leiden: Brill (Muslim minorities, 2).
- Martin, Richard C. (Hg.) (2004): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York: Macmillan Reference USA.
- Massicard, Elise (2013): The Alevis in Turkey and Europe. Identity and Managing Territorial Diversity. London, New York: Routledge (Exeter studies in ethno politics).
- Matar, Nabil (1997): Muslims in Seventeenth-Century England, in: *Journal of Islamic Studies* 8 (1), 63-82.
- Maurer, Michael (2007): Kleine Geschichte Englands. Aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 9616).
- Maussen, Marcel (2005): Making Muslim Presence Meaningful. Studies on Islam and Mosques in Western Europe (ASSR Working Papers, 03). Online verfügbar unter <http://file.setav.org/Files/Pdf/making-muslim-presence-meaningful-assr-2005.pdf>, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Maussen, Marcel (2009): Constructing Mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands. Dissertationsschrift. Amsterdam School for Social Science Research (ASSR), Amsterdam. Faculty of Social and Behavioural Sciences. Online verfügbar unter <http://dare.uva.nl/document/124687>, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Mayer, Hans Eberhard (2005): Geschichte der Kreuzzüge. 10. völlig überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer (Urban-Taschenbücher, Bd. 86).

- Mayr, Alois; Meurer, Manfred; Vogt, Joachim (Hg.) (2002): Stadt und Region. Dynamik von Lebenswelten. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen. Deutsche Gesellschaft für Geographie; Deutscher Geographentag. Leipzig: Deutsche Gesellschaft für Geographie DGfG.
- MCB (2006): Voices from the Minarets. MCB Study of UK Imams and Mosques. Empower not Control. Online verfügbar unter www.mcb.org.uk/uploads/vfm.pdf, zuletzt geprüft am 17.01.2014.
- McLoughlin, Seán (1998): The Mosque-Centre, Community-Mosque. Multi-Functions, Funding and the Reconstruction of Islam in Bradford, in: *Scottish Journal of Religious Studies* 19 (2), 211-227.
- McLoughlin, Seán (2005): Mosques and the Public Space. Conflict and Cooperation in Bradford, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6), 1045-1066.
- McLoughlin, Seán; Abbas, Tahir (2010): United Kingdom, in: Nielsen, Jørgen S. (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 2. Unter Mitarbeit von Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal und Christian Moe (Yearbook of Muslims in Europe, 2), 545-560.
- Meer, Nasar (2007): Muslim Schools in Britain. Challenging Mobilisations or Logical Developments?, in: *Asia Pacific Journal of Education* 27 (1), 55-71.
- Metcalf, Barbara Daly (Hg.) (1996): Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press.
- Meuser, Michael; Nagel, Ulrike (2011): Experteninterview, in: Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried; Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 3. durchgesehene Auflage. Opladen: Budrich (UTB, 8226), 57-58.
- Meyer, Frank (Hg.) (2007): Wohnen – Arbeit – Zuwanderung. Stand und Perspektiven der Segregationsforschung. Frankfurt/Oder (Beiträge zur europäischen Stadt- und Regionalforschung, 2).
- Migeon, Gaston; Saladin, Henri (2009): Die Kunst des Islams. New York: Parkstone International (Temporis).
- MINAB (2011): Constitution/Trust Deed. Online verfügbar unter www.minab.org.uk/images/stories/Documents/MINAB-Constitution-Standards-012011.pdf, zuletzt geprüft am 05.02.2014.
- Modood, Tariq (1998a): Culture and Identity, in: Modood, Tariq; Berthoud, Richard (Hg.): Ethnic Minorities in Britain. Diversity and Disadvantage/The Fourth National Survey of Ethnic Minorities. Unter Mitarbeit von Jane Lakey, James Nazroo, Patten Smith, Satnam Virdee und Sharon Beishon. 2. Auflage. London: Policy Studies Institute (PSI research report, 843), 290-338.
- Modood, Tariq (1998b): Qualifications and English Language, in: Modood, Tariq; Berthoud, Richard (Hg.): Ethnic Minorities in Britain. Diversity and Disadvantage/The Fourth National Survey of Ethnic Minorities. Unter Mitarbeit von Jane Lakey, James Nazroo, Patten Smith, Satnam Virdee und Sharon Beishon. 2. Auflage. London: Policy Studies Institute (PSI research report, 843), 60-82.

- Modood, Tariq (2010): The Struggle for Ethno-Religious Equality in Britain: The Place of the Muslim Community, in: Higgins, Michael; Smith, Clarissa; Storey, John (Hg.): The Cambridge Companion to Modern British Culture. Cambridge, New York: Cambridge University Press (Cambridge companions to culture), 296-313.
- Modood, Tariq; Berthoud, Richard (Hg.) (1998): Ethnic Minorities in Britain. Diversity and Disadvantage/The Fourth National Survey of Ethnic Minorities. Unter Mitarbeit von Jane Lakey, James Nazroo, Patten Smith, Satnam Virdee und Sharon Beishon. 2. Auflage. London: Policy Studies Institute (PSI research report, 843).
- Moghissi, Haideh (Hg.) (2005): Women and Islam. 3 Bde. London: Routledge.
- Moreras, Jordi (2003): »Die katholischen Könige sollen zurückkehren!«. Die Konflikte um die muslimische Präsenz in Katalonien, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 5 (2), 52-73.
- Motzki, Harald (Hg.) (2004): Ḥadīth. Origins and Developments. Aldershot, Burlington, VT: Ashgate/Variorum (The formation of the classical Islamic world, 28).
- Müller, Felix; Tanner, Mathias (2009): Muslime, Minarette und die Minarett-Initiative in der Schweiz: Grundlagen, in: Tanner, Mathias; Müller, Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 8), 21-43.
- Müller, Wolfgang W. (Hg.) (2009): Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.
- Naef, Silvia (2007): Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit. München: Beck.
- Naef, Silvia (2013): Der Islam, Religion des Bilderverbots?, in: Schröder, Bernd; Behr, Harry Harun; Krochmalnik, Daniel (Hg.): »Du sollst Dir kein Bildnis machen ...«. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht. Berlin: Frank et Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 3), 145-150.
- Nagel, Tilman (1998-2007): Muslim, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 1625.
- Nanz, Patrizia (2009): Öffentlichkeit, in: Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hg.): Habermas-Handbuch. Stuttgart: Metzler, 358-360.
- Neske, Matthias; Currle, Edda (2008): Schweiz, in: Currle, Edda (Hg.): Migration in Europa. Daten und Hintergründe. Unter Mitarbeit von Harald W. Lederer, Matthias Neske und Stefan Rühl. 2. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius (Forum Migration, 8), 317-358.

