

## Abschlussarbeit

zur Erlangung des Magister Artium  
im Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften

der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie

# **Repräsentation kultureller Unterschiede als Mittel zur Ausgrenzung - Der Konflikt um den Bau einer Moschee in Frankfurt/Hausen und das Feindbild Islam**

1. Gutachterin: Prof. Dr. Kira Kosnick
2. Gutachterin: Prof. Dr. Gisela Welz

vorgelegt von Fabian Engler  
aus Frankfurt am Main

Einreichungsdatum: 02. März 2009

## INHALT

<b>Einleitung</b>	
I THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN	
1. <b>Kulturanthropologische Eingrenzung</b> .....	04
2. <b>Islamophobie: Ausgrenzung von MuslimInnen in Europa</b> .....	05
3. <b>Kultur und Identität: Politik des Unterscheidens und des Identifizierens.</b> .....	10
4. <b>Rassismus: Theoretische Einheit, praktische Heterogenität.</b> .....	12
5. <b>Islamfeindbilder: Diskurse des Unterscheidens</b> .....	19
II METHODEN	
6. <b>Feldbestimmung</b> .....	25
7. <b>Quellendiskussion.</b> .....	31
8. <b>Textdesign</b> .....	34
III ERGEBNISSE DER FELDFORSCHUNG	
9. <b>Vorstellung der Umstände</b> .....	36
Die diskutierte und unterstützte Moschee, Zeitlicher Verlauf, Akteure, Der Ort	
10. <b>Dimensionen des Moscheebaukonflikts</b> .....	47
Um was es geht, „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“, Deutung des Frankfurter Moscheebaustreits, Problem Islam	
11. <b>Portrait der Anti-Moscheebewegung</b> .....	50
Teil 1	
Abgrenzung gegen Rechts, „Der Islam ist das Problem“, Der Moscheekonflikt ist ein Integrationsproblem“, „Nicht gegen den Islam als solchen“, Spannungsfeld der Moderne	
Teil 2	
Bedrohte „Oase“, Bedrohliche Erlebnisse	
Teil 3	
Brotfabrikveranstaltung, „Die Maske ist gefallen“, Nach der Moschee	
12. <b>Feindbild Islam in Frankfurt.</b> .....	61
Argumente gegen die Moschee, Problemfelder, Repräsentation kultureller Unterschiede, Kulturkonflikt und Kulturkampf, Islamische Bedrohung, Zivilisationsparadigma, Schatten der Aufklärung	
13. <b>Wer ist MuslimIn?</b> .....	69
Der Türke, Der Deutsche, Die Kultur-Muslima, Essentialisierung und Unterscheidung, multiple identities	
14. <b>Heimatbilder und Integrationsleitbilder</b> .....	73
„Es geht eigentlich um Heimat“, „Neue Epoche der Aufklärung, „Integrationsproblem Islam“, „Globale Heimat“, „Frankfurt Babylon“, Diversity and equality	
IV SCHLUSSBETRACHTUNGEN	
15. <b>Diskussion und Bewertung der Ergebnisse.</b> .....	81
16. <b>Ausblick.</b> .....	86
V ANHANG: QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	

## Einleitung

„Ein unscheinbarer Vorgang. Mit Bescheid vom 21.07.2008 erteilt das Bauaufsichtsamt der Stadt Frankfurt am Main den beiden Bauherren der Fatima Moschee – dem Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V. und der Pak Haidry Association e.V. – gemäß § 64 HBO (Hessische Bauordnung) die Baugenehmigung für den Neubau einer Moschee und eines Wohn- und Geschäftshauses mit 15 Wohneinheiten und Tiefgarage in Frankfurt, Am Industriehof 17. Mit diesem Vorgang wurde auf nüchterne Weise das Grundrecht der Religionsfreiheit in Art. 4 GG realisiert.“ (Q 2<sup>1</sup>)

Mit diesen Worten geben die Sprecher der beiden Moschee-Vereine einen Tag nach dem positiven Bescheid der Baubehörde den Erfolg ihres Bauantrages für einen Moscheeneubau in dem Frankfurter Stadtteil Hausen bekannt. In der Pressemitteilung bedankt man sich herzlich bei der Stadtverwaltung für deren Kooperation und Fairness, sowie bei einer ganzen Reihe von Personen und Organisationen, angefangen bei der Oberbürgermeisterin Petra Roth, über die Kirchen, politische Gremien und die Gewerkschaften bis hin zu den „Hausener Nachbarn und Frankfurter Bürgern“, für die Unterstützung im Genehmigungsprozess. Der sachliche Ton mit dem dies geschieht vermag kaum die Erleichterung über die Genehmigung zu verbergen, geschweige denn den Eindruck, dass eben dieser Genehmigungsprozess alles andere als unscheinbar verlief. In einer anderen Pressemitteilung, lanciert von dem gegenüber den Moscheebauplänen von Anfang kritisch eingestellten *Bürgerforum für Frankfurt* (BFF), wird die Moschee-Auseinandersetzung in einer Weise geschildert, in der ein Vorwurf gerade wegen der breiten Unterstützung des Moscheebauprojekts an die oben genannten AkteurInnen gerichtet wird:

„Als in Hausen etliche Bewohner ohne und mit Migrationshintergrund aus Anlass des geplanten Moschee-Neubaus ihre Sorge vor der wachsenden Islamisierung friedlich zum Ausdruck brachten, entwickelten monatelang Parteien, Medien und allerlei Organisationen zum Teil hysterische Abwehrreaktionen und haltlose Verdächtigungen.“ (BFF 12.01.09)

Es wird deutlich, dass die Ankündigung dieses Moscheeneubaus im Sommer 2007 in Frankfurt geeignet war, eine stadtweite Debatte zu entfachen in deren Verlauf – und das zeigen die ausgewählten Zitate – nicht weniger verhandelt wurde, als das Grundrecht auf Religionsfreiheit auf der einen Seite und die Sorge vor „wachsender Islamisierung“ auf der anderen Seite. Leggewie, Rech und Joost schreiben in ihrer „Handreichung zum Moscheebau“<sup>2</sup>: „[D]ie selbstbewusste Präsenz islamischer Zeichen und Symbole entspricht nur der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit. Sie ist aber noch lange keine Routine und verursacht immer wieder

---

<sup>1</sup> In dem vorliegenden Text gemachte Verweise und Literaturangaben beziehen sich auf die im Anhang (Abschnitt V) aufgeführten Quellen.

<sup>2</sup> Der genaue Titel des Buches ist: *Der Weg zur Moschee: Eine Handreichung für die Praxis* (Leggewie/Joost/Rech 2002).

Irritationen“ (Leggewie/Josst/Rech 2002: 10). Dass im Frankfurter Moscheebaukonflikt durch die Ablehnung der Moschee mehr zum Ausdruck kam, als eine bloße Irritation eingesessener AnwohnerInnen, über bis dato ungewohnte, vielleicht als fremd empfundene Eindrücke im Stadtbild, darauf weist das Wort „Islamisierung“, das den Gegenstand der formulierten Sorgen darstellt, hin. Zu spüren bekommt das die bauwillige Gemeinde, die in der Planung ihres neuen Gemeindezentrums im Übrigen auf die in der „Handreichung“ von Leggewie, Joost und Rech gemachten Empfehlungen, das Gespräch mit den Nachbarn zu suchen, durchaus zurückgreift, als sie ihr Bauvorhaben auf einer Informationsveranstaltung öffentlich vorstellt. „Die Architektur soll zeigen, dass wir hier angekommen sind“ (nach FR 03.09.07), sagt Ünal Kaymakci und präsentiert den imaginierten Bau per Computeranimation. Nachdem für die Moschee geworben, ihr offener und auf Dialog hin ausgerichteter Charakter herausgestellt und versucht wurde allen Überfremdungängsten entgegenzutreten kommt aus dem Publikum abschließend der Kommentar des Sprechers der neu gegründeten Bürgerinitiative: „Toll, was sie hier sagen. Nur, ich glaube ihnen nicht. Wir lehnen diesen Bau ab. Wir wollen keine Islamisierung“ (nach FR 03.09.07).

Es scheint auch für die Situation in Frankfurt zu gelten was Jocelyne Cesari im Bezug zu „Mosque Conflicts in European Cities“ (so der Titel ihres Aufsatzes) meint, wenn sie schreibt:

„Every project that concerns the construction of a mosque entails time-consuming processes in which leaders of the Muslim community must discuss and negotiate with local, city and regional authorities. From being invisible, Islam goes to being unwanted.“ (Cesari 2005: 1018)

Die Insistierung der MoscheekritikerInnen darauf, dass es „der Islam“, bzw. die vermeintliche „Islamisierung“ sei, gegen die man sich wende, führt zu der Vermutung, dass die Ablehnung, die dem genannten Moscheebauprojekt in Frankfurt entgegengebracht wird, im Zusammenhang zu denken ist mit einem allgemeinen Trend der Ablehnung und Feindseligkeit gegenüber MuslimInnen – evtl. verstärkt zu beobachten seit den Anschlägen des 11. Septembers 2001–, und dass im Frankfurter Moscheekonflikt eine evtl. europaweit zu konstatierende Islamophobie ihren lokalen Niederschlag findet.

In dieser Arbeit interessiere ich mich für das, was von AkteurInnen in der Auseinandersetzung um den Moscheebau in Frankfurt-Hausen, in den „Anderen“, d.h. insbesondere in den die Moschee planenden MuslimInnen, gesehen wird. In Moscheebaukonflikten, so schreiben Leggewie, Joost und Rech, geraten „Selbst- und Fremdbilder der Mehrheit wie der islamischen Minderheit [...] in Bewegung“ (Leggewie/Joost/Rech 2002: 33), dies nicht zuletzt deshalb, weil diese Bilder in einem solchen Konflikt zu Tage treten, artikuliert und vielleicht auch neu bestimmt werden (vgl. ebd.: 13). Welche Selbst-, Fremd- und auch Feindbilder im Zusammenhang mit „dem Islam“ im Rahmen des Frankfurter Moscheebaukonflikts zu Tage treten, will ich untersuchen.

In dem untersuchten Moscheebaukonflikt geht es um die Repräsentation von Unterschieden, die die jeweilige Zugehörigkeit zu einer identitären Kategorie anzeigen und Ablehnung einer anderen plausibel erscheinen lassen. Diese Unterschiede, so die hier formulierte Vorannahme, werden vor allem als Unterschiede der „Kultur“ bestimmt. Der Streit um die Moschee erscheint als ein Kulturkonflikt, dessen Feststellung ein starres Kulturkonzept zugrunde liegt, so dass einmal den Konflikt begründende Unterschiede ausgemacht, diese dauerhaft markierend und festschreibend wirken. Wie solche Prozesse der Zuschreibung funktionieren und Abgrenzungsdiskurse für das „Wir“ und für die „Anderen“ bestimmen, will ich anhand der Untersuchung des Feindbild Islams im Frankfurter Moscheebaukonflikt erfragen.

# TEIL I THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN

## 1. Kulturanthropologische Eingrenzung

In dem untersuchten Konflikt um einen geplanten Moscheebau in Frankfurt in den Monaten vom Spätsommer 2007 bis zum Herbst 2008 erscheinen die spezifischen Bestimmungen von Konfliktlinien, die Konstruktionen sozialer Einheiten, und die jeweilige Einordnung des Konfliktgegenstandes in übergeordnete Debatten der Zugehörigkeit und Ausschließung durch die Konfliktparteien von Interesse. Indem hier Zuschreibungs-, Identifizierungs-, und Ausgrenzungsprozesse ins Blickfeld genommen werden, verstehe ich diese Arbeit als eine kulturanthropologische Forschung, in welcher ich gleichzeitig zur Beleuchtung der speziellen Gegenstände „Islamophobie“, „die Situation von EinwandererInnen in Europa“ und „Rassismus“ auch auf Konzepte und Ideen von AutorInnen, die sich in der Soziologie, den Politikwissenschaften und der Medienpädagogik verorten lassen, zurückgreife.

Frederik Barth schlägt in seiner viel zitierten Einleitung zu dem Sammelband *Ethnic Groups and Boundaries – The Social Organisation of Culture Difference* (1969) einen Perspektivwechsel – Barth spricht von *theoretical departures* (ebd.: 10) – für die kultur- und sozialanthropologische Forschung vor. Statt eine als ethnisch besonders definierte Gruppe auf die ihr eigenen kulturellen Besonderheiten hin zu untersuchen, mit Hilfe derer sie sich von anderen Gruppen abgrenzen lässt („cultural staff that encloses [an ethnic group; F.E.]“, ebd.: 15), sollen vielmehr die ethnischen Grenzen an sich, deren Entstehen und Bestehenbleiben in den Fokus anthropologischer Forschung rücken (vgl. auch Gullestad 2002: 45, Welz 1994: 71f.).

„[C]ategorical ethnic distinctions do entail social processes of exclusion and incorporation [...], ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves.“ (Barth 1969: 9f.)

Den Blick auf das “Ziehen” von Grenzen zu richten, auf ethnische Kategorisierungen und soziale Prozesse der Ausgrenzung und Vereinnahmung, empfiehlt sich um so stärker für die theoretische Konzeption und empirische Ausrichtung dieser Arbeit, als die Bestimmung „kultureller Unterschiede“ speziell in explizit politischen Diskursen Bedeutung erlangt.

„Yet cultural identity and distinctiveness, ideas which until then seemed to be a particular obsession only of anthropologists, have now come to occupy a central place in the way which anti-immigration sentiments and politics are rationalized.“ (Stolcke 1995: 2)

Ähnlich wie Barth, schlägt Stolcke eine Verlagerung des Interessenschwerpunkts vor, wenn sie schreibt:

„It is not the cultural diversity per se that should interest anthropologists but the political meaning with which specific political contexts and relationships endow cultural differences.“ (ebd.: 12)

Die in Norwegen forschende Sozialanthropologin Marianne Gullestad entwickelt eine Spezifizierung des Barthschen Ansatzes des Verstehens von Prozessen der Ethnisierung, die auch für vorliegende Untersuchung des Frankfurter Moscheebaukonflikts bedeutsam ist. Statt wie Barth einen Schwerpunkt auf die „self-ascription of ethnic identity“ zu legen, will Gullestad auch die Kategorisierung „der Anderen“, d.h. Prozesse der Fremdzuschreibung untersuchen (Gullestad 2002: 46f.). Dies führe, so Gullestad, die Anthropologie zu der expliziten Debatte der *Rassialisierung* („the categorization of people on the basis of characteristics that are assumed to be innate“, Gullestad 2004: 177) und damit zu Rassismus (vgl. ebd.). Hierin sieht Gullestad eine Möglichkeit, die auch von Stolcke diagnostizierte kulturelrelativistische Beschränkung anthropologischer Forschung zu überwinden. Sie argumentiert, dass:

„...the main contribution of the study of racism to anthropology is that it helps anthropology to become truly comparative, because the study of racism necessitates taking more seriously than before the study of majority populations, at home'. It is no longer enough just to study marginalized groups. Such studies now have to be framed within majority-minority power structures and the global history of colonial and neo-colonial relations.“(Gullestad 2004: 178f.)