- NFP 58 (2010): Themenheft I. Imam-Ausbildung, islamische Religionspädagogik und andere Aspekte des Islams in der Schweizer Öffentlichkeit. Forschungsergebnisse aus ausgewählten Projekten des Nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«. Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Online verfügbar unter www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Themenheft01_DE_def.pdf, zuletzt geprüft am 10.02.2014.
- Niehaus, Inga (2010): Muslimische Minderheiten und ihre islamischen Schulen in Europa, in: Reetz, Dietrich (Hg.): Islam in Europa. Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 191-211.
- Nielsen, Jørgen S. (1995): Islam in Westeuropa. Hamburg: E.B.-Verlag.
- Nielsen, Jørgen S. (2005): Islam: Islam in Modern Europe, in: Jones, Lindsay (Hg.): Encyclopedia of Religion, Bd. 7. 2. Auflage. Detroit: Macmillan Reference USA, 4673-4682.
- Nielsen, Jørgen S. (Hg.) (2010): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 2. Unter Mitarbeit von Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal und Christian Moe (Yearbook of Muslims in Europe, 2).
- Nielsen, Jørgen S. (Hg.) (2012): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 4. Unter Mitarbeit von Samim Akgönül, Ahmet Alibašić und Račius Egdūnas. Leiden, Brill; Extenza Turpin (Yearbook of Muslims in Europe, 4).
- Nielsen, Jørgen S. (Hg.) (2013): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 5. Leiden: Koninklijke Brill NV (Yearbook of Muslims in Europe, 5).
- Nowicka, Magdalena (Hg.) (2007): Von Polen nach Deutschland und zurück. Die Arbeitsmigration und ihre Herausforderungen für Europa. Bielefeld: transcript Verlag.
- ONS (2012): Religion in England and Wales. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290510.pdf, zuletzt geprüft am 26.03.2014.
- ONS (2013a): Marriages by Area of Occurrence, Type of Ceremony and Denomination. (Excel sheet 233Kb). Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/rel/vsobi/marriages-in-england-and-wales-provisional-2011/rtd-marriages-by-area-of-occurrence--type-of-ceremony-and-denomination.xls, zuletzt geprüft am 18.01.2014.
- ONS (2013b): Country of Birth by Religion by Sex. Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.nomisweb.co.uk/api/v01/dataset/nm_665_1.data.xls?time=latest&geography=2092957703&c_sex=total&c_relpuk11=0,1,2,3,4,5,6,7,8,9&c_cob=0,1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30&rows=c_relpuk11&cols=c_cob&select=noflags, zuletzt geprüft am 26.03.2014.

- ONS (2013c): Full Story: What Does the Census Tell us about Religion in 2011? Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_310454.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- ONS (2013d): Ethnic Group by Religion. Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.nomisweb.co.uk/api/v01/dataset/nm_659_1.data.xls?time=latest&geography=2092957703&c_ethpuk11=0,1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20,21,22,23&c_relpuk11=0,1,2,3,4,5,6,7,8,9&rows=c_ethpuk11&cols=c_relpuk11&select=noflags, zuletzt geprüft am 27.03.2014.
- ONS (2013e): Religion (Flat) London to LSOA. (Excel sheet 7135Kb). Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-ad-hoc-tables/ct0088--2011-census---religion--flat--london-to-lsoa.xls, zuletzt geprüft am 26.03.2014.
- ONS (2013f): Religion (Detailed) by Sex by Age. England and Wales. (Excel sheet 87Kb). Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-ad-hoc-tables/ct0116---religion--detailed--by-sex-by-age---england-and-wales.xls, zuletzt geprüft am 26.03.2014.
- ONS (2013g): 2011 Census Analysis. Comparing Rural and Urban Areas of England and Wales. Office for National Statistics. Online verfügbar unter www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_337939.pdf, zuletzt geprüft am 03.04.2014.
- Oswald, Ingrid (2007): *Migrationssoziologie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft (Uni-Taschenbücher, 2901).
- O'Toole, Therese; Jones, Stephen H.; DeHanas, Daniel Nilsson (2011): *The New Prevent. Will it Work? Can it Work? (Muslim Participation in Contemporary Governance Working Paper, 2)*. Online verfügbar unter www.bristol.ac.uk/ethnicity/projects/muslimparticipation/documents/workingpaper2.pdf, zuletzt geprüft am 29.04.2014.
- Ourghi, Mariella (2008): *Schiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*. Würzburg: Ergon-Verlag (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 26).
- Pahud de Mortanges, René (2003): Zur Anerkennung und Gleichbehandlung von Religionsgemeinschaften, in: Friederich, Ueli; Campiche, Roland J.; Pahud de Mortanges, René; Winzeler, Christoph (Hg.): *Bundesstaat und Religionsgemeinschaften. Überlegungen und Vorschläge für ein zeitgemäßes Religionsrecht in der schweizerischen Bundesverfassung = Etat fédéral et communautés religieuses*. Bern: Peter Lang, 49-67.
- Pahud de Mortanges, René (Hg.) (2010): *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven*. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 24).
- Pahud de Mortanges, René; Tanner, Erwin (Hg.) (2002): *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse*. Freiburg

- Schweiz: Universitätsverlag (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 13).
- Pahud de Mortanges, René; Zufferey, Jean-Baptiste (Hg.) (2007): Bau und Umwandlung religiöser Gebäude. Le patrimoine religieux face à l'immobilier et la construction. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 18).
- Paret, Rudi (2014): Der Koran. 12. Auflage. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Peach, Ceri (2006): Muslims in the 2001 Census of England and Wales. Gender and economic disadvantage, in: *Ethnic and Racial Studies* 29 (4), 629-655.
- Peach, Ceri; Gale, Richard (2003): Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England, in: *The Geographical Review* 93 (4), 469-490.
- Peach, Ceri; Glebe, Günther (1995): Muslim Minorities in Western Europe, in: *Ethnic and Racial Studies* 18 (1), 26-45.
- Peterson, Daniel C. (2004): Fatwa, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 255.
- Pisarik, Sonja (2009): Heimweh-Architektur, in: *Hintergrund* (44), 52-57.
- Potz, Richard (1999): Islam und Europa. Assimilation – Integration – Insertion, in: Heuberger, Valeria (Hg.): *Der Islam in Europa*. Frankfurt a.M.: Lang (Wiener Osteuropa-Studien, 9), 45-54.
- Pries, Ludger (2003): Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum- und Sozialwissenschaften, in: *geographische revue* 5 (2), 23-39.
- Pries, Ludger (2007a): Integration als Raumentwicklung. Soziale Räume als Identifikationsräume, in: Deger, Petra; Hettlage, Robert (Hg.): *Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, 123-144.
- Pries, Ludger (2007b): Migration und transnationale Inkorporation in Europa, in: Nowicka, Magdalena (Hg.): *Von Polen nach Deutschland und zurück. Die Arbeitsmigration und ihre Herausforderungen für Europa*. Bielefeld: transcript Verlag, 109-132.
- Radtke, Bernd (2005): Der sunnitische Islam, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck, 55-69.
- Rashid, Abdul-Ahmad (2009): Abschied vom Hinterhof. Um repräsentative Moscheebauten gibt es weiterhin Auseinandersetzungen, in: *Herder Korrespondenz Spezial* (2), 20-23.
- Rath, Jan; Penninx, Rinus; Groenendijk, Kees; Meyer, Astrid (2001): *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill (International comparative social studies, 2).
- Raz, Anber (2006): *She who Disputes. Muslim Women Shape the Debate*. Online verfügbar unter www.mwnuk.co.uk/go_files/downloads/992754-shewhodisputesnov06.pdf, zuletzt geprüft am 18.02.2014.

- Reda, Nevin (2004): Women in the Mosque. Historical Perspectives on Segregation, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 21 (2), 77-97.
- Reetz, Dietrich (Hg.) (2010): Islam in Europa. Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Rehfus, Wulff D. (Hg.) (2003): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB (UTB, 8208).
- Rehfus, Wulff D. (2003): These, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB (UTB, 8208), 646.
- Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich (2010): Islam in der Schweiz, in: Reformierte Medien (Hg.): Der Islam in der Schweiz. Facultativ 24 (1). Reformierte Presse, 5.
- Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.) (2010): Religionskonflikte im Verfassungsstaat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rex, John (1996): Ethnic Minorities in the Modern Nation State. Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration. Nachdruck. Basingstoke: Macmillan (Migration, minorities and citizenship).
- Richner, Barbara (2006): Im Tod sind alle gleich. Die Bestattung nichtchristlicher Menschen in der Schweiz. Zürich: Chronos.
- Richner, Barbara (2008): Begräbnisstätten. Verhandlungen um religiöse Anliegen im Bestattungsbereich, in: Könemann, Judith; Vischer, Georg (Hg.): Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 148-159.
- Rippin, Andrew (2008): Introduction, in: Rippin, Andrew (Hg.): *The Islamic World*. London, New York: Routledge, 1-7.
- Rippin, Andrew (Hg.) (2008): *The Islamic World*. London, New York: Routledge.
- Rivers, Julian (2010): *The Law of Religious Organizations. Between Establishment and Secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Roose, Eric (2009): Mosque Design in the Netherlands, in: *SGMOIK-SSMOCI-Bulletin* (28), 12-15.
- Rothgangel, Martin; Aslan, Ednan; Jäggle, Martin (Hg.) (2013): Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive. Göttingen: V & R unipress (Religion and transformation in contemporary European society, 3).
- Rudolph, Kurt (1997): Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft, in: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions: 41), 161-184.
- Saeed, Abdullah (2007): Trends in Contemporary Islam. A Preliminary Attempt at a Classification, in: *The Muslim World* 97 (3), 395-404.