In diesem Sinne soll nun die Diskussion um das Phänomen Islamophobie in Europa dargestellt werden und eine Konzeptionalisierung des Begriffs mit Hilfe von Ethnisierungs-, Rassismus- und Feindbildtheorien erreicht werden, um auf dieser theoretischen Grundlage, die bei dem Streit um den Bau einer Moschee in Frankfurt beobachteten „Grenzziehungen“ – die Muster des Aus- und Eingrenzens – darstellen und interpretieren zu können.

## 2. Islamophobie: Ausgrenzung von MuslimInnen in Europa

„That there is such a thing as denoted by the term ‚Islamophobia‘ is undoubtedly true“, schreibt Fred Halliday 1999 und gibt bewusst sehr verschieden gewählte Beispiele aus Großbritannien, Dänemark, USA und Indien um einen weltweiten „Trend“ von Feindseligkeit und Vorurteilen gegenüber MuslimInnen festzustellen ohne diesen „Trend“ theoretisch näher bestimmen zu wollen (vgl. Halliday 1999: 898).

Wenn auch nicht unumstritten<sup>3</sup>, so hat sich der Begriff Islamophobie seit seiner Einführung in einem britischen Forschungsbericht des *Runnymede Trust* im Jahr 1997 zur Beschreibung einer speziellen, gegen MuslimInnen gerichteten *Fremdenfeindlichkeit* etabliert, z.B. in den Veröffentlichungen der *European Union Agency for Fundamental Rights* (FRA vormals EUMC)<sup>4</sup>.

In einem Bericht des EUMC aus dem Jahre 2006<sup>5</sup> bezieht man sich auf die acht Punkte zur Charakterisierung von Islamophobie<sup>6</sup> des erwähnten Reports *Islamophobia: A challenge for us all* des *Runnymede Trust*. Hier wird Islamophobie vor allem als ein diskursives Phänomen, welches aus pauschalisierenden und abwertenden Urteilen über „den Islam“ besteht, beschrieben. Desweiteren bezieht man sich in dem EUMC-Bericht auf die im Europarecht aufgeführten Definitionen zu Rassismus und Rassendiskriminierung und beschreibt demnach *Islamophobie* als...

„die Furcht vor oder ein voreingenommener Standpunkt gegenüber dem Islam, Muslimen und allem, was mit beiden zu tun hat. Unabhängig davon, ob sie sich nun in Gestalt alltäglicher Formen von Rassismus und Diskriminierung oder in eher gewalttätigen Formen äußert, stellt die Islamophobie eine Verletzung der Menschenrechte und eine Gefahr für den sozialen Zusammenhalt dar.“ (vgl. EUMC 2006a: 73)

### **FRA und EUMC: Behördliche Bestimmung**

Die offiziellen Berichte des FRA bzw. EUMC belegen, dass Islamophobie als real empfundene Diskriminierung von MuslimInnen in Europa verstanden werden muss. Diese lässt sich nicht nur

---

<sup>3</sup> Die Kritik an der Verwendung des Begriffs Islamophobie bemerkt zumeist, dass hier die Angst vor oder die Missinterpretation ‚des Islam‘ als Religion oder Glauben in den Vordergrund gerückt wird. Eine Bezeichnung wie z.B. *anti-Muslimism* würde sich zur Beschreibung des Phänomens eher anbieten, weil entsprechende Äußerungen und Angriffe sich in der Regel auf die Gruppe der MuslimInnen beziehen (vgl. Halliday 1999: 898, Özyürek 2005: 511). Andere skeptische Stimmen äußern Vorbehalte bezüglich des Begriffs Islamophobie hinsichtlich einer Diskreditierung gerechtfertigter Kritik am Islam (vgl. Kritik von Knauß 2008). Der Betreiber der „islamkritischen Homepage“ (Selbstbezeichnung) [www.p.i.-news.de](http://www.p.i.-news.de) Stefan Herre sagt dahingehend ohne Umschweife er sei islamophob und stolz darauf: „Wenn man Angst vor der Islamisierung Europas hat, dann kann man ruhig dazu stehen - und das tun wir auch“ (zitiert nach Reinle (2008)).

<sup>4</sup> Die *European Union Agency for Fundamental Rights* (FRA) oder auf Deutsch *Europäische Agentur für Grundrechte* ist seit Frühjahr 2007 die Nachfolgeeinrichtung des EUMC (*European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*). Durch den Rat der Europäischen Union gegründet sieht die unabhängige Institution ihre Aufgabe im Sammeln und Bereitstellen von Informationen, Aufklärung und Beratung zu grundrechtsrelevanten Themen. Selbstbeschreibung auf der Homepage: [http://fra.europa.eu/fra/index.php?fuseaction=content.dsp\\_cat\\_content&catid=2](http://fra.europa.eu/fra/index.php?fuseaction=content.dsp_cat_content&catid=2), besucht am 13.11.08, 09:45 Uhr.

<sup>5</sup> EUMC 2006a *Muslimen in der EU – Diskriminierung und Islamophobie*, Wien.

<sup>6</sup> Die Punkte lauten: „1. Der Islam wird als ein monolithischer, statischer und für Veränderungen unempfindlicher Block angesehen. 2. Der Islam wird als „gesondert“ und „fremd“ angesehen, er habe keine gemeinsamen Ziele und Werte mit anderen Kulturen, weder werde er von ihnen beeinflusst, noch beeinflusse er sie. 3. Der Islam wird als dem Westen unterlegen angesehen. Er gilt als barbarisch, irrational, primitiv und sexistisch. 4. Der Islam wird als gewalttätig, aggressiv und bedrohlich angesehen und als Unterstützer des Terrorismus und in einen Kulturkampf verstrickt wahrgenommen. 5. Der Islam wird als eine politische Ideologie angesehen, die um politischer und militärischer Vorteile willen genutzt wird. 6. Kritik des Islam gegenüber „dem Westen“ wird pauschal zurückgewiesen. 7. Feindseligkeit dem Islam gegenüber wird benutzt, um diskriminierende Praktiken gegen Muslime und ihre Ausgrenzung von der gesellschaftlichen Mitte zur rechtfertigen. 8. Feindseligkeit gegenüber Muslimen wird als natürlich und „normal“ angesehen“ (EUMC 2006a: 23).

anhand der Dokumentation von gewalttätigen Übergriffen und Vorfällen (siehe EUMC 2006a: 80-105) und auch nicht nur anhand von Wahrnehmungen und individuellen Erfahrungen von MuslimInnen (vgl. EUMC 2006b) zeigen, sie äußert sich auch in der konkreten Benachteiligung von MuslimInnen im Alltag, in Bezug auf Beschäftigung, Bildung, Wohnen und die Möglichkeiten zur Ausübung der Religion (vgl. EUMC 2006a: 53-72).

Der Begriff Islamophobie wird in den Berichten der EU vor allem in einem phänomenologischen Sinne verwendet. Die verschiedenen Erscheinungsformen der Islamophobie werden „mit aller Vorsicht“ (EUMC 2006a: 74) und im Bewusstsein der relativen Uneindeutigkeit/Unbestimmtheit in einer Kategorie zusammengetragen. Regelmäßig wird darauf hingewiesen, „dass es nicht immer möglich ist, zwischen Islamophobie und Fremdenfeindlichkeit oder Rassismus als Diskriminierungsursachen zu unterscheiden“ (EUMC 2006a: 65f.).

Man stellt fest, dass in Europa Menschen mit Migrationshintergrund von Islamophobie betroffen sind und eine Zunahme von Islamophobie im Zusammenhang mit den Terroranschlägen am 11.09.2001 zu verzeichnen ist. Gleichzeitig bleiben die konzeptionelle Verortung von *Islamophobie* und das Verhältnis zu *Fremdenfeindlichkeit* und *Rassismus* offen.

### **Bunzl: New Projekt of Exclusion**

Der Anthropologe Matti Bunzl versucht Islamophobie als ein neues Projekt der Ausgrenzung in Europa zu bestimmen. Dabei schließt er an Überlegungen an, die Islamophobie in Analogie zum Antisemitismus verstehen<sup>7</sup>, entwickelt aber die historischen und konzeptionellen Unterschiede der beiden Ausgrenzungsmuster (vgl. Bunzl 2005, 2007). Sowohl der moderne Antisemitismus als auch Islamophobie können im Rahmen von „exclusionary projects“, d.h. als ausgrenzende und gruppenbildende Ideologien, verstanden werden. Doch muss die Entstehung des modernen Antisemitismus im Zusammenhang mit den sich im Zuge der Herausbildung von Nationalstaaten im 19. Jahrhundert entwickelnden Nationalismen betrachtet werden (vgl. 2007: 44f.). Islamophobie entstehe dagegen weniger in Bezug auf die Formierung von Nationalstaaten und nationaler Einheiten, als vielmehr im Zusammenhang mit der Bildung der supra-nationalen Einheit EU und des Prozesses einer europäischen Selbstvergewisserung.

„While anti-Semitism emerged in the late nineteenth century and had its greatest influence in the early twentieth century, Islamophobia is a phenomenon of the current age, and while anti-Semitism was designed to protect the purity of the ethnic nation-state, Islamophobia is marshaled to safeguard the future of European civilization.“ (Bunzl 2007: 45)

---

<sup>7</sup> In einer Veröffentlichung des EUMC – Bunzl bezieht sich auf den Text *The fight against Anti-Semitism and Islamophobia – Bringing Communities together* (EUMC 2003) – werden Islamophobie und Antisemitismus als zwei im Prinzip nebeneinander auftretende Ausgrenzungsmuster beschrieben, deren Gemeinsamkeit darin zu sehen sei, dass sich beide auf die prinzipiell „Anderen“ aus Sicht des Christentums beziehen: die Juden/Jüdin, bzw. die MuslimInnen (vgl. Bunzl 2007: 5ff.).

Bunzls Bestimmung der Islamophobie in Europa als Ausgrenzungs-Projekt des späten 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts „fueled by geopolitics and unprecedented population movements“ (ebd.: 13) wurde von FachkollegInnen intensiv und zum Teil kontrovers kommentiert<sup>8</sup>. Es lohnt sich hier einige Aspekte aus der Diskussion aufzugreifen.

### **Islamophobie: Politische Feindbilder**

Domenic Boyer stimmt Bunzls Analyse weitestgehend zu, dass Islamophobie nur in dem politischen Kontext des post-nationalen Projekts der EU zur Wirkung gelange (vgl. Boyer 2005: 522). Er geht aber auch auf lang zurückliegende Ursprünge der Islamophobie im Kolonialismus ein und darauf, wie mythisierende Vorstellungen des Orients und damit auch des Islams seit Beginn europäischer Expansionspolitik die Selbstdefinition des „Westens“ begleitet und die Abgrenzung gegenüber „den Anderen“ bestimmt haben (vgl. ebd.)<sup>9</sup>. Boyer betont den diskursiven Charakter des Phänomens. Islamophobie sei eine politische Ideologie, die alte Ängste und Vorbehalte gegenüber MuslimInnen in Europa neu zum Leben erweckt, und diese als Mittel der „sozialen Massenimagination“ und „politischen Mobilisierung“ neu aktiviert (vgl. Boyer 2005: 522). Auch Paul A. Silverstein sieht die Verbindung zwischen „Europeanization of Europe“ und „Islamization of European Muslims“. Es sei der *Krieg gegen den Terror* – schon in den 1990ern begonnen, aber nach dem 11. September dramatisch verstärkt – der in einem systematischen „racial profiling“ resultiere und der MuslimInnen als sichtbare und suspekta Subjekte ins Visier nehme (vgl. Silverstein 2007: 63)<sup>10</sup>.

### **Islamophobie: Ideologie oder allgemeine Praxis der Ablehnung?**

Dan Diner ist sich nicht sicher ob man von einer ideologisch begründeten Feindseligkeit gegenüber MuslimInnen in Europa, analog zu der gegenüber Jüdinnen und Juden im Antisemitismus sprechen kann. Eine wachsende MuslimInnenfeindlichkeit in Europa lasse sich vielleicht statt auf eine politische Ideologie – die Islamophobie – auch auf eine eher allgemeine Abneigung gegenüber Immigranten, die sich, aus welchen Gründen auch immer, nicht integrieren können, oder Schwierigkeiten damit haben, zurückführen (vgl. Diner 2007: 48). Aus dieser Sicht ist es die konkrete Erfahrung von Fremdheit (durch die Wahrnehmung von so genannten Integrationsproblemen), die Abgrenzung von MuslimInnen provoziert und nicht politische Feindbilder und mythisierende Diskurse über den Islam. Am Ende vermutet Diner, dass in Europa beide Elemente am Wirken sind (vgl. ebd.).

---

<sup>8</sup> Bunzls Essay erschien zuerst in der Zeitschrift *American Ethnologist* (Vol. 32, No. 4, November 2005 unter dem Titel „Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe“, und später in der Broschüre *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, 2007 bei Prickly Paradigm Press. Beide Male in Kombination mit jeweils sechs Antwort-Aufsätzen verschiedener AutorInnen.

<sup>9</sup> Domenic Boyer (2005: 522) und Andre Gingrich (2005: 515) verweisen auf den von Edward Said beschriebenen *Orientalismus*.

<sup>10</sup> Siehe auch: Silverstein, P. (2008) „The context of Antisemitism and Islamophobia in France“, *Patterns of Prejudice*, 42:1, 1-26.

### **Islamophobie: Sozioökonomische Dimension**

Adam Suicliffe weist darauf hin, dass ein Wesen der Islamophobie auch darin besteht, dass MuslimInnen in Europa überdurchschnittlich arm, überdurchschnittlich oft arbeitslos und „soziokulturell marginalisiert“ sind (vgl. Suicliffe 2007: 42)<sup>11</sup>. Auch Susan Buck-Morss beklagt, dass Bunzl lediglich die politische Dimension behandle. Sie bezieht Islamophobie zwar auch auf Europa, sieht sie aber vor allem im Zusammenhang mit sozioökonomischen Auseinandersetzungen: Islamophobie verdecke die Klassenunterschiede in Europa und zwar mit dem Mantel der zivilisatorischen Einheit (vgl. Buck-Morss 2007: 91f.). Auf dem Diskurs über kulturelle Authentizität Europas gründe sich die essentialistische Konstruktion einer Gemeinschaft (vgl. ebd.: 104). Hier setzt auch Nina Glick-Schiller an: Sie erkennt in der antiislamischen Rhetorik in Europa sowohl einen Diskurs über Religion als auch einen rassistisch-festschreibenden Diskurs über Kultur. Sie fragt: „Wie können wir Islamophobie anprangern ohne die rassistische Festschreibung von MuslimInnen zu analysieren“ (Glick Schiller.: 531)<sup>12</sup>?