- Saint-Blancat, Chantal; Di Schmidt Friedberg, Ottavia (2005): Why are Mosque a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6), 1083-1104.
- Salamat, Muslim P. (2008): A Miracle at Woking. A History of the Shahjahan Mosque. Chichester, West Sussex, England: Phillimore.
- Schiffauer, Werner (2002): Einleitung. Nationalstaat, Schule und politische Sozialisation, in: Schiffauer, Werner; Baumann, Gerd; Kastoryano, Riva; Vertovec, Steven (Hg.): Staat – Schule – Ethnizität. Politische Sozialisation von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern. Münster: Waxmann (Interkulturelle Bildungsforschung, 10), 1-19.
- Schiffauer, Werner; Baumann, Gerd; Kastoryano, Riva; Vertovec, Steven (Hg.) (2002): Staat – Schule – Ethnizität. Politische Sozialisation von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern. Münster: Waxmann (Interkulturelle Bildungsforschung, 10).
- Schlieff, Eva (2004): Unsichtbare Moscheen. Zur Rolle der Moscheen für die Präsenz und Repräsentation der Muslime in Deutschland, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 17 (1+2), 147-176.
- Schmid, Michael; Maurer, Andrea (Hg.) (2006): Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus. Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und -analyse. 2. durchgesehene Auflage. Marburg: Metropolis.
- Schmitt, Thomas (2002): Moscheen in deutschen Städten. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, in: Mayr, Alois; Meurer, Manfred; Vogt, Joachim (Hg.): Stadt und Region. Dynamik von Lebenswelten. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen. Leipzig: Deutsche Gesellschaft für Geographie DGfG, 338-348.
- Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde.
- Schmitt, Thomas M. (2007): Umstrittene Orte. Debatten um Moscheen in Deutschland, in: Meyer, Frank (Hg.): Wohnen – Arbeit – Zuwanderung. Stand und Perspektiven der Segregationsforschung. Frankfurt/Oder (Beiträge zur europäischen Stadt- und Regionalforschung, 2), 175-191.
- Schmucker, Werner (2005): Sekten und Sondergruppen, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck, 712-732.
- Schneider, Irene (2011): Der Islam und die Frauen. München: Beck (Beck'sche Reihe, 6011).
- Schneiders, Thorsten Gerald; Kaddor, Lamya; Ahmed, Nazir (Hg.) (2005): Muslime im Rechtsstaat. Münster: Lit (Veröffentlichungen des Centrums für Religiose Studien Münster, 3).

- Schönwälder, Karen (2001): Einwanderung und ethnische Pluralität. Politische Entscheidungen und öffentliche Debatten in Großbritannien und der Bundesrepublik von den 1950er bis zu den 1970er Jahren. Essen: Klartext Verlag.
- Schönwälder, Karen (2007): Gesellschaftlicher Zusammenhalt und kulturelle Differenz. Muslime und Debatten über Muslime in Großbritannien, in: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos Verlags-Gesellschaft (Soziale Welt Sonderband, 17), 241-260.
- Schröder, Bernd; Behr, Harry Harun; Krochmalnik, Daniel (Hg.) (2013): »Du sollst Dir kein Bildnis machen ...«. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht. Berlin: Frank et Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 3).
- Schroer, Markus (2006): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft, 1761).
- Schroer, Markus (2009a): »Bringing space back in«. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Döring, Jörg; Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. 2. unveränderte Auflage. Bielefeld: transcript Verlag, 125-148.
- Schroer, Markus (2009b): Soziologie, in: Günzel, Stephan (Hg.): Raumwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 354-369.
- Schulze, Reinhard (2003): Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. 2. durchgesehene Auflage. München: Beck.
- Seidel, Wolf S. (2008): Raumplanung im Fokus der Immigration. Mit Hinweisen auf das U.S.-amerikanische Planungs- und Antidiskriminierungsrecht. Zürich: Dike.
- Seidel, Wolf S.; Waldmann, Bernhard (2007): Sakralbauten im Lichte der Grundrechtsbindung und Grundrechtsverwirklichung, in: Pahud de Mortanges, René; Zufferey, Jean-Baptiste (Hg.): Bau und Umwandlung religiöser Gebäude. Le patrimoine religieux face à l'immobilier et la construction. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 18), 71-110.
- Seiwert, Hubert (1977): Systematische Religionswissenschaft. Theoriebildung und Empiriebezug, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61, 1-18.
- Seker, Nimet (2013): Bilderverbot und bildende Kunst im Urteil des Qur'ān und der klassischen muslimischen Gelehrsamkeit. Eine Spurensuche, in: Schröder, Bernd; Behr, Harry Harun; Krochmalnik, Daniel (Hg.): »Du sollst Dir kein Bildnis machen ...«. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht. Berlin: Frank et Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 3), 119-143.

- Serageldin, Ismaïl (1996): A Critical Methodology for Discussing the Contemporary Mosque, in: Serageldin, Ismail; Steele, James (Hg.): *Architecture of the Contemporary Mosque*. London: Academy Editions, 12-19.
- Serageldin, Ismaïl; Steele, James (Hg.) (1996): *Architecture of the Contemporary Mosque*. London: Academy Editions.
- Shadid, Wasif Abd ar-Rahman; van Koningsveld, Pieter Sjoerd (1995): *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights*. Kampen: Kok Pharos.
- Siebel, Walter (Hg.) (2004): *Die europäische Stadt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2323).
- Sommerfeld, Franz (Hg.) (2008): *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (Paperback).
- Soper, J. Christopher; Fetzer, Joel S. (2007): Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilisation in Britain, France and Germany, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6), 933-944.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu (1994): *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago.
- Speckmann, J.D. (1965): *Marriage and Kinship among the Indians in Surinam*. Assen: Van Gorcum en Compagnie.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1998): *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg: Herder.
- Stagl, Justin (Hg.) (1982): *Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Stausberg, Michael; Engler, Steven (2011): Introduction. Research Methods in the Study of Religion, in: Stausberg, Michael; Engler, Steven (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge (Routledge handbooks), 3-20.
- Stausberg, Michael; Engler, Steven (Hg.) (2011): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge (Routledge handbooks).
- Stephenson, Gunther (1997): Einige Bemerkungen zur vergleichenden Perspektive in der Religionswissenschaft, in: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions: 41), 93-98.
- Sternbach, Uta (2010): *Institutionalisierung des Islam durch gemeinsames Essen. Iftar in Deutschland*, in: Malik, Jamal (Hg.): *Mobilisierung von Religion in Europa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York u.a.: Lang, 187-206.
- Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil (ohne Jahr): *Islamisches Zentrum Volketswil. Projektbeschreibung und Aktualisierung*.