### **Islamophobie: Ein „Unterscheidungsmuster“**

Bunzls Definition der Islamophobie als ein **Ausgrenzungsmuster** – ein *Project of Exclusion* – das MuslimInnen grundsätzlich die Zugehörigkeit zu Europa abspricht (analog zu einem Ausgrenzungsmuster Antisemitismus, das Juden und Jüdinnen die Zugehörigkeit zum Nationalstaat abspricht) scheinen zumindest noch einige Aspekte hinzufüßbar. Insbesondere scheinen im Zusammenhang mit Islamophobie nicht nur Phänomene beschreibbar, die nach „Außen“, im Sinne einer Exklusion oder Ausgrenzung, wirken sondern auch nach „Innen“, wenn es z.B. um die sozioökonomische Diskriminierung eines Teils der Bevölkerung (des muslimischen) oder um eine Integrationsforderung in Richtung dieses Bevölkerungsteils geht. Auf die evtl. notwendige Differenzierung zweier „Wirkungs-Prinzipien“ (Innen und Außen) soll später näher eingegangen werden (siehe Kapitel 4). Bis dahin soll – diese Diskussion ein Stück weit aufschiebend – Islamophobie statt als *Projekt der Ausgrenzung* von MuslimInnen als ein spezifisches *Projekt des Unterscheidens* definiert werden, als ein **Unterscheidungsmuster**, das Unterschiede festschreibt zwischen „uns“ und den „Anderen“ und dabei auf die Kategorien „Kultur“ und „Identität“ zurückgreift.

---

<sup>11</sup> Eine Feststellung, die sich mit den Erhebungen des EUMC deckt. Vgl. EUMC 2006a: 10f. und 108f.

<sup>12</sup> Bei Zitaten englischsprachiger Originalquellen, die hier ins Deutsche übertragen aufgeführt werden, stammt die Übersetzung von mir.

### 3. Kulturelle Identitäten: Politik des Unterscheidens und Identifizierens

#### **Kultur und Identität**

Islamophobie als Unterscheidungsmuster, als Politik des Unterscheidens, schafft in einem Diskurs über MuslimInnen eine soziale Einheit der „Anderen“ und in der Abgrenzung gleichzeitig die Möglichkeit einer Identifizierung der „eigenen“ Gemeinschaft, beschrieben als nicht-muslimisch, vielleicht „europäisch“, „westlich“, „abendländisch“ etc.. Diese Konstruktionsprozesse von „Gemeinschaft“ arbeiten mit Konzepten von „Kultur“ und „Identität“ oder auch in der kombinierten Form von so genannter „kultureller und/oder religiöser Identität“ um Unterscheidungen zu beschreiben und Selbstpositionierungen vorzunehmen. In diesem Kontext werden „Kultur“ und „Identität“ häufig in einem essentialisierenden Sinn gebraucht. Allerdings können sowohl „Kultur“ als auch „Identität“ nicht als geschlossene Einheiten, sondern nur als in sich gebrochene, reflexive und vor allem als stetig in sozialen Konstruktionsprozessen geschaffene und neu bestimmte Größen aufgefasst werden (vgl. z.B. Werbner 1997: 226). Die Geschlossenheit einer Gruppe von Individuen in einer „Kulturgemeinschaft Islam“ hat somit nie existiert (vgl. Augé 1995: 92) und auch der derzeitige Diskurs über MuslimInnen in Deutschland mit dem Hervorheben einer geteilten „religiösen Identität“ geht der tatsächlichen Existenz einer ethnisch, religiös oder kulturell homogenen muslimischen Gemeinschaft voraus (vgl. Spielhaus 2006: 28). Das Entstehen einer solchen Gemeinschaft setzt einen „gemeinsamen Orientierungspunkt“ voraus, einen politischen und gesellschaftlichen Willen und „verlangt eine bewusste Entscheidung für das, was die Menschen eint, und gegen das, was unterscheidet und trennt“ (Augé 1995: 92). Augé spricht hier von einem „Spiel des Unterscheidens und Identifizierens“ (ebd.: 94). Werbner benutzt zwar ebenfalls die Metapher des Spiels, betont aber dass „Kultur“ und „Identität“ „are played out in the field of power and dominance“ (Werbner 1997: 226).

#### **Ethnisierung**

In einem solchen Zusammenhang muss auch eine Politik der Ausgrenzung von MigrantInnen in Europa betrachtet werden. Die „Verwandlung von Einwanderern in Ausländer“ wird von Augé allgemein als „*Ethnisierungsprozess*“ beschrieben. Diesen sieht er ab den 1970er Jahren im Zusammenhang mit wirtschaftlichem Strukturwandel und Beginn der Massenarbeitslosigkeit in den Staaten der EU am wirken, zusätzlich gefördert durch beginnende Integration<sup>13</sup> der GastarbeiterInnengenerationen (vgl. Augé: 94ff.).

Dieser Prozess beinhaltet zwei Aspekte:

---

<sup>13</sup> Das meint den Prozess des Sesshaftwerdens in den „Aufnahmegesellschaften“ in dem, begleitet von z.B. Familiennachzug, Einbürgerung etc, sich die Statusbezeichnung als vermeidliche „Gäste auf Zeit“ allmählich verliert/aufhebt (vgl. Augé 1995: 95f.).

1. Abgrenzung zu denjenigen, die die Marginalität symbolisieren, d.h. zu ImmigrantInnen die zu Ausländern werden. In einer Situation drohenden sozialen Abstiegs wird die ethnische Zugehörigkeit als zusätzliche Unterscheidung herangezogen, um Statusunterschiede behaupten zu können (vgl. ebd.: 95f.).
2. Durch die Zurückweisung aufgrund angeblicher kultureller und ethnischer Unterschiede bilden ImmigrantInnen eigene Identitätsentwürfe, bei denen beispielsweise die Zugehörigkeit zu einer „islamischen Kultur- und Religionsgemeinschaft“ betont wird (vgl. ebd.).

In diesem Sinne geht die Konstruktion einer Ausgrenzungskategorie einher mit der Selbstrepräsentation einer muslimischen „Kultur“ und „Identität“. Oliver Roy spricht auch vom „Aufbau einer ethnischen Gruppe, die es in dieser Form vorher nicht gab“ (Roy 2006: 129) – einer *Neo-Ethnizität*. Eine solche stelle mittlerweile die Gruppe der „Muslime im Westen“ dar, eine Kategorie die sowohl als Fremdzuschreibung aber auch als Identitätsentwurf zur Selbstpositionierung Verwendung findet (vgl. ebd.: 129ff.). Was beinhaltet diese, nach Roy beschriebene, neo-ethnische Kategorie „MuslimIn“?

Erstens, die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen muslimischen „Kultur“ (wobei unterschiedliche nationale Hintergründe bzw. unterschiedliche Migrationsgeschichten keine Rolle spielen). Zweitens wird diese Zugehörigkeit als relativ unabhängig von der tatsächlichen Religiosität angesehen; sie bezieht sich auf einen „muslimischen Hintergrund“ im Allgemeinen. Als drittes grenzt diese muslimische „Kultur“ den/die MuslimIn ab von der Mehrheitsgesellschaft, die z.B. als „westlich“, „europäisch“ (oder auch „deutsch“ (vgl. Spielhaus 2006: 30<sup>14</sup>), nicht aber in einem allein religiösen Sinne (z.B. christlich) verstanden wird (vgl. Roy 2006: 130f.).

Die beiden Aspekte des von Augé beschriebenen Ethnisierungsprozesses korrespondieren mit Werbners Unterscheidung zwischen *politics of race* und *politics of ethnicity*, als zwei Erscheinungsformen kollektiver Objektivierung („objectification“), das heißt der Erzeugung von *imagined communities*, von imaginierten Gemeinschaften (vgl. Werbner 1997: 230). Nach Werbner wirkt jede Form der kollektiven Repräsentation oder Selbst-Repräsentation in einem gewissen Rahmen vereinheitlichend und konstruiert Geschlossenheit und Abgrenzung.

„Since any objectification of a group or a collectivity necessary implies a continued unity in time and space, and a measure of integration, it would seem to follow that all forms of objectification essentialise.“

(Werbner 1997: 229)

---

<sup>14</sup> Riem Spielhaus sieht einen Grund für das Erscheinen der neuen Kategorie „MuslimIn“ in Deutschland in der Änderung des Staatsangehörigkeitsgesetzes im Jahr 2000, welches die Einbürgerung vieler MigrantInnen erlaubte (Spielhaus 2006: 29f.). Spielhaus schreibt: „Als die ehemaligen Türken nun nicht mehr der Staatsangehörigkeit nach als anders kategorisiert werden konnten, gewannen Zuschreibungen aufgrund religiöser Zugehörigkeit an Bedeutung“ (ebd.: 30). Zur Änderung des deutschen Staatsbürgerrechts siehe auch: Jonker 2005: 1069.

Nun empfiehlt Werbner speziell den Prozess der Objektivierung zu betrachten und dabei zu unterscheiden zwischen einem eher selbst-essentialisierenden Konstruieren von Gemeinschaft als „rhetorical performance“ und einer essentialisierenden Repräsentation des Anderen „in order to mobilize for action“ (Werbner 1997: 230). Im ersten Fall - *politics of ethnicity* – sind die imaginierten Gemeinschaften situativ und entstehen in Opposition zu anderen *moral-* oder *aesthetic communities*. Im zweiten Fall – *politics of race* – entsteht eine fixierte, unbewegliche Imagination einer Gemeinschaft, die als bedrohlich und/oder unsittlich dämonisiert wird (vgl. ebd.).

Die Einführung von Werbners Begrifflichkeit *politics of race* im Zusammenhang mit Islamophobie ist durch den Verweis auf „Rasse“, erklärungsbedürftig. Die beschriebene Zuschreibungs- und Ausgrenzungspolitik gegenüber MuslimInnen funktioniert, wie gezeigt, mit dem Verweis auf „kulturell-religiöse“ aber nicht im klassischen Sinne „rassische“ Unterschiede (im Gegensatz z.B. zum Rassismus, der zwischen Menschen mit „weißer“ oder mit „schwarzer“ Hautfarbe unterscheidet). Zum Verständnis der Islamophobie und Beantwortung der Frage, ob von einem anti-muslimischen „Rassismus ohne Rasse“ (Stolcke 1995: 4) gesprochen werden kann, scheint eine theoretische Annäherung an Rassismus notwendig, auch unter Berücksichtigung von Konzepten eines „cultural racism“ (z.B. Modood 1997), der mit dem Bezug auf „kulturelle“ Merkmale als Mittel der Unterscheidung festschreibend wirkt (vgl. ebd.:154ff.).

## 4. Rassismus: Theoretische Einheit, praktische Heterogenität

### **Rassismus und Islamophobie**

Das Verhältnis zwischen Rassismus, Islamophobie und allgemeinen Phänomenen der Ausgrenzung und Ablehnung von Fremden erscheint in der bisher behandelten Theorie unzureichend bzw. uneindeutig bestimmt.

Für Matti Bunzl stellt die europaweit beobachtbare Neuausrichtung von Parteien der extremen Rechten, die seit einigen Jahren auf eine dezidiert muslimfeindliche Rhetorik zurückgreifen<sup>15</sup>, einen Indikator für das Vorhandensein von Islamophobie in Europa dar. Gleichzeitig bescheinigen eine Reihe von meist auf Meinungsumfragen basierender Untersuchungen einem weiten, d.h. nicht explizit aus dem „rechten Lager“ kommenden, Teil der europäischen Bevölkerungen eine islam- oder muslimInnenfeindliche Haltung<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Dabei wird zum Teil generell auf ausländerInnenfeindliche oder antisemitische Kampagnen verzichtet oder auch schlicht Muslimfeindlichkeit zum bekannten Repertoire hinzugenommen. Siehe auch: Häusler 2008a.

<sup>16</sup> Für den europäischen Raum bzw. für einzelne Mitgliedstaaten der EU seien hier die bereits erwähnten Studien der EUMC bzw. FRA genannt. Für Deutschland sei auf die Untersuchung des *Allensbach Institut für Demoskopie* veröffentlicht in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* am 17.05.06 (vgl. Noelle/ Petersen 2006) oder aber auf die

Es wird angenommen, dass auch im Rahmen des hier untersuchten Frankfurter Moscheekonflikts der Vorwurf an die MoscheekritikerInnen, mit der Ablehnung der Moschee rassistische Positionen zu vertreten, im Raum steht und entsprechend von diesen als Diskreditierung des Protests vehement zurückgewiesen, und auch eine Abgrenzung zu rechtsextremen Parteien wie der NPD versucht wird. Die hier zu Tage tretende, undifferenzierte und auch umkämpfte Verwendung des Begriffs Rassismus<sup>17</sup> lässt an dieser Stelle eine rassismustheoretische Auseinandersetzung notwendig erscheinen.

Ziel ist, am Ende dieses Kapitels über ein analytisches Instrumentarium zu verfügen, mit dessen Hilfe die in der Untersuchung des Moscheebaukonflikts aufgenommenen Aussagen interpretiert und differenziert werden können. Es soll festgestellt werden, inwiefern in Zusammenhang mit dem Konflikt beobachtbare Zuschreibungsprozesse mit den Mitteln einer Rassismustheorie beschreibbar sind, und in ihrer Verschiedenheit dargestellt werden können. Hierzu soll zunächst „Rassismus“ theoretisch bestimmt und eine differenzierte Definition geleistet werden. Anschließend soll versucht werden, das Phänomen der Islamophobie in dieser Konzeption zu verorten.

Zu Beginn ist es wichtig mit Paul Gilroy auf die pluralen Formen und die Veränderbarkeit von Rassismus einzugehen und zu versuchen, Rassismus als „discountinuous and unevenly developed process“ (Gilroy 1992 [1987]: 43) zu verstehen.

### **Rassismus: Ideologien und Praxen**

Rassismus kann hier nicht auf die allgemeine Vorstellung reduziert werden, die von einer biologischen Theorie der Ungleichheit von Rassen ausgeht (vgl. Taguieff 1991: 228). Eine solche Definition könnte kaum auf den in dieser Untersuchung gewählten Gegenstand angewendet werden, denn weder wird die Auseinandersetzung um den Moscheebau in Frankfurt/Hausen von den Beteiligten als Rassenkonflikt gedacht, noch werden Unterschiede biologisch bestimmt. Für diese Arbeit erscheint zunächst eine Definition sinnvoll, die den Begriff der rassistischen Unterschiede (mit denen der biologische Rassismus oder auch zoologisch-rassistische Rassismus argumentiert, vgl. ebd.) auf ein zugrunde liegendes Prinzip zurückführt und mit Rassismus ein allgemeines „Phänomen der Ausschließung und Zurückweisung von Andersheit (otherness)“ (vgl. Wieviorka 1995: xii) mit Bezug auf wahlweise „genealogische, biologische, kulturalistische, differenzialistische Problematiken“ (Balibar 1991: 181) beschreibt.

---

Erhebungen des Bielefelder Institut für Gewalt und Konfliktforschung im Rahmen einer Langzeitstudie zur „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit in Deutschland“ (vgl. Leibold/Kühnel 2006) verwiesen.

<sup>17</sup> In der Rassismusforschung wird beklagt, dass der Begriff „Rassismus“ entweder inflationär zur Benennung aller möglichen Phänomene, oder aber in einer begrenzten Anwendung ausschließlich bezogen auf Nationalsozialismus, Holocaust und Neofaschismus Verwendung findet (vgl. Balibar 1991). Bei letzterer Begrenzung unterbliebe dann die Registrierung und Untersuchung von so genannten alltagsrassistischen Phänomenen und ein „Blick in die Mitte der Gesellschaft“ bliebe „theoretisch und empirisch unterbestimmt“ (Scherschel 2006: 10) Siehe dazu auch: Decker et al 2008: 9-15 in der Studie *Ein Blick in die Mitte - Zur Entstehung rechtsextremer und demokratischer Einstellungen*.

Die soziale Praxis der Ablehnung und Ausgrenzung von Menschen aufgrund bestimmter Merkmale/Kriterien (ob „somatisch“ oder „kulturell“ bestimmt) und die ideologische Verknüpfung dieser Merkmale mit (Charakter-)Eigenschaftszuschreibungen zu einem „Diskurs der Differenz“ bilden zwei „Grundoperationen des Rassismus“ (Scherschel 2006: 9).

Die Bedeutungen rassistischer Ideologien und Praktiken sind laut Gilroy umkämpft und durch historische Umstände bedingt (vgl. Gilroy 1992 [1987]: 43). Für die letzten 50 Jahre können zwei entscheidende Entwicklungen angeführt werden, die die Wandlung von Rassismus und die „Strukturierung von Unterschieden“ (vgl. Mullings 2005: 678) beeinflusst haben:

(1) Nationale Befreiungsbewegungen, antikoloniale Kämpfe und antirassistische Kämpfe um Teilhabe und (2) Globalisierungsprozesse<sup>18</sup>.

„Both developments – the resistance against racism and globalized capitalism – interact to create new forms of race, making it an unstable fluid order, characterized by old and new forms of dispossession, accumulation, and resistance.” (Mullings 2005: 678)

### **Metamorphose rassistischer Repräsentationen**

Verschiedene AutorInnen der Rassismusforschung konstatieren für ihren jeweiligen Untersuchungsbereich (z.B. Gilroy und Modood in Großbritannien, oder Balibar und Taguieff in Frankreich) eine „Metamorphose der rassistischen Repräsentation und Argumentation“ (vgl. Taguieff 1991: 222ff.) in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg und vor allem in den 1960er und 70er Jahren (vgl. Goldberg 1993: 71 nach Modood 1997: 155).

„It was argued that, following the Holocaust and the comprehensive discrediting of nineteenth-century scientific racism, racism based upon biological theories of superior and inferior races was no longer intellectually and politically viable as a public discourse. Instead, what had emerged was a racism based upon cultural differences, upon the ‘natural’ preference of human beings for their own cultural group, and the incompatibility between different cultures, the mixing or coexistence of which in one country, it was alleged, was bound to lead to violent social conflict and the dissolution of social bonds.” (Modood 1997: 154)

Verena Stolcke beschreibt 1995 in ihrem Aufsatz „Talking Boundaries, New Rhetorics of Exklusion in Europe“ eine „neue Rhetorik der Aus- und Abgrenzung“ insbesondere in Europa, die – aufgekomen seit etwa den 1970er Jahren – die Unterschiedlichkeit von Gruppen anhand der Kriterien „kulturelle Identität“, „Herkunft“ und „Tradition“ betone (vgl. Stolcke 1995: 2).

Zur Ablenkung von sozio-ökonomischen Problemen im Zuge von Strukturwandel und wirtschaftlicher Krise werde ein „Diskurs der Ausgrenzung“ gegenüber ImmigrantInnen geschaffen, der – und hier gibt Stolcke Beispiele aus Großbritannien und Frankreich – eine

---

<sup>18</sup> Unter Prozessen der Globalisierung können in diesem Zusammenhang vor allem eine Verstärkung internationaler Interdependenzen, Internationalisierung der Ökonomie, Produktion und Arbeitsteilung sowie Aspekte der Arbeitsmigration aufgeführt werden (vgl. Mullings 2005: 678). Siehe auch: Hall 1994: 44-65.

Bedrohung der Integrität der nationalen Gemeinschaft heraufbeschwört und dessen entscheidendes semantisches Feld „Kultur“ sei (vgl. ebd.: 2, 4ff.). Stolcke wählt die Bezeichnung *kultureller Fundamentalismus* und betont die Unterschiede zum „konventionellen Rassismus“:

„The culturalist rhetoric is distinct from racism in that it reifies culture conceived as a compact, bounded, localized, and historically rooted set of traditions and values transmitted through the generations by drawing on an ideological repertoire that dates back to the contradictory 19<sup>th</sup>-century conceptions of the national state.” (Stolcke 1995: 4)

Beim *Kulturfundamentalismus* wird das Opfer, so beschreibt es Stolcke, als überhaupt fremd und als außenstehend gegenüber der Gesellschaft konzeptionalisiert (vgl. ebd.: 7f.). Nicht die Betonung einer (universalen) Überlegenheit des „Eigenen“ gegenüber „den Anderen“ steht beim *kulturellen Fundamentalismus* im Vordergrund, sondern der Wunsch nach Trennung, Separierung und Ausschluss, der Vermeidung des Kontakts mit „den Anderen“. Hierin liegt der grundsätzliche Unterschied zu den Abgrenzungsformen des „konventionellen Rassismus“, bei dem Stolcke das Opfer als Mitglied der Gemeinschaft, Nation bzw. Gesellschaft – allerdings unbedingt untergeordnet und minderwertig – konzeptionalisiert sieht (vgl. ebd.).

### ***Inferiorization und differentiation***

Michel Wieviorka (1995) versucht sich an einer ganzheitlichen Beschreibung des Rassismus als soziales Phänomen. Er schreibt:

„Racism develops where reason and nation, universal values and the reverence to a specificity cannot be integrated or where they are disintegrating; it finds its own particular space in the gap which opens up between these two registers and in the effort to bridge that gap in tendentially biological terms.” (Wieviorka 1995: 122)<sup>19</sup>

Ohne an dieser Stelle im Einzelnen erklärend auf dieses Zitat einzugehen, soll hier Wieviorkas Konzeption des Rassismus als Ausdruck der unüberbrückten Widersprüchlichkeit zweier Prinzipien – „Universalismus der Moderne“ und „Partikularismus der Nation bzw. der Gemeinschaft“ und der Ablehnung entweder universalistischer oder aber partikularistischer Werte, herausgestellt werden (vgl. ebd.: 121f.).

---

<sup>19</sup> Dem folgend ist es Wieviorka möglich die konkreten historischen Erscheinungsformen von Rassismus in einem Feld zu verorten, in dem auf der einen Seite die universalistischen Werte der Moderne auf der anderen Seite die partikularistischen Werte der Moderne stehen. Auf der einen Seite wirkt der Rassismus dahingehend, all das zu naturalisieren, das nicht mit der „Moderne“ identifiziert wird (als historisches Beispiel für *diethumphand modernity* wird hier der Kolonialismus aufgeführt). Auf der anderen Seite des Feldes ist Rassismus Ausdruck eines Partikularismus in Ablehnung der vereinheitlichenden Tendenz der Moderne (historisches Beispiel für die *rejection of modernity* ist der Antisemitismus). Zwischen diesen beiden Polen, in der *intermediate situation*, ist der/die rassistische AkteurIn betroffen von einer Angst seine/ihre Zugehörigkeit zu der modernen Welt, d.h. die soziale Identität, zu verlieren und sucht sich deshalb andere gemeinschaftsstiftende Merkmale. Der Rassismus *derpoor white* ist ein Beispiele hierfür (vgl. Wieviorka 1995: 122f.).

Entscheidend bei Wieviorkas Konzeptualisierung des Rassismus ist erstens die Bestimmung der grundsätzlichen Wirkung des Rassismus, die Wieviorka in der „Naturalisierung“ von Unterschieden (seien sie nun körperlich-somatisch oder kulturell bestimmt) sieht, zweitens die Bestimmung zweier verschiedener grundsätzlicher Logiken des Rassismus: *inferiorization* und *differentiation*<sup>20</sup>.

Die erste Logik basiert auf der universalistischen Idee einer Einheit, die in sich geteilt ist (*inferiorization*), die zweite auf der partikularistischen Idee der Verschiedenheit und Getrenntheit von verschiedenen/mehreren Einheiten zu einander (*differentiation*). Die beiden Rassismus-Logiken führen zu verschiedenen rassistischen Praxen. Die erste Logik – das universalistische Prinzip der *inferiorization* – tritt vor allem auf, innerhalb einer Gesellschaft, die geteilt ist in unterdrückte und diskriminierte Mitglieder auf der einen und beherrschende, überlegene, bevorzugte Mitglieder auf der anderen Seite. *Inferiorization* funktioniert als eine „Perversion“ von konkreten sozialen Beziehungen und wirkt vor allem in Marktsituationen, wenn es um die Verteilung von Ressourcen (Wohnungen, Arbeitsplätze etc.) geht. Diese Logik zielt auf die Benachteiligung, Unterdrückung, Ausbeutung „der Anderen“ ab (vgl. Wieviorka 1995: 98f.).

Die zweite Logik – das partikularistische Prinzip der *differentiation* – fordert dagegen eine gleiche, homogene Gesellschaft und damit Ausschluss und Exklusion statt Unterdrückung der als verschieden wahrgenommenen „Anderen“. Diese Logik wirkt oft in Konflikten zwischen Nationen und das *field of action* ist hier nicht die konkrete soziale Beziehung, sondern das Feld der Fiktion, der eingebildeten Natürlichkeit und Produkt einer umfassenden imaginären Konstruktion. Hier sind die Ressourcen eher symbolischen, historischen und „kulturellen“ Charakters (vgl. ebd.: 99).

### **Kombination der Prinzipien**

Wieviorka weist darauf hin, dass man zwar von zwei Logiken des Rassismus sprechen kann, diese aber nicht einfach zwei verschiedenen Arten von Rassismen entsprechen (vgl. Wieviorka 1997: 143). Wieviorka definiert Rassismus in seinen konkreten historischen Erscheinungsformen immer als „the necessary combination of the two discourses“ (ebd.) – eine Kombination der Prinzipien, deren Verhältnis in der spezifischen Situation unterschiedlich ausgeprägt sein kann.

„Instead of thinking in terms of two racisms, it is therefore preferable to recognize that the phenomenon exists to any appreciable extent only where there is an association of these two main strategies, whose unique combination depends on specificities of experience, the historical moment and individual preferences.“ (ebd.)

---

<sup>20</sup> „Racism is a mode of management of two principles (inferiorization and differentiation) and its various concrete expressions are merely distinct modalities of a biologization which resolves the tension or contradiction between these two principles“ (Wieviorka 1995: 120).

### **Islamophobie – ein spezieller Rassismus der Gegenwart (ein anti-muslimischer Rassismus)**

Zur Bestimmung der Islamophobie, als ein speziell gegen MuslimInnen gerichteter Rassismus baut Phina Werbner (2005) auf Wieviorkas Unterscheidung der zwei Logiken auf, verortet *inferiorization* und *differentiation* aber noch einmal in einen Dualismus von Internalisierung und Externalisierung (*internal* und *external*). Auf der externalisierenden Seite seien Phänomene der „ethnic/national self-purification“ mit Wieviorkas Begriff *differentiation* hinreichend beschrieben. Auf der internalisierenden Seite seien hingegen noch einmal zwei verschiedene Logiken von Rassismus zu bestimmen. Die erste gründet sich auf Prinzipien von Hierarchie und Unterordnung (*subordination*), die zweite gründet sich auf „equality and cultural destruction in the name of that equality“ (Werbner 2005: 7) und wird von Werbner mit dem Begriff der Assimilation (*assimilation*) benannt<sup>21</sup>. Daraus ergibt sich bei Werbner nun eine dreigeteilte Logik des Rassismus:

- 1.) *self-purification*
- 2.) *subordination* (z.B. in Form von der Ausbeutung von Arbeitskraft)
- 3.) *assimilation* (beschrieben als kulturelle Zerstörung)

Die beiden Letzteren befinden sich in dem universalistischen Feld, das bei Wieviorka mit der *inferiorization* angegeben wird.

Werbners Bestimmung der Islamophobie, als die Angst vor dem/der islamischen TerroristIn und FundamentalistIn verbunden mit der Festschreibung einer Bedrohung, die unterschiedslos in jedem Muslim und jeder Muslimin eine potenzielle Gefahr für die eigene, nicht-muslimische Gemeinschaft sieht, lässt sich genau der dritten Logik zuordnen (vgl. ebd.: 7). Werbner sieht hier eine perfide Form einer sich auf universalistischen Prinzipien gründenden Markierung und Abwertung der „Anderen“, die für weitere Kreise akzeptabel wird als nur für selbstdefinierte „RassistInnen“ oder Mitglieder rechtsextremer Parteien:

„What we have, than, uniquely in the case of contemporary Islam, is an oppositional hegemonic bloc which includes intellectual elites and the consumerist masses, as well as ‘real’ violent racists, like members of the British National Party, who exploit anti-Muslim discourses to target Muslims in particular (as statistics show) for racial attacks.“ (Werbner 2005: 8)

In dem hier beschriebenen anti-muslimischen *Bloc* wirkt eine Kombination, der von Wieviorka genannten rassistischen Logiken. In dieser Gesamtheit betrachtet, die auch eine konkrete soziale Wirkmächtigkeit berücksichtigt, kann hier tatsächlich von der Formierung eines anti-muslimischen Rassismus gesprochen werden.