- Stöckli, Lucia (2009): Die Moschee. Sozialer Versammlungsort, in: *ITe: Das Magazin der Schweizer Kapuziner* (4), 32-35.
- Stolz, Jörg (2009): Explaining Religiosity. Towards a Unified Theoretical Model, in: *The British Journal of Sociology* 60 (2), 345-376.
- Stolz, Jörg (2010): Religion und Integration aus der Perspektive der erklärenden Soziologie, in: Pahud de Mortanges, René (Hg.): Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven. Zürich: Schulthess (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 24), 39-80.
- Stolz, Jörg; Chaves, Mark; Monnot, Christophe; Amiotte-Suchet, Laurent (2011): Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58.
- Sturm, Roland (2007): Staatsaufbau und politische Institutionen, in: Kastendiek, Hans; Sturm, Roland (Hg.): Länderbericht Großbritannien. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur. 3. Auflage. Opladen: Budrich, 135-163.
- Suter Reich, Virginia (2013): Zwischen Differenz, Solidarität und Ausgrenzung. Inkorporationspfade der alevitischen Bewegung in der Schweiz und im transnationalen Raum. Zürich: Chronos.
- Tanner, Erwin (2006): Die Grundpfeiler des schweizerischen Religionsrechts, in: *Kirche & Recht* 12 (2), 174-188.
- Tanner, Erwin (2008): Die muslimische Minderheit und ihre Religion. Strukturrechtliche und institutionsrechtliche Grundfragen im Bereich des Religionsrechts der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Fribourg Switzerland, Münster: Institute of Federalism; Lit (Publikationen des Instituts für Föderalismus Freiburg Schweiz. Etudes et colloques, Bd. 49).
- Tanner, Mathias; Müller, Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 8).
- Thackston, Wheeler M. (2007): The Role of Calligraphy, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity. London: Thames & Hudson, 43-53.
- The Scottish Government (2013): Scotland's Future. Your Guide to an Independent Scotland. Online verfügbar unter <http://82.113.138.107/00439021.pdf>, zuletzt geprüft am 14.01.2014.
- Tietze, Nikola (2001): Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tietze, Nikola (2012): Imaginierte Gemeinschaft. Zugehörigkeiten und Kritik in der europäischen Einwanderungsgesellschaft. Hamburg: Hamburger Edition, HIS.

- Törpsch, Silke (2010): Mapping, Spacing, Placing? Orientierungen im Raum kulturwissenschaftlicher und feministischer Forschungen, in: Gludovatz, Karin; Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): Gender im Blick. Geschlechterforschung in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Lang (Apeliotes, 7), 165-175.
- Tsitselikis, Konstantinos (2013): European Islams and Muslim Europes. Some Thoughts about Studying Europe's Contemporary Islam, in: Nielsen, Jørgen S. (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe. Bd. 5. Leiden: Koninklijke Brill NV (Yearbook of Muslims in Europe, 5), 1-18.
- Tsugitaka, Sato (Hg.) (2004): Muslim Societies. Historical and Comparative Perspectives. London: Routledge.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2013): ›Against Islam, but not against Muslims‹. Actors and Attitudes in the Swiss Minaret Vote, in: Behloul, Samuel M.; Leuenberger, Susanne; Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.): Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self. Bielefeld: transcript Verlag (global – local Islam), 285-312.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2014): Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften?, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 182 (9), 109-110.
- Tyerman, Christopher (2006): God's War. A New History of the Crusades. London: Allen Lane.
- Ucar, Bülent (Hg.) (2013): Islam im europäischen Kontext. Selbstwahrnehmungen und Außensichten (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 9).
- van den Breemer, Rosemarie; Maussen, Marcel (2012): On the Viability of State-Church Models: Muslim Burial and Mosque Building in France and the Netherlands, in: *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 10 (3), 279-298.
- Vatter, Adrian (Hg.) (2011): Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung (NZZ Libro).
- Vertovec, Steven; Wessendorf, Susanne (Hg.) (2010): The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices. London: Routledge.
- Vogler, Günter (2007): Probleme einer Periodisierung der Geschichte, in: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Geschichte. Ein Grundkurs. 3. revidierte und erweiterte Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Rowohlt's Enzyklopädie), 253-263.
- Vogt-Göknil, Ulya (1978): Die Moschee. Grundformen sakraler Baukunst. Zürich: Verlag für Architektur Artemis (Studiopaperback).
- Walbridge, John (2004): Madrasa, in: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York: Macmillan Reference USA, 418-421.
- Waldmann, Peter (1982): Kulturkonflikt und Anpassungszwang. Ausgangslage und Entwicklung der deutschen Einwandererkolonien in Südchile, in: Stagl, Justin (Hg.): Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philoso-