---

<sup>21</sup> Sie beruft sich auf Zygmunt Bauman (1993), der dieses dritte Prinzip der *Assimilation* als besonders kennzeichnend für den Rassismus in der „späten Moderne“ beschreibt (vgl. Werbner 1995.: 7).

*Islamophobie*, die von Werbner speziell im Bezug zu dem von ihr differenzierten Prinzip der *Assimilation* beschrieben wird, stellt damit einen Teil dieser Formation dar. Demnach gründet die Islamophobie auf einem universalistischen Prinzip der Abwertung und lässt sich somit unterscheiden von dem von Stolcke beschriebenen „Diskurs der Abgrenzung“ des kulturellen Fundamentalismus, sowie auch von anderen Konzeptionen eines differentialistisch bestimmten „New Racisms“.

Hier taucht das Problem der beiden „Wirkungs-Prinzipien“ aus der Islamophobie-Diskussion zu Beginn wieder auf: Islamophobie kann einmal mit Matti Bunzl als ein *Projekt der Ausgrenzung* definiert werden. Diese Definition bezieht sich vor allem – und Bunzl wählt in seiner Analyse Aussagen der französischen *Front National*, der österreichische FPÖ und des niederländischen *Flaams Blok* (vgl. Bunzl 2007: 16ff., 38ff.) – auf islamfeindliche, anti-muslimische Positionen der europäischen Rechten, in denen die „Islamische Welt“ von der „Kulturgemeinschaft Europa“ ausgeschlossen wird. Werbner hingegen definiert Islamophobie als ein *Projekt der Assimilation*, das nach „Innen“ und damit nach dem Prinzip der Abwertung (*inferiorization*) statt dem der Ausgrenzung (*differentiation*) funktioniert. Mit dieser Definition hat Werbner einen anti-muslimischen Diskurs im Blick, der ganz andere Kreise, nämlich auch die „interlectual élits“ (Werbner 2005: 8) anspricht, und in dem der als rückschrittlich betrachtete „Islam“ nicht direkt die europäische Gemeinschaft aber deren universale Werte (verkörpert durch die „Aufklärung“ oder auch die „europäisch-abendländische Zivilisation“) bedroht.

Wieviorkas zweitteiliger Konzeption folgend ist abschließend anzunehmen, dass in der konkreten Formation eines anti-muslimischen Rassismus, wie sie evtl. im Frankfurter Moscheebaustreit beobachtet werden kann, beide Prinzipien der Islamophobie wirken und voneinander unterschieden werden können.

### **Rassialisierung**

Was bei beiden „Varianten“ der Islamophobie gleich bleibt, ist die kulturalistische Bestimmung der Unterschiede, der Andersheit mit welcher sowohl Ausgrenzung als auch Abwertung begründet werden. Die „Rassialisierung“ einer in einem „kulturell“ verstandenen Sinn unterschiedenen Gruppe und die „Naturalisierung“, der zur Unterscheidung herangezogenen Merkmale, macht die verschiedenen Phänomene der Ausschließung und Zurückweisung von Andersheit jeweils als einen Rassismus wirksam. Nach dieser Bestimmung lässt sich auch die Ablehnung „des Islams“ bzw. von MuslimInnen als ein Rassismus beurteilen:

“To dislike Islam to the point of violence for example, is racist, if Muslims themselves are constructed as a natural category, and their behavior, real or imagined, is presented as information in some way or another by essence, by innate attributions or an almost genetic cultural heritage.” (Wieviorka 1997: 142)

Das ideologisch/diskursive Moment der Islamophobie, das Markieren und Herstellen von „Anderen“ in einem *Feindbild Islam* gilt es im nächsten Abschnitt zu betrachten.

## 5. Islamfeindbilder: Diskurse des Unterscheidens

„Wie ist es möglich, das 1,2 Mrd. Menschen, die in verschiedenen Erdteilen und Ländern der Welt mit unterschiedlichsten politischen Systemen leben, die mal regierungspolitisch beteiligt sind, mal einer *Minderheit* angehören, deren soziokulturelle Umfelder heterogen sind, die auf dem Land leben oder in der Stadt, die reich oder arm sind, die modern ausgerichtet sind oder eher konservativen Werten anhängen, die ihre Religion – den Islam – im Alltag praktizieren oder nicht, deren Bildungsgrad sehr unterschiedlich ist usw., zunehmend als *homogene Masse* – als aggressiv, frauenfeindlich, rückschrittlich und bedrohlich – wahrgenommen werden?“ (Schiffer 2005a: 13)

Die in dem Zitat beschriebene *Dämonisierung* (vgl. Werbner 2005: 5) von MuslimInnen ist als ein zentrales Element einer aktuell in Medien und Gesellschaft in Deutschland und Europa zu beobachtenden Islamfeindlichkeit zu betrachten. „Wie ist es möglich?“, fragt das Zitat und stellt die diskursive Produktion/Konstruktion dieses Negativbildes – ein *Feindbild*<sup>22</sup>, so nennt es Schiffer – in den Blickpunkt.

Die Produktion eines anti-islamischen Diskurses soll hier in drei Schritten behandelt werden. Erstens kann mit Schiffer nach den allgemeinen Mustern, d.h. nach formalen Regeln der sprachlichen Konstruktion und kognitiven Verinnerlichung eines Feindbild Islam gefragt werden. Schiffer analysiert das Islambild insbesondere der deutschsprachigen Medienberichterstattung. Hierbei bezieht sie sich auf die von der Politikwissenschaftlerin Anne Katrin Flor (1991) herausgearbeiteten Wahrnehmungsmuster<sup>23</sup>. Zweitens kann ein Feindbild als ein Bedeutungsmuster verstanden werden, durch das einer bezeugten Person oder Gruppe eine bestimmte Bedrohlichkeit zugesprochen wird. Hier stellt sich die Frage: Welche Inhalte transportiert speziell das *Feindbild Islam*? Welche Figur einer Bedrohung wird mit dem *Feindbild Islam* gezeichnet? Und wer oder was ist bedroht? Hier ist Werbners Bestimmung eines, die Angst vor dem Islam verkörpernden, *folk devil* interessant. Als drittes soll die Theorie vom *Kampf der Kulturen* und das Feindbild Islam als ein neues Feindbild, das von AutorInnen als Ersatz für ein dem „Westen“ nach 1990 verloren gegangenes Feindbild „Kommunismus“ beschrieben wird, behandelt werden (vgl. Schiffer 2005b: 15, Ruf 2006, 2007).

### **Feindbild Islam - Allgemein**

Die negative Bewertung des Islams muss laut Schiffer vor allem aus der sekundären Erfahrung eines durch Medien vermittelten Islambildes verstanden und entsprechend untersucht werden

---

<sup>22</sup> Die Feindbildforschung ist, nach Anne Katrin Flohr, ein interdisziplinärer Ansatz der Konfliktforschung. Sie stellt den Begriff *Feindbild*, mit den in der Psychologie verwendeten Begriffen *Stereotyp* und *Vorurteil* in Zusammenhang. Ein Feindbild oder auf Englisch *enemy image* ist nach Sommer und Theobald: „...a very negative, highly emotional prejudice against peoples, countries, or ideologies. This prejudice may include the fantasy or even the action of destroying the other“ (Flohr 1991: 26).

<sup>23</sup> „Worst Case“- und „Schwarz/Weiß“-Denken, unterschiedliche Bewertung gleicher Verhaltensweisen, Projektion, monolithische Gruppenwahrnehmung, sich selbst erfüllende Prophezeiung (vgl. Schiffer 2005b: 23-28).

(vgl. Schiffer 2005a: 15). In ihrer Studie *Die Darstellung des Islams in der Press – Sprache, Bilder, Suggestionen – eine Auswahl von Techniken und Beispielen* weist die Medienpädagogin ein negatives, vereinheitlichendes und abwertendes Islambild in den untersuchten Medienberichterstattungen als vorherrschend nach<sup>24</sup>. Ein solches Bild werde in den deutschen Medien hauptsächlich durch die Berichterstattung über „außenpolitische Negativereignisse“ geprägt, die in den weiteren Zusammenhang mit dem Islam gestellt werden<sup>25</sup>. Die Medien fungieren, laut Schiffer, als Spiegel der Gesellschaft und gleichzeitig als Konstrukteure der sozialen Realität (vgl. ebd. 53).

Schiffers Studie beschreibt zum Einen die rhetorischen Mittel (z.B. Sinn-Induktion, das Verwenden von signifikanten Metaphern), die in den Medien verwendet werden und bei den RezensentInnen zu einer homogenisierenden Wahrnehmung von MuslimInnen als rückständig und bedrohlich führen (vgl. Schiffer 2005b: 24). Zum Anderen gibt Schiffer eine inhaltliche sowie begriffliche Bestimmung eines *Feindbild Islam*. Im Vergleich mit dem Judenbild in der antisemitischen Propaganda des 19. und 20. Jahrhunderts und im Zusammenhang mit Ballibars Überlegungen zu einem im *Neorassismus* erweiterten Rassenbegriff bezeichnet sie das *Feindbild Islam* als einen „rassistischen Diskurs über Muslime“ (Schiffer 2005a: 218). Als Merkmale für dieses Feindbild nennt Schiffer (vgl. ebd.: 218f.):

- die ständige Markierung der MuslimInnen als out-group (Homogenisierung von Außen)
- Zuschreibung bestimmter Eigenschaften durch Selektion von Informationen
- Haftbarmachen (Kulpabilisierung) der Religion für politische Ereignisse
- Integrationsforderung und Verstellungsvorwurf an MuslimInnen
- Benennung äußerer Zeichen der Andersartigkeit und Unzivilisiertheit (z.B. Kopftuch, Bart)
- das „Zurück-ins-stereotype-Licht-Rücken“ durch Deklaration von Ausnahmen (gemäßigter Islam, liberaler Islam)

Zentral für das Feindbild Islam sind die Konzepte von **Rückschritt** und **Gefahr** (vgl. ebd.: 219).

### **Feindbild Islam – speziell**

Schiffers Studie stellt den Feindbild-Charakter des in der deutschen Presse vertretenen Islambildes heraus, welches den aktuellen Diskurs über MuslimInnen mit anderen rassistischen Diskursen wie dem des Antisemitismus vergleichbar macht. Pnina Werbners Versuch zum Feindbild Islam – “What kind of folk devils are contemporary Muslims perceived to constitute?”

---

<sup>24</sup> Die Studie beinhaltet Bild- und Textanalysen von Zeitungen und Magazinen (Der Spiegel, Zeit, Focus). Andere Medienanalysen, die mit ähnlicher Fragestellung zu vergleichbaren Ergebnissen kommen sind z.B. Kai Hafez und Carola Richters Untersuchung des Islambilds in ARD und ZDF (Hafez/Richter 2007: 26-27) oder die vom Zentrum für Türkeistudien durchgeführte Studie *Zur Wahrnehmung des Islam* (siehe: Halm 2006).

<sup>25</sup> Hierbei seien die Anschläge des 11. Septembers 2001 von Bedeutung in deren Zuge ein „rassistischer Diskurs über Muslime“ einen „Explikationsschub“ erhalten habe (Schiffer 2005: 218). Die Debatte um islamischen Religionsunterricht, um das Kopftuchverbot für Lehrerinnen sowie Moscheebaudebatten sind innenpolitische Ausnahmen (vgl. ebd.: 15f.).

(Werbner 2005: 6) – insistiert auf die Besonderheit, die die aktuelle Angst vor MuslimInnen darstellt.

Neben anderen theoretischen Ansätzen bedient sich Werbner einer psychoanalytischen Perspektive auf Rassismus, repräsentiert durch Franz Fanon und dessen Rezension durch AutorInnen des Postkolonialismus, nach der rassistische Feindbilder reflexiv erscheinen. Sie zitiert Julia Kristeva:

„[T]he Other, the alien producing animosity and irritation, is in fact my own unconscious, the return of the repressed.“ (ebd. 8)

Ähnlich wie Schiffer konstatiert Werbner, dass insbesondere nach dem 11. September 2001 und dem daraus folgenden *Krieg gegen den Terror* „global media images continue to demonize Muslims and their religion“ (Werbner 2005: 3). MuslimInnen werden dabei belegt mit einem Bild von gewalttätigen TerroristInnen und religiösen FanatikerInnen (ebd.: 8). Werbner beschreibt den „archetypischen Dämon“, die Hassfigur, oder spezielle Figur des *folk devil*, der das Feindbild Islam verkörpert. Diese Figur ist *the Grand Inquisitor*. Sie unterscheidet sich von den beiden anderen Hassfiguren: *the slave*, ein Feindbild das zumeist auf unterdrückte Schwarze zielt und *the witch*, womit die von AntisemitInnen fantasierte Bedrohung durch die Juden (den Juden/die Jüdin) dargestellt wird.

„The Islamic Grand Inquisitor is not a disguised and assimilated threat as the Jew was; ‘he’ is not subservient and bestial like the black slave. He is upfront, morally superior, openly aggressive, denying the validity of other cultures – in short, a different kind of folk devil altogether.“ (Werbner 2005: 8)

Die Vorstellung davon, was „der Islam“ ist, negiere dabei aktuelle intellektuelle, anti-essentialistische und relativistische Trends und stehe im Gegensatz zu „post-moderne democratic ethics“ (ebd. 8).

„Less important than whether such views are held by British, French or German Muslims in Europe is the fact that enlightened intellectuals throughout Europe believe them to be held and perceive them as a real threat.“ (ebd.: 8)

### **Kampf der Kulturen**

Die Evokation eines Feindbilds zur Definition und Festigung eines Selbstbilds kann auch in der Theorie vom *Kampf der Kulturen*, prominent dargestellt in Samuel Huntingtons Veröffentlichungen 1993 und 1996, gesehen werden.

Der dort gemachte Ausblick auf die Weltpolitik im 21. Jahrhundert lässt sich mit dem von Huntington selbst gewählten Leitmotiv „Der Westen gegen den Rest“ auf den Punkt bringen. Edward Said sieht in Huntingtons *Clash of Civilizations* eine „recycled version of the Cold War thesis“ (Said 2003: 570) nach der das Wesen von Konflikten in der Welt nicht ökonomisch oder sozial, sondern ideologisch bestimmt sei und die im Sinne von „Pentagon planners and defense

industry executers“ argumentiere (ebd.: 570f.). Nach Huntington lassen sich die weltpolitischen Konfliktlinien der Zukunft nach einem *Zivilisationsparadigma* (vgl. Çağlar 2002[1998]: 17) bestimmen.