- phie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem. Berlin: Dietrich Reimer, 239-251.
- Waldrauch, Harald; Bauböck, Rainer (Hg.) (2001): Die Integration von Einwanderern. Ein Index der rechtlichen Diskriminierung. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Wardak, Ali (2002): The Mosque and Social Control in Edinburgh's Muslim Community, in: *Culture and Religion* 3 (2), 201-219.
- Weber, Helmut (2007): Recht und Gerichtsbarkeit, in: Kastendiek, Hans; Sturm, Roland (Hg.): Länderbericht Großbritannien. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur. 3. Auflage. Opladen: Budrich, 164-180.
- Weller, Paul (2009): A Mirror for Our Times. ›The Rushdie Affair‹ and the Future of Multiculturalism. London: Continuum.
- Wellershoff, Dieter (2008): Wofür steht die Kölner Moschee?, in: Sommerfeld, Franz (Hg.): Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration. Köln: Kiepenheuer & Witsch (Paperback), 59-65.
- Welzbacher, Christian (2008): Euroislam-Architektur. Die neuen Moscheen des Abendlandes. Amsterdam: SUN publishers.
- Werbner, Pnina (1996): Stamping the Earth with the Name of Allah. Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims, in: Metcalf, Barbara Daly (Hg.): Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press, 167-185.
- Westerlund, David; Svanberg, Ingvar (Hg.) (2002): Islam outside the Arab World. London, New York: Routledge.
- Wicker, Hans-Rudolf (2003): Einleitung. Migration, Migrationspolitik und Migrationsforschung, in: Wicker, Hans-Rudolf; Fibbi, Rosita; Haug, Werner (Hg.): Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms »Migration und interkulturelle Beziehungen«. Zürich: Seismo-Verlag, 12-62.
- Wicker, Hans-Rudolf; Fibbi, Rosita; Haug, Werner (Hg.) (2003): Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms »Migration und interkulturelle Beziehungen«. Zürich: Seismo-Verlag.
- Wienold, Hanns (2011): Hofeffekt, in: Fuchs-Heinritz, Werner; Klimke, Daniela; Lautmann, Rüdiger; Rammstedt, Ottheim; Stäheli, Urs; Weischer, Christoph; Wienold, Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 5. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 284.
- Winzeler, Christoph (2008): Das Verhältnis von Religionen und Staat in rechtlicher Sicht, in: Koenemann, Judith; Vischer, Georg (Hg.): Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 19-45.
- Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hg.) (2007): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos Verlags-Gesellschaft (Soziale Welt Sonderband, 17).

- Wolffe, John (Hg.) (1997): Religion in Victorian Britain. Manchester: Manchester University Press.
- Woodlock, Rachel (2010a): Praying Where They Don't Belong. Female Muslim Converts and Access to Mosques in Melbourne, Australia, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 30 (2), 265-278.
- Woodlock, Rachel (2010b): The Masjid is for Men. Competing Voices in the Debate about Australian Muslim Women's Access to Mosques, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (1), 51-60.
- Wunn, Ina; Selçuk, Mualla (Hg.) (2013): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad. Neue Wege für Musliminnen in Europa. Stuttgart: Kohlhammer.
- Xiaowei, Luo (2007): China, in: Frishman, Martin; Khan, Hasan-Uddin (Hg.): The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity. London: Thames & Hudson, 209-223.
- Yaşar, Aysun (2013): Frauen und Frauenbild in der islamischen Theologie, in: Rothgangel, Martin; Aslan, Ednan; Jäggle, Martin (Hg.): Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive. Göttingen: V & R unipress (Religion and transformation in contemporary European society, 3), 83-89.
- Zehetgruber, Christoph (2010): Islamisches Strafrecht versus europäische Wertordnung. Ein Rechtsvergleich. Wien: Facultas.wuv.

Verwendete Zeitungsartikel

- AZ (Aargauer Zeitung) vom 23.12.2004, Zulauf, Fränzi: »Der Koran sagt uns, man müsse Geduld haben«, 2f.
- AZ vom 08.09.2007, Hägler, Fabian: »Die Tore unserer Moschee sollen für alle offen sein«, 2f.
- AZ vom 10.09.2007, Hägler, Fabian: Traum der Muslime wurde erfüllt, 5.
- AZ vom 07.03.2009, Hägler, Fabian: Minarett hätte kaum eine Chance, 2.
- AZ vom 19.09.2009, Hägler, Fabian: Moschee Wohlen problemlos, Minarett wohl chancenlos, 46.
- AZ vom 09.11.2009, Schumacher, Samuel: »Wir brauchen Minarett nicht zwingend«, 34.
- AZ vom 12.11.2011, Menge, Oliver: »Eine absolut scheussliche und verwerfliche Tat«, 29.
- AZ vom 09.02.2012, Fischer, Simon: Muslim-Parlament sorgt für rote Köpfe, 5.
- BaZ (Basler Zeitung) vom 11.02.2012, Herzog, Willi: »Umma Schweiz« ist heiss umstritten, 6.
- BaZ vom 26.03.2014, Brügger, Nadine A.: Der Gratwanderer, 2.