„The great division among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. [...] The principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future.“ (Huntington 1993: 22)

Aus verschiedener Richtung kritisiert wurde Huntingtons kulturalistischer Determinismus<sup>26</sup> (siehe u. a. Herzfeld 1997, Said 2003) und seine mythische Begriffsbildung (Cağlar 2002). Insbesondere mit den Terroranschlägen am 11. September und den darauf folgenden Ereignissen scheint sich Huntingtons These allerdings zu bestätigen. Der *Kampf der Kulturen* hat mittlerweile Einzug gehalten in die Rhetorik von Politikern, sei es in Zusammenhang mit militärischen Operationen/Interventionen (vgl. Sen 2007: 87ff., Mamdani 2002: 773f.) oder Migrations- und Sicherheitspolitik (vgl. Ruf 2006: 26f.).

Huntington führt als Begründungen für den prognostizierten *clash* zwischen dem „Westen und dem Rest“ Machtkämpfe um ökonomischen, militärischen und institutionellen Einfluss an. Entscheidend für das Zusammenprallen seien aber zu aller erst *kulturelle Differenzen* (vgl. Huntington 1993: 40).

Dabei sind die kulturellen Unterschiede der einzelnen von Huntington aufgeführten „Zivilisationen“ zumeist durch die Religion bestimmt und werden in der Regel auch entsprechend benannt<sup>27</sup>. „Der Westen“ bildet insofern eine „zivilisatorische“ Ausnahme, als dass er sich weniger durch Religion als durch spezifisch „westliche Ideen“ auszeichnet: Individualismus, Liberalismus, Konstitutionalismus, Menschenrechte, Gleichheit, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, freie Marktwirtschaft, Trennung von Kirche und Staat (vgl. Huntington 1993: 40). Mit diesen gewählten Selbstattributen, die „den Westen“ als modern und aufgeklärt gegenüber den nicht-westlichen „Zivilisationen“ erstrahlen lassen, scheint Huntington direkt anknüpfen zu wollen an den Chauvinismus des Imperialismus im 19. Jahrhundert (vgl. Said 2003: 574)<sup>28</sup>. Hier war der Kolonialismus verbunden mit der Erfindung einer *mission civilisatrice*, d.h.:

---

<sup>26</sup> „From Huntington’s *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) to ethnic cleansing conducted in the name of alleged historical imperatives it is not a large conceptual step, for both perspectives have a strong interest in ignoring the anthropological critique of “culture” as a product of a particular historical moment” (Herzfeld, M. 2001: 133).

<sup>27</sup> Huntington zählt die islamische, hinduistische, konfuzianische, slawisch-orthodoxe sowie die japanische, westliche, latein-amerikanische und evtl. eine afrikanische Zivilisation auf.

<sup>28</sup> Stuart Hall beschreibt die „Formierung“ eines Diskurses „der Westen und der Rest“ ausgehend vom Beginn der Expansion Europas im 13. Jahrhundert. Dabei problematisiert er ihn wie folgt: „Kurz, der Diskurs stellt, als ein ‚Repräsentationssystem‘, die Welt entsprechend einer einfachen Dichotomie geteilt dar – in den Westen und den Rest. Das ist es, was den Diskurs des ‚Westens und den Rest‘ so zerstörerisch macht – er trifft grobe und

„Competing powers invent their own theory of cultural or civilizational destiny in order to justify their actions abroad.“ (ebd.)

In Huntingtons Zivilisationskampf bekommt „der Islam“ d.h. die „islamische Zivilisation“ einige Bedeutung zugesprochen als Bedrohung für Interessen, Einfluss und Werte des „Westens“ (vgl. Huntington 1993: 45), dies z.B. in Zusammenhang mit einer *Islamic-Confuzianian Connection*, deren Einigung es zu verhindern gelte oder auch dadurch, dass dem *Islamic bloc* eine allgemeine Konflikthaftigkeit, wenn nicht sogar Aggressivität und Gewalttätigkeit zugesprochen wird:

„[F]rom the bulge of Africa to central Asia. Violence also occurs between Muslims, on the one hand, and Orthodox Serbs in the Balkans, Jews in Israel, Hindus in India, Buddhists in Burma and Catholics in the Philippines. Islam has bloody borders.“ (Huntington 1993: 34f.)

Vor allem zielt die Dichotomie dieser Weltansicht, und damit die Festlegung einer Achse der „Zivilisationskämpfe“, auf den Gegensatz zwischen „dem Westen“ und den allgemein als „Rest“ bezeichneten „kulturell“ verschiedenen „Anderen“. Die Einbettung in eine Theorie vom *Kampf der Kulturen*, in dem das Eigene, d.h. der „Westen“ oder „die westliche Kultur/Zivilisation“ sich als Träger eines „modernen“, „aufgeklärten“ Weltbildes selbst bestimmt, ist zentral für das, was Mahmood Mamdani (2002) als *culture talk* bezeichnet und dafür wie sich ihm das *Feindbild Islam* darstellt.

Im *culture talk* wird die Religion zu einer politischen Kategorie. Für politische Ereignisse und Vorgänge werden kulturelle Erklärungen herangeführt. Insbesondere die Gleichsetzung von MuslimInnen mit TerroristInnen nach dem 11. September ist hierfür ein Beispiel (vgl. Mamdani 2002: 766f.). Die Konstruktion von politischer Identität wird de-historisiert und „islamistischer Terrorismus“ hierbei als Resultat einer islamischen Zivilisation bzw. Kultur verstanden. In dieser Sicht erscheint die Welt als gespalten in einen modernen und einen vormodernen Teil. Diese Dichotomie, die in der Diskussion zum Verhältnis „des Westens“ und der „islamischen Welt“ aufgetan wird...

„...presume that culture stands for creativity, for what human is all about, in some part of the world, that called ‘modern’, but that in the other part, labeled ‘premodern’ culture stands for habit, for some kind of instinctive activity whose rules are inscribed in early founding texts, usually religious, and mummified in early artifacts.“ (Mamdani 2002: 767)

Innerhalb dieser Theorie vom *Kampf der Kulturen* erklärt sich das *Feindbild Islam*.

Dämonisierung von MuslimInnen funktioniert innerhalb des Huntingtonschen Zivilisationsparadigmas, das die grundsätzliche Konflikthaftigkeit der Unterschiede zwischen dem „Westen und dem Rest“ festschreibt.

---

vereinfachende Unterscheidungen und konstruiert eine absolut vereinfachende Konzeption der ‚Differenz‘“ (Hall 1994: 142f.).

Das *Feindbild Islam* ist eingebettet in diese Theorie vom *Kampf der Kulturen*. Werner Ruf kommentiert 2007 dann auch die in einer Umfrage erhobene Islamfeindlichkeit in Deutschland mit den Worten:

„Mit dem Ende des Kalten Krieges [...] kam dem Westen der Kommunismus als einigendes Feindbild abhanden. Ein neues Feindbild wurde benötigt [...]. Dies brauchte einige Zeit, aber nun scheint es so weit zu sein, dass die deutsche Bevölkerung mehrheitlich davon überzeugt ist, dass der ‚Kampf der Kulturen‘ auch hierzulande Einzug gehalten hat.“ (Ruf 2007: 1)

## Teil II      METHODEN- UND QUELLENDISKUSSION

### 6. Feldbestimmung

#### **Forschungsfragen**

Anhand der Auseinandersetzung mit Islamophobie und der Erweiterung des theoretischen Rahmens um Ansätze der Rassismus- und Feindbildforschung, sowie deren Bezug auf aktuell beschreibbare Diskurse der Ausgrenzung und Abwertung von MuslimInnen in Europa, wird die Betrachtungsebene deutlich, innerhalb derer sich die Untersuchung des Moscheebaukonflikts in Frankfurt-Hausen bewegt. Die leitenden Forschungsfragen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Welche AkteurInnen und Akteursgruppen treten in dem Konflikt auf und kommen zu Wort?
- Wie und um welchen „Gegenstand“ wird der Konflikt inszeniert? Was sind Ziele und Befürchtungen der verschiedenen Beteiligten in der Auseinandersetzung?
- Wie fallen Selbst- und Fremdbeschreibungen der jeweiligen Konfliktparteien aus?
- Wie werden Unterschiede benannt und festgeschrieben? Welche Merkmale werden zur Unterscheidung und Identifizierung wirksam gemacht?
- Wie lassen sich Fremd- und Feindbilder, die in dem Konflikt auftreten, beschreiben?
- Welche Rolle spielen in der Literatur beschriebene Repräsentationssysteme wie z.B. das *Feindbild Islam* oder der *Kampf der Kulturen*, in der diskursiven Bestimmung „der Anderen“, d.h. für kategorisierende Zuschreibungen und identitäre Klassifizierungen innerhalb der Moscheebauauseinandersetzung?
- Lassen sich Konzepte der Rassismustheorie auf die im Verlauf des Konflikts angewandten Unterscheidungsmuster anwenden?

Die Inszenierung des Hausener Moscheekonflikts als Kulturkonflikt kann dabei als leitgebende Vorannahme genannt werden. Gegenstand dieser Untersuchung sind demnach in einem engeren Sinne diskursive Phänomene der Zuschreibung und wie sie sich im Rahmen des Streits um den Moscheeneubau darstellen bzw. verwendet werden. Im Fokus liegen somit in erster Linie nicht die an dem Konflikt beteiligten Menschen, sondern das, was sie im Rahmen des Konflikts (über sich selbst und über die jeweils anderen) sagen. Untersucht werden die Kategorisierungsprozesse, die jenes soziale Verhältnis bestimmen und hervorrufen, welches sich konkret im Hausener Moscheebaukonflikt darstellt.

Obwohl damit Elemente einer diskursanalytischen und auch, wie man in der Quellenauswahl sehen wird, medien-textanalytischen Herangehensweise angesprochen sind, versteht sich die vorliegende Untersuchung als eine Feldforschung in dem Sinne, als dass zum Einen

ethnographische Methoden des Beobachtens und Beschreibens zur Datenerhebung angewendet wurden und zum Anderen die „Verortung“ der Forschung in einem „Feld“ entscheidend für die Konzeption und Durchführung der Forschungspraxis war.

### **Konfliktfeld Moscheebau**

Hausen und Frankfurt als sozialräumliche Bezugspunkte spielen in der Untersuchung gewiss eine wichtige Rolle (immerhin wird sich in der Konstruktion von Zugehörigkeit z.B. auf die „Hausener Bürgerschaft“ oder auch auf die „Frankfurter Stadtgesellschaft“ bezogen). Doch wurde mit dieser Arbeit keine „Ethnographie der Lokalität“ (Welz 1998: 182) z.B. des Stadtteils Hausen versucht. Zwar wurde ein lokaler Konflikt einer ethnographischen Untersuchung unterzogen, die empirische Annäherung an dieses Phänomen schien durch Festlegung eines stationären Forschungsortes allerdings nicht möglich<sup>29</sup>. Gisela Welz nennt in ihrem Aufsatz „Moving Targets – Feldforschung unter Mobilitätsdruck“ Konfliktfelder als Fokussierungsmöglichkeit einer *multi-sited*, d.h. mobilen Ethnographie<sup>30</sup> (vgl. Welz 1998: 190). Sie empfiehlt:

„Statt die Region als lokale Arena der Verarbeitung überlokaler Einflüsse zu untersuchen, schlage ich nun vor, den Fokus von der Region selbst zu lösen und stattdessen zu fragen, wie dieser Konflikt in sich überkreuzenden und weitgespannten antagonistischen wie kooperativen Bezügen zwischen der Region und anderen Orten und Räumen auf der ganzen Welt ausgetragen wird.“ (ebd.: 190)

Dem folgend wird hier das Feld der ethnographischen Annäherung mit *der Moscheebaukonflikt in Frankfurt im Zeitraum von etwa August 2007 bis November 2008* bestimmt. Die Fokussierung auf das „Konfliktfeld“ erhält auch im Bezug auf die „Feldphase“, auf die Phase des Sich-ins-Feld-Begebens, Bedeutung. Der Zeitraum des aktiven Prozesses der Datengewinnung umfasste die Monate von Mai bis Juli, sowie von Oktober bis November 2008, d.h. entscheidende in dieser Studie verarbeitete Ereignisse der Auseinandersetzung um den Neubau einer Moschee in Frankfurt-Hausen konnten gar nicht durch direkte Präsenz, sondern nur rückblickend, aus Darstellungen von GesprächspartnerInnen und Medienberichten u. ä. erfahren werden. Da es aber gerade diese Darstellungsformen, die Repräsentationen und Inszenierungen der

---

<sup>29</sup> Eine klassische Gemeindestudie Hausens könnte geeignet sein, um relevante Aspekte des Hausener Moscheebaustreits darzustellen, doch im Bezug auf die hier formulierte Fragestellung, die im Grunde die lokale Repräsentation von auch auf nationaler und internationaler Ebene wirkenden Abgrenzungsmustern und Feindbildern in den Blick nimmt, steht hier die „Örtlichkeit“ des Stadtteils Hausen nicht im Zentrum der Untersuchung.

<sup>30</sup> Hier rekurriert Welz auf ein Konzept des amerikanischen Anthropologen George Marcus. Dessen Konzept einer *multi-sited ethnography* stellt die Untrennbarkeit des Lokalen mit dem Globalen heraus, wobei sich die Zirkulationen kultureller Bedeutungen, Objekte und Identitäten unter Bedingungen von Globalisierung und hoher Mobilität schwer mittels einer *single-sited ethnography* erfassen lassen (vgl. Marcus 1995: 96). Für meine Feld(er)bestimmung will ich die Bemerkung Jana Binders anführen, für die im Sinne einer *multi-sited ethnography* zu forschen „bedeutet, dass es nicht prinzipiell darum geht an mehreren Orten zu forschen, sondern die Bereitschaft zu haben, alle Verbindungen (geographisch oder virtuell, symbolisch oder sozial), mit denen ein Phänomen zusammenhängt, nachzugehen“ (Binder 2005: 63). Sie beruft sich auf Alneng wenn sie eine *multi-sited fieldwork* auch als *multi-fielded sitework* betrachtet (ebd.).

Auseinandersetzung sind, die den Gegenstand der Untersuchung bilden, lässt sich diese Kombination aus zeitgleichen und rückblickenden Eindrücken in einem ethnographischen Text methodisch zusammenfassen.

### **Erhebungsräume**

Aus dieser Bestimmung des Forschungsfeldes als zwar ortsbezogen, aber nicht ortsgebunden, und sich vor allem im Bereich der Repräsentation abspielende Konfliktsituation d.h. einer diskursiven Auseinandersetzung, dem Formulieren von Positionen und dem Austausch von Argumenten, , ergeben sich nun die relevanten Erhebungsräume<sup>31</sup>. Dies sind „Orte“ der Öffentlichkeit oder öffentliche Räume die sich mir im Rahmen der Forschung in zweifacher Form – die (massenmediale) Publikation und die öffentliche Veranstaltung – darstellten<sup>32</sup>.

#### **Der publizierte Konflikt: massenmediale Öffentlichkeit**

Das Terrain des mittelbaren Moscheebaukonflikts stellte sich vielseitig dar. Ein entscheidendes Parkett, auf dem die Auseinandersetzung öffentlich ausgefochten wurde, waren die Frankfurter Zeitungen<sup>33</sup>. Hier waren es Artikel und Kommentare von Redakteuren, die regelmäßige Veröffentlichung von Interviews mit entscheidenden AkteurInnen des Konflikts, Leserbriefe oder auch wiedergegebene Aussagen und Meinungen, ermittelt in journalistischen Befragungen, worüber die öffentliche Auseinandersetzung geführt wurde.

Flugblätter, öffentliche Stellungnahmen einzelner Konfliktparteien, offene Briefe und Pressemitteilungen wurden z. T. im Internet auf Homepages publiziert oder gelangten gedruckt zu ihren öffentlichen AdressatInnen. Im Internet wurden Beiträge auf eigenen Homepages oder auf Plattformen wie z.B. *youtube* platziert oder auch auf LeserInnen-Foren der Tageszeitungen veröffentlicht.

Die Analyse von Dokumenten, die von den AkteurInnen des Feldes (hier der Moscheebaukonflikt) hergestellt wurden, ist klassischer Bestandteil ethnographischen Forschens (vgl. Binder 2005: 72). Dabei geht es in qualitativen Verfahren des „Verstehens und Deutens“<sup>34</sup> um das interpretative Rekonstruieren von Wirklichkeitsrepräsentationen, dargestellt in den Texten.

---

<sup>31</sup> Das sind die Räume, in denen die Auseinandersetzung ausgetragen wurde und die im Rahmen dieser Forschung zugänglich oder einsehbar erschienen.

<sup>32</sup> Hier greife ich auf ein in der Diskursanalyse angewendetes Konzept zurück, nach dem Öffentlichkeit aus der diskursiven Interaktion von AkteurInnen zu einem bestimmten Thema besteht. Bei der Politikwissenschaftlerin Marianne van de Steeg heißt es in diesem Zusammenhang: „Der Raum der Öffentlichkeit konstituiert sich in Form einer Debatte, die öffentlich von verschiedenen Akteuren vorangetrieben wird, die dabei in unmittelbarem oder mittelbarem Austausch miteinander stehen (etwa über eine Zeitung)“ (Steeg 2002: 58). Wichtig hierbei ist, dass die AkteurInnen wissen, dass sie in Interaktion mit einem Publikum stehen und dass zumindest prinzipiell jeder aus dem Publikum sich in die Debatte einschalten kann (vgl. ebd: 60).

<sup>33</sup> Frankfurter Rundschau, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurter Neue Presse

<sup>34</sup> Begriffe formuliert in Diltheys hermeneutischem Programm der Geisteswissenschaften (vgl. Dilthey 1958: 205 nach Mayring 1999: 5).

„Texte, wie alles vom Menschen Hervorgebrachte, sind immer mit subjektiven Bedeutungen, mit Sinn verbunden; eine Analyse der nur äußerlichen Charakteristika führt nicht weiter, wenn man nicht diesen subjektiven Sinn interpretativ herauskristallisiert.“ (Mayring 1999: 5)

In diesem Sinne konnten im Rahmen dieser Studie Texte direkt „befragt“ werden nach dem Konflikt zugrunde liegenden Repräsentationsmustern und nach der Selbst- und Fremdbestimmung der AkteurInnen<sup>35</sup>. Ich sehe in der Ergänzung sprachwissenschaftlicher und textanalytischer Herangehensweisen (z.B. vorgestellt in der Arbeit von Schiffer 2005, siehe Kapitel 5) durch die ethnographischen Methoden der Beobachtung und des Interviews eine „empirische Fundierung der Diskursforschung“ (Keller 2004: 59), in der die Rollen von AkteurInnen, die konkreten situativen Bedingungen und die gesellschaftlichen Kontextlagen in eine Interpretation mit einfließen und damit ein Verständnis von Bedeutungszusammenhängen ermöglicht wird.

### **Die öffentliche (Diskussions-)Veranstaltung: *public events***

Levent Soysal bezeichnet *public events* als „cultural fabric“ (Soysal 2001: 20) oder auch als „stages of spectacles of identities“ (ebd.). In seiner Monographie *Projects of culture: an ethnographic episode in the life of migrant youth in Berlin* (2001) bezieht er sich auf die Definitionen von Sally F. Morre (1987) und betrachtet öffentliche Veranstaltungen (Diskussionsveranstaltungen, Feste etc.), die er im Rahmen seiner Feldforschung besucht, als *diagnostic events*, die nicht einfach als lokale Manifestationen von bestehenden symbolischen oder sozialen Ordnungen und Strukturen angesehen werden können. Sie erscheinen vielmehr als Orte, an denen sich soziale Prozesse offenbaren und „history in the making“ erfahrbar sei (ebd.: 28). Solche *Events* dienen weniger zur Veranschaulichung bestehender und bekannter Formen von Politik und „culture making“, sondern sie sind vielmehr Teil von sequenziellen Prozessen mit unvorhersehbarem Ausgang (ebd.: 29). In meiner Untersuchung sind öffentliche Veranstaltungen (z.B. die von verschiedenen AkteurInnen organisierten Diskussions- oder auch Präsentationsveranstaltungen) die Bühnen, auf denen der Konflikt durch unmittelbare Auseinandersetzung ausgetragen und damit, neben der textualisierten Form der Publikationen, produziert und weiterentwickelt wird. Dabei sind Veranstaltungen, auf denen es zu eklatanten Situationen zwischen verschiedenen Konfliktparteien kam, genauso interessant wie Anlässe oder Events, die in ihrem Ablauf weniger konfliktbeladen erscheinen, aber im Rahmen der Auseinandersetzung ebenfalls als Orte der Selbstvergewisserung und der Zurschaustellung von Selbstverständnissen einzelner AkteurInnen und Akteursgruppen dienen (als Beispiel hier z.B. die Moscheeführungen anlässlich des bundesweiten „Tag der offenen Moscheen“ am 3. Oktober).

---

<sup>35</sup>Paul Gilroy spricht in seinem Buch *There ain't no black in the Unionjack* (1992[1987]) in Anlehnung an Foucault von der *archaeological method*, nach der er versucht aus Medienberichterstattungen, öffentlichen Reden und Plakaten die jeweilige Repräsentation von „black“, „Britishness“, „Englishness“, „black crime“, „patriotism“, „gender differences“ etc. herauszuarbeiten und damit „new types of racial meaning and racist ideology during the 1970“ (ebd.: 75) in Großbritannien zu untersuchen.

In diesem Sinne wurden in dieser Untersuchung öffentliche Veranstaltungen behandelt, auf denen ich zum einen selbst teilnehmen, beobachten, Gespräche führen und Tonaufnahmen machen konnte, auf der anderen Seite aber auch solche, die als konstituierend für den Konflikt und den Konfliktverlauf angesehen werden müssen, sich mir aber durch die Zeugnisse von Beteiligten (sei es im direkten Gespräch oder durch Rezension von Darstellungen in Zeitungsberichten oder öffentlichen Stellungnahmen etc.) oder auch durch Wortprotokolle (die Frankfurter Stadtverordnetenversammlungen werden z.B. auf diese Art einer Öffentlichkeit erfahrbar gemacht) erschlossen.

An dieser Stelle kann, anhand des Beispiels einer rückblickenden Rekonstruktion eines solchen *public events*, auf eine für ethnographisches Forschen zentrale Grundannahme verwiesen werden. Über ein erstes öffentliches Treffen der Bürgerinitiative gegen den Moscheebau heißt es einige Tage später in der Tageszeitung *Frankfurter Rundschau*:

„Es dauerte nur ein paar Minuten, da kochte die Stimmung am Dienstagabend in der Hausener Ellerfeldschänke hoch. Lautstark brachten die 150 Bürger bei der Versammlung, zu der die Bürgerinitiative gegen den Moscheebau aufgerufen hatte, ihren Unmut über das geplante Gotteshaus am Industriebauhof vor. Keinen „schleichenden, sondern einen galoppierenden Islamismus“ erkennt ein Mann im Stadtteil. Hausen drohe „umzukippen“, sagte BI-Sprecher Horst Weißbarth.“ (FR 16.08.07)

In der Presseerklärung einer (dem Moscheebau kritisch gegenüberstehenden) Partei heißt es zur selben Veranstaltung:

„Trotz der emotional aufgeheizten Stimmung, zu der auch die monatelange Geheimnistuerei von politischen Verantwortlichen im Magistrat und im Ortsbeirat wesentlich beigetragen hat, verlief die Versammlung friedlich und fast ausschließlich sachlich.“ (BFF 15.08.07)

Während der erste Bericht das Überkochen der Stimmung betont, stellt der zweite im Gegensatz dazu die Sachlichkeit des Treffens heraus. In einer ethnographischen Betrachtung dieser verschiedenen Darstellungen kann es nun nicht darum gehen den versteckten „wahren“ Ablauf der Veranstaltung zu rekonstruieren, sondern es geht darum einzelne Repräsentationen als eigenständige „Wirklichkeit“, als *partial truths* (Clifford 1986: 1ff.) zu verstehen, deren Konstruktion im Interesse des Forschers oder der Forscherin steht.

„Die Ethnographie hat es stets mit perspektivisch gebrochenen Feldern zu tun, in denen parteiliche Versionen miteinander konkurrieren [...] und sowohl multiple ‚Perspektivübernahmen‘ als auch dezidiert eigenständige Versionen verlangen.“ (Amman/Hirschauer 1997: 23)

### **Feldzugänge**

Schon vor der Formulierung einer Forschungsfrage und ersten Überlegungen zur Feldforschung im Frühjahr 2008 wusste ich um den Hausener Moscheebau Streit. Der Konflikt befand sich im Herbst 2007 in einer „heißen Phase“ und stellte in dieser Zeit ein stadtweites Gesprächsthema

dar. Auch an mir als Student der Universität Frankfurt war die Behandlung des Themas in der Frankfurter Tagespresse nicht vorbeigegangen<sup>36</sup>. Durch erste unstrukturierte Beobachtungen im Stadtteil, im Internet und im *Amt für multikulturelle Angelegenheiten*, sowie durch intensive Presserecherche verschaffte ich mir zunächst einen Überblick über Verlauf, Stand, Argumente und die wichtigsten ProtagonistInnen des Konflikts. Der Kontakt zum Sprecher der Moscheebaugemeinde vermittelte mir Einblick in deren Positionen und bot mir zum Ende der ersten Forschungsphase (von Mai bis Ende Juli 2008) die Möglichkeit zu einem Intensivinterview; am Tag des Interviews wurde in der Presse der positive Bescheid der Bau- und Planungsbehörde für den geplanten Moscheebau gemeldet. In der zweiten Feldphase (Oktober und November 2008) konnte ich im Rahmen teilnehmender Beobachtung auf verschiedenen öffentlichen Veranstaltungen zum Thema Kontakte zu Gesprächspartnern herstellen. Hierbei war insbesondere wichtig, die Seite der MoscheegegnerInnen kennen zu lernen. Weitere Wege der Annäherung stellten das Sammeln von Dokumenten, die Auseinandersetzung mit publizierten Diskussionsbeiträgen und die Beobachtung von Presse und von Internetseiten dar.

Schwierigkeiten bei der Kontaktaufnahme hatte ich bei Anfragen per E-Mail. Insbesondere in der negativen Rückmeldung eines Moscheekritikers aber auch in Antworten von BehördenvertreterInnen kommt eine Vorsicht zum Ausdruck, sich zu solch einem brisanten Thema wie dem Moscheestreit nicht ohne Weiteres äußern zu wollen.

Für Hirschauer und Amann sind systematisierte Schritte der Distanzierung –komplementär zu den Verfahren der Annäherung an das Feld – essentiell um das „Erfahrung-Machen“ ethnographischer Datengewinnung zu methodisieren (vgl. Amman/Hirschauer 1997: 27f.). Eine Bedingung hierfür sei „die rhythmische Unterbrechung der Präsenz im Forschungsfeld durch Phasen des Rückzugs zum universitären Arbeitsplatz und Kollegenkreis“ (ebd.: 28). In diesem Sinne kann im Rahmen meiner Untersuchung dem wöchentlichen „Magistermentorat“ am *Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie* Bedeutung beigemessen werden. In dem dort in einiger Regelmäßigkeit Felderfahrten vorgestellt wurden und versucht wurde, dem Kreis von MagisterstudentInnen nachvollziehbare Beschreibungen zu liefern, konnten die aus der Beobachtung gewonnenen Ergebnisse und Interpretationen einer stetigen Kontrolle unterzogen werden.

---

<sup>36</sup> Meine ersten Gespräche im Vorfeld dieser Studie führte ich mit KommilitonInnen und Bekannten aus meinem persönlichen Umfeld, die zwar nicht selbst in den Konflikt involviert aber doch zu unterschiedlichem Grad und aus verschiedenen Quellen informiert waren und somit erste Denkanstöße liefern konnten. Besonders zu nennen sind hier Rika Spiekermann B.A. und Marc Nogueira M.A., die nützliche Hinweise und Kontakte lieferten.

## 7. Quellendiskussion

### **Quellen und Daten aus teilnehmender Beobachtung**

Den Datenkorpus dieser Arbeit bildet eine Sammlung vielfältiger Dokumente, die sowohl gesammelt (Presstexte, Flugblätter), als auch im Rahmen der Forschung erzeugt wurden (Beobachtungsprotokolle, Interviewdokumente). Variantenreiches und qualitativ umfassendes Datenmaterial ist geeignet für eine wechselseitige Interpretation und Kontrolle (Amman/Hirschauer 1997: 16). Das Generieren der Daten fand eingebettet in eine Phase der anhaltenden, intensiven Beobachtung statt. Die teilnehmende Beobachtung, als „eine soziale Form der Integration von Fremden in eine Lokalität (ebd.: 16f.)“, die oftmals als Grundlage ethnographischen Forschens angesehen wird, wurde hier in einer angepassten Form praktiziert<sup>37</sup>. Indem die Feldforschung zugunsten des „Konfliktfeldes Moscheebaustreit“ von der Fixierung auf eine Lokalität gelöst wurde, galt es sich nun in die den Konflikt konstituierenden Debattenzusammenhänge „zu integrieren“, und das nicht als Mitdiskutant, sondern als jemand der angesprochen wird, als potenzieller Akteur.