- Blick vom 09.04.2011, Michel, Beat: Baustopp bei Moschee, 5.
- BZ (Berner Zeitung) vom 28.03.2013, Furrer, Patrick: Die Zeit für das islamische Glaubenszentrum läuft ab, 5.
- Der Sonntag vom 13.03.2011, Pastega, Nadja: Jetzt soll der Islam »Landeskirche« werden, 8.
- Der Sonntag vom 21.08.2011, Furrer, Patrick: Schlappe für Moschee-Gegner von Büren, 17.
- Der Sonntag vom 22.04.2012, Krebs, Jürg: »Wir wollen das giftige Klima überwinden«, 50f.
- Langenthaler Tagblatt vom 05.04.2011, Furrer, Patrick: Baubewilligung für Moschee ist rechtsgültig, 25.
- Lokalanzeiger Egnach vom 30.05.2013, Vaterlaus, Michèle: Islam-Zentrum: »Endlich fertig«, 5.
- NLZ (Neue Luzerner Zeitung) vom 26.03.2014, Knobel, Robert: Anerkennung der Muslime. Ein Generationenprojekt, 2.
- NZZ (Neue Zürcher Zeitung) vom 01.10.2009, Baumann, Martin; Tunger-Zanetti, Andreas: Streit um Symbole im öffentlichen Raum (227), 13.
- OT (Oltner Tagblatt) vom 06.04.2011, Furrer, Patrick: Baubewilligung für Moschee ist gültig, 14.
- OT vom 26.10.2011, Furrer, Patrick: Moschee-Gegner Ivo von Büren hat die Nase voll, 13.
- OT vom 12.11.2011, Menge, Oliver: »Eine scheussliche und verwerfliche Tat«, 14.
- OT vom 03.05.2013, Furrer, Patrick: Bagger für die Moschee steht bereit, 13.
- reformiert. vom 26.03.2010, Geiser, Samuel: Die Muslime wollen aus dem Keller raus, 1.
- Solothurner Zeitung vom 10.12.2009, Byland, Urs: SVP will bei Otto's keine Moschee.
- Solothurner Zeitung vom 22.01.2010, Byland, Urs: Ein Hauch von Orient an der Maienstrasse.
- Solothurner Zeitung vom 26.01.2010, Byland, Urs: »Jedenfalls nichts Minarettähnliches«.
- Solothurner Zeitung vom 29.12.2010, Menge, Oliver: Moschee in Grenchen?, 27.
- Solothurner Zeitung vom 11.03.2011, Furrer, Patrick: Moscheebau ist ein grosser Schritt weiter, 22.
- Solothurner Zeitung vom 20.08.2011, Furrer, Patrick: Schlappe für Moschee-Gegner von Büren, 31.
- Solothurner Zeitung vom 27.03.2013, Furrer, Patrick: Zeit für islamisches Glaubenszentrum läuft ab, 25.
- Solothurner Zeitung vom 25.05.2013, Furrer, Patrick: Baubewilligung für Moschee in Grenchen verliert Gültigkeit, 29.

- Solothurner Zeitung vom 27.07.2013, Menge, Oliver: Neues Baugesuch für Moschee, 1.
- Solothurner Zeitung vom 27.07.2013, Menge, Oliver: Gibts nun doch noch eine Moschee in Grenchen?, 23.
- Solothurner Zeitung vom 08.08.2013, Menge, Oliver: Neues Baugesuch für Moschee ist öffentlich aufgelegt, 24.
- Solothurner Zeitung vom 30.10.2013, Toggweiler, Andreas: Stadt lockert die Auflagen für Moschee-Bau, 27.
- Tagesanzeiger vom 15.05.2010, Bacher, Thomas: Volketswiler Moschee im Bau – Finanzierung noch unsicher, 22.
- Tagesanzeiger vom 28.03.2014, Meier, Michael: Der steinige Weg zur Anerkennung der Muslime, 4.
- Wohler Anzeiger vom 24.06.2004, Marti, Daniel: Gemeindeautonomie hat ihre Grenzen, 25.
- Wohler Anzeiger vom 12.10.2004, Marti, Daniel: »Man muss die Firmen begreifen«, 21.
- Wohler Anzeiger vom 12.10.2004, Marti, Daniel: Widerstand gegen Gebetshaus, 1.
- Wohler Anzeiger vom 03.12.2004, Marti, Daniel: »Sie zerbrechen sich den Kopf«, 31.
- Wohler Anzeiger vom 10.12.2004, Büchler, Nathalie: Nein zum Gebetshaus im Rigacker, 33.
- Wohler Anzeiger vom 24.06.2005, Marti, Daniel: »Damit hat man rechnen müssen«, 25.
- Wohler Anzeiger vom 11.09.2007, Ferraro, Leo: Ein grosser Tag für die Toleranz, 25.

Verwendete Internetseiten

Die vollständig zitierten Internetadressen sind jeweils in der dazugehörigen Fußnote zu finden.

www.aargauermuslime.ch
<http://abdullahquilliam.com>
<http://abmreading.org>
www.admin.ch
www.ahmadiyya.ch
www.ahmadiyya.org.uk
<http://aig-grenchen.ch>
<http://al-khoei.org>
www.aobm.org

www.arabnews.com
www.baselland.ch
www.bbc.co.uk
www.beobachter.ch
www.berkshireislamicinfogroup.org.uk
www.bernerzeitung.ch
www.blick.ch
www.brin.ac.uk
<http://cambridgeislamiccentre.org>
www.cambridgemosqueproject.org
www.cambridgemuslimcollege.org
www.cambridge-news.co.uk
<http://cardiff.ac.uk>
www.charitycommission.gov.uk
www.cnn.com
www.dar-an-nur.ch
<http://derstandard.at>
<http://deutsch-transkription.de>
www.digo.ch
www.divinity.cam.ac.uk
www.eastlondonmosque.org.uk
www.english-heritage.org.uk
<http://europa.eu>
www.exeter-labour.org.uk
www.exetermosque.org.uk
<https://www.facebook.com>
www.freiburger-nachrichten.ch
<http://gardens-of-peace.org.uk/index.html>
www.getreading.co.uk
<https://www.gov.uk>
www.grenchnertagblatt.ch
<http://www.harrowmosque.org.uk>
www.hfce.eu
www.ig-luzern.ch
www.ig-wiler-sueden.ch
<http://imanzentrum.ch/>
www.independent.co.uk
<http://inclusivemosqueinitiative.org>
www.isb.org.uk
www.islam.ch
<http://islamische-datenbank.de>

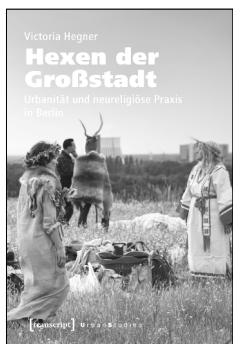
www.islamophobiawatch.co.uk
www.islamrat.ch
www.izrs.ch
www.legislation.gov.uk
www.mabonline.net/
www.makespace.co.uk
www.manchestermosque.org
www.marksbarfield.com
<http://mcb.org.uk>
<http://mfo-s.ch>
www.minab.org.uk
www.minarette.ch
<http://minhajuk.org/minhajuk>
www.minorityrights.org
www.mosque.ch/
www.mpacuk.org
www.muslimparliament.org.uk
www.muslimsinbritain.org
www.mwnuk.co.uk
www.nfp58.ch
www.neighbourhood.statistics.gov.uk
www.n-tv.de
www.nzz.ch
www.ons.gov.uk
www.oyla.de
www.parliament.uk
www.pnos.or
www.quilliamfoundation.org
www.readingchronicle.co.uk
www.readingmosque.org.uk
<http://religionenschweiz.ch>
www.rp-online.de
www.salman-rushdie.com
www.salatomic.com
www.shahjahanmosque.org.uk
<http://sizv.ch>
www.srf.ch
www.solothurnerzeitung.ch
<http://southwestnationalists.blogspot.ch>
www.spiegel.de
www.stadtluzern.ch

www.stadtwil.ch
www.stadt-zuerich.ch
<http://sufimuslim.homestead.com>
<http://sunnah.com>
www.sunnidawateislami.net
www.tagblatt.ch
www.tagesanzeiger.ch
www.telegraph.co.uk
www.thebmf.org.uk
www.theexeterdaily.co.uk
www.theglobalunity.com
www.theguardian.com
<https://twitter.com>
www.uais.ch
www.ukim.org
www.uomg.net
<http://us6.campaign-archive2.com>
www.uvam.ch
www.vioz.ch
www.viuk.ch
www.volketswil.ch
<http://web-eab.wix.com/met>
www.wimuk.com
www.xhamia-wil.ch
<https://www.youtube.com>
www.zentralplus.ch
www.zol.ch

Aktualisierung (2019)

<http://aishaislamiccentre.org.uk>
<https://cambridgecentralmosque.org/>
<https://de-de.facebook.com/XhamiaEbuHanifeGrenchen/>
<https://www.grenchnertagblatt.ch/solothurn/grenchen/riesiger-besucheran-drang-moschee-ebu-hanife-wird-feierlich-eroeffnet-134403345>
<http://moschee-wil.ch/>
<https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/moschee-eroeffnet-wil-sagt-salam-aleikum-ld.1007343>

Ethnologie und Kulturanthropologie



Victoria Hegner

Hexen der Großstadt

Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin

2019, 330 S., kart., 20 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4369-5

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4369-9



Stefan Wellgraf

Schule der Gefühle

Zur emotionalen Erfahrung von Minderwertigkeit
in neoliberalen Zeiten

2018, 446 S., kart., 16 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4039-7

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4039-1

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4039-7



Sandro Ratt

Deformationen der Ordnung

Bausteine einer kulturwissenschaftlichen
Katastrophologie

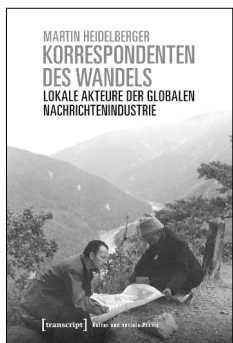
2018, 354 S., kart., 20 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4313-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4313-2

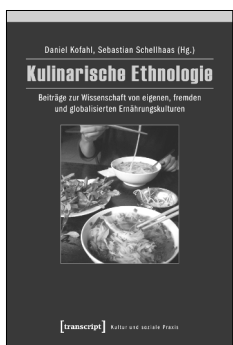
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Ethnologie und Kulturanthropologie



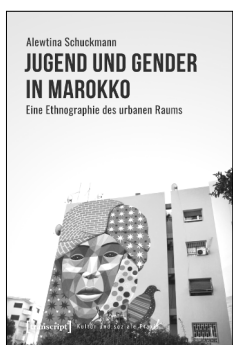
Martin Heidelberg
Korrespondenten des Wandels
Lokale Akteure der globalen Nachrichtenindustrie

2018, 328 S., kart.
39,99 € (DE), 978-3-8376-4173-8
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4173-2



Daniel Kofahl, Sebastian Schellhaas (Hg.)
Kulinarische Ethnologie
Beiträge zur Wissenschaft von eigenen,
fremden und globalisierten Ernährungskulturen

2018, 320 S., kart., 9 SW-Abbildungen, 12 Farbabbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-3539-3
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3539-7



Alewtina Schuckmann
Jugend und Gender in Marokko
Eine Ethnographie des urbanen Raums

2019, 412 S., kart., 1 SW-Abbildung
44,99 € (DE), 978-3-8376-4631-3
E-Book: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4631-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