Ich selbst studierte bei Beginn der Forschung schon seit 5 Jahren (mit einjähriger Unterbrechung) in Frankfurt. Ich konnte also auf eine gewisse Vorkenntnis und ein vorgefasstes Verständnis von Frankfurt, dem öffentlichen Raum, von Ereignissen und einzelnen Institutionen zurückgreifen<sup>38</sup>. Solch ein Kontextwissen ist sicherlich bewusst und unbewusst in diese Arbeit mit eingeflossen. Alle anderen Quellen seien im Folgenden aufgelistet.

### **Zeitungsartikel (Berichte, Kommentare, Leserbriefe, Interviews)**

Bei der Analyse von Zeitungsartikeln richtete ich mein Augenmerk hauptsächlich auf Veröffentlichungen in der *Frankfurter Rundschau* (FR). Daneben gab es noch regelmäßige Berichterstattung in der FAZ und der Frankfurter Neuen Presse. Ich musste eine Auswahl treffen um die Textmenge überschaubar zu halten. Darüber hinaus zeigte die FR besonderes Engagement in Sachen Moscheebaukonflikt, organisierte beispielsweise eine Diskussionsveranstaltung und kann als Bewusst eingreifender Akteur bewertet werden. Den Zugang zu den einzelnen Ausgaben und deren Durchsuchen nach Schlagworten gewährleistete das Onlineportal [www.lexisnexis.com](http://www.lexisnexis.com). Einzelne Artikel der FAZ und ein Interview, das in die Untersuchung mit einbezogen wurde, erhielt ich über die Internetseite [www.biblio.net](http://www.biblio.net).

---

<sup>37</sup> „Understood literally, participant-observation is a paradoxical, misleading formula. But it may be taken seriously if reformulated in hermeneutic terms as a dialectic of experience and interpretation“ (Clifford 1983: 127).

<sup>38</sup> Z.B. war ich im Herbst 2008 – noch ohne Forschungsinteresse – Teilnehmer einer Demonstration, die im späteren Forschungsprozess Teil meiner Untersuchung wurde.

## Dokumente

Als weitere Dokumente können aufgeführt werden:

- Presserklärungen der Bürgerinitiative, sowie offene Briefe aus diesem Kreis an unterschiedliche Adressaten<sup>39</sup>
- Presseerklärungen der „*Freie Wähler BFF - Bürgerbündnis für Frankfurt*“
- Informationsblätter und eine Presseerklärung der Moscheebaugemeinde
- Allgemeine Informationsbroschüren des *Amts für Multikulturelle Angelegenheiten*
- Wortprotokolle von relevanten Debatten aus der Stadtverordnetenversammlung<sup>40</sup>
- Rede, gehalten auf einer Kundgebung der NPD (nachträglich online veröffentlicht)
- Flugblatt der *Republikaner Hessen*
- Videobotschaften

Bei Letztgenannten handelt es sich um von MoscheekritikerInnen selbstproduzierte Kurzfilme (3-8 min), die – über die Internetplattform *youtube* zugänglich gemacht – versuchen eine Öffentlichkeit mit Argumenten gegen den Moscheebau zu erreichen. Insgesamt vier dieser Filme wurden bis Oktober 2008 online gestellt und von mir eingesehen.

## Beobachtungen

Mit der Fokussierung der Feldforschung auf den Konflikt und der Eingrenzung der relevanten Erhebungsräume auf die Schauplätze des Konflikts, d.h. die „Orte“ an denen der Konflikt mittel- oder unmittelbar ausgetragen und damit hergestellt wurde, erschienen vor allem Präsentations- und Diskussionsveranstaltungen als geeignetes Ziel von lokalen Beobachtungen. Im Rahmen der Untersuchung konnte ich fünf solcher Veranstaltungen – die von mir im Zusammenhang mit dem Moscheekonflikt als relevant betrachtet wurden – als interessierter Zuhörer und teilnehmender Beobachter besuchen. Von diesen Beobachtungen nahm ich Protokolle, Gesprächsnotizen und Kontakte mit.

Des Weiteren führte ich Beobachtungen im Stadtteil Hausen, der Ort an dem eine neue Moschee gebaut werden soll, durch. Auch wenn sich mir der Konflikt nicht auf der Straße eröffnete und mir Bedenken, Ängste, oder Gelassenheit, die die Menschen im Straßenalltag einander entgegenbringen in den hier gemachten Beobachtungsprotokollen verborgen bleiben, so erhalte ich doch ein Verständnis der Geographie des Ortes, um den die Auseinandersetzung hauptsächlich geführt wird. Dazu trug auch ein Wahrnehmungsspaziergang mit meinem Gesprächspartner von der Bürgerinitiative bei – eine „Ortsbegehung“ in der ich auf Veränderungen und Probleme in der Nachbarschaft hingewiesen wurde.

Beobachtet habe ich die Entwicklung des Konflikts auch im Internet über das Online-Dossier der *Frankfurter Rundschau* ([www.fr-online.de/moschee](http://www.fr-online.de/moschee)) die Vorgänge auf *youtube*

---

<sup>39</sup> Diese sind vornehmlich auf der Internethomepage [www.pro-frankfurt.org](http://www.pro-frankfurt.org) veröffentlicht. Außerdem wählte ich ebenfalls auf dieser Homepage einzelne, dort gefundene Artikel und Forumseinträge aus.

<sup>40</sup> Einsehbar über das Parlamentsinformationssystem: <http://www.stvv.frankfurt.de/parlis/parlis.htm>.

(www.youtube.de) und das was auf der Homepage *www.profrankfurt.org* vor sich ging. Einzelne Besuche wurden protokolliert.

### **Interviewtranskripte**

Das Interview in einer qualitativen Form, in dem der/die ForscherIn die Sichtweisen, Repräsentationen und Selbstrepräsentationen eines Akteurs in verbaler Interaktion erfährt, ist wichtige Datenquelle einer ethnographischen Feldforschung (vgl. Fettermann 1998: 37f.). Die Interviews, die im Zentrum dieser Untersuchung stehen, sollen den Gegenstand des Moscheebaukonflikts aus der Sicht verschiedener Akteure beleuchten.

Zu intensiven Interviewsituationen kam es mit drei Gesprächspartnern. Zwei davon – Paul<sup>41</sup>, ein aktives Mitglied der Bürgerinitiative gegen den Moscheebau und Ünal Kaymakci, der Sprecher der Moscheebaugemeinde – können als *key actor* (ebd.) im Feld gelten. Ihre einander entgegengesetzten Positionen im Streitpunkt Moscheeneubau machen, die in den jeweiligen Interviews gemachten Aussagen, besonders geeignet, den Konflikt in seinen Inhalten und Repräsentationen darzustellen. Die offen formulierten Fragen, die in Form von für die speziellen Interviewsituationen angefertigten Leitfäden mitgebracht oder auch spontan ins Gespräch eingebracht wurden, kennzeichnen die Interviews. Dabei wurden die Gesprächspartner nach Einschätzungen und Bewertungen des Konflikts, nach Ursachen und nach Problemen befragt. Der Bezug auf den gleichen Gegenstand machen die getroffenen Aussagen miteinander vergleichbar. Als Interviewer versuchte ich in beiden Gesprächen, die Position eines neutralen Beobachters der Auseinandersetzung zu wahren, doch begegnete mir der Aktivist der Bürgerinitiative viel stärker in einer sich rechtfertigenden Art und Weise, in der er sehr darauf bedacht war einen etwaigen Rassismus-Vorwurf von sich zu weisen und zu entkräften.

Gerade wegen der extremen Gegensätzlichkeit der beiden Interviewpartner in ihren Positionierungen zueinander, lohnt es sich darauf hinzuweisen, dass mit beiden eine durchaus angenehme Gesprächssituation zu Stande kommen konnte. Interessant ist, dass mit beiden abseits des Interviews und somit abgesehen vom Moscheebaukonflikt Unterhaltungen über gleiche Themen zustande kamen, nämlich über Musik, das Musik Machen und über Reisen.

Ein weiteres intensives Interview mit Ali, einem regelmäßigen Besucher der *Hazrat Fatima* Moschee, spielt in der Konzeption dieser Forschung keine zentrale Rolle, gleichwohl dieses Gespräch interessante Einblicke in das Gemeindeleben bot und ich somit ein weiteres sympathisches Gesicht der, von Seiten der Moscheekritik prognostizierten, „islamischen Bedrohung“ kennen lernen konnte.

### **Gesprächsprotokolle**

Weitere Bedeutung in dieser Forschung haben protokollierte Gespräche, die – z. T. spontan während Beobachtungen entstanden – weder mitgeschnitten werden konnten, noch in einer

---

<sup>41</sup> Der Name wurde von mir geändert.

intensiv zu nennenden Form abliefern, deren Aussagen ich aber dennoch in die Gesamtinterpretation des Datenmaterials einfließen lassen und auch im Einzelnen zitieren möchte. Dies sind die Protokolle der Gespräche mit Halit, der im *Türkischen Volkshaus* aktiv ist, mit Sahil von der *Abu Bakr Moschee*<sup>42</sup>, mit dem Gesprächspartner vom AmKA, und auch Protokolle weiterer Gespräche mit Ünal Kaymakci, Ali, und Paul von der Bürgerinitiative.

### **Diskussionstranskripte**

Öffentliche Diskussionsveranstaltungen stellen zentrale Austragungsorte des Moscheebaukonflikts dar. Auf zwei Podiumsveranstaltungen machte ich Tonaufnahmen von den im Anschluss an die Reden geführten Publikumsdiskussionen. Dies geschah einmal auf der Veranstaltung des *Arbeitskreise Integration* zum Thema „Integration und Islam“ und zum anderen bei dem Vortrag „Das moderne Gesicht des Islam“ mit Tariq Ramadan. Beide Veranstaltungen waren nicht explizit auf den Moscheebaukonflikt hin ausgerichtet, sind aber dennoch im Kontext dieser Debatte zu verstehen. Erstere wurde von AkteurInnen des Konflikts organisiert. Die Aufnahme insbesondere dieser Diskussion bietet reichhaltiges Datenmaterial zur Analyse von islamkritischen und den Moscheebau ablehnenden Aussagen und Argumenten.

So auch das Transkript der „Bürgerbefragung“, einer Videobotschaft aus dem Kreis der Bürgerinitiative, in der moscheekritische HausenerInnen zu Wort kommen, und die somit an dieser Stelle mit aufgeführt werden soll.

## **8. Textdesign**

Die Darstellung der Ergebnisse der Feldforschung erfolgt in sechs Abschnitten. Eine Einführung bieten die ersten beiden Kapitel 9 und 10. Hier werden zunächst die allgemeinen Umstände des Konflikts – Verlauf, ProtagonistInnen und Ereignisse – vorgestellt. Im zweiten Abschnitt soll dann versucht werden, der Frage nachzugehen, um was es in dem Konflikt geht, was, und auf welcher Ebene in dem Streit verhandelt wird. Das Kapitel 11 stellt dann speziell das Lager der MoscheegegnerInnen vor und geht auf Ideen und Entwicklung der „Anti-Moscheebewegung“ in Frankfurt ein. Kapitel 12 widmet sich dem *Feindbild Islam*, und seinen evtl. verschiedenen Formen und Begründungsmustern in der untersuchten Auseinandersetzung in Frankfurt. Die letzten beiden Kapitel des Hauptteils (13 und 14) gehen dann beobachteten Unterscheidungs- und Identifizierungsprozessen nach. Zum Einen soll durch Portraits dreier Protagonisten das Wirken der Kategorie „MuslimIn“ im Moscheebaukonflikt dargestellt werden. Zum Anderen wird auf die Überführung der Moscheebauproblematik in eine Diskussion um Integration, Teilhabe und stadtbezogene Selbstverortung durch die vorgestellten an dem Konflikt beteiligten AkteurInne eingegangen.

---

<sup>42</sup> Beide Name wurden von mir geändert.

Die Interpretation der Ergebnisse der Feldforschung, deren Diskussion und Bewertung in Verbindung mit der behandelten Theorie, soll in einem Schlussteil geleistet werden, an dessen Ende ein Ausblick bezüglich kulturanthropologischen Forschens im Hinblick auf die behandelten Problematiken versucht werden soll.

Neben den Verweisen auf im Rahmen dieser Arbeit behandelte und im Anhang aufgeführte Literatur, zitiere ich aus Interviews und Dokumenten, aus meinem Feldtagebuch und Gesprächsnotizen. Die Quellenangaben verweisen auf ein Quellenregister, das sich ebenfalls im Anhang befindet.

Das Arrangement der in diesem Text aufgeführten Aussagen, Statements und Positionsbestimmungen der KonfliktAkteurInnen, in Kombination mit meinen eigenen Eindrücken, Erfahrungen und Einschätzungen obliegt meiner Autorität als Autor. Der Text repräsentiert demnach den behandelten Gegenstand aus meiner Sicht. Gleichzeitig habe ich versucht den einzelnen aufgenommen Stimmen Raum zu geben und sie in ausgewählten Passagen „für sich“ sprechen zu lassen. Auch aus diesem Blickwinkel sind hier aufgeführte Zitate zu lesen

“Nevertheless one should resist the temptation to translate all meaningful experience into interpretation. If the two are reciprocally related, they are not identical.” (Clifford 1983: 128)

## Teil III            ERGEBNISSE DER FELDFORSCHUNG

### 9. Vorstellung der Umstände

#### **Die diskutierte und unterstützte Moschee**

In dem als „Handreichung für die Praxis“ titulierten Buch *Der Weg zur Moschee* geben Leggewie, Joost und Rech vier charakteristische Fallbeispiele für den Verlauf von Moscheebaukonflikten an<sup>43</sup>. Der untersuchte Konflikt in Frankfurt-Hausen lässt sich am ehesten mit dem genannten vierten Fallbeispiel „Moschee in der Diskussion“ vergleichen. Als bestimmend für einen solchen Fall wird angegeben, dass ein Baugrundstück bereits erworben wurde, bevor eine öffentliche Diskussion um die Baupläne losbricht, und nun innerhalb eines Zeitraums verschiedenste lokale Akteure (Politik, Medien, Nachbarschaft, Kirchen usw.) auftreten und sich an der Debatte beteiligen, in der sich nun die Moscheebaugemeinde ihrerseits genötigt sieht, ihre Pläne gegen scharfe Vorwürfe zu verteidigen (vgl. Jonker 2005: 1069f.).

In Frankfurt war es die Zeit von September bis Dezember 2007, in der der geplante Moscheebau durch die *Hazrat Fatima Moschee*-Gemeinde ein bestimmendes Thema in der Lokalpresse darstellte und stadtweit die Gemüter bewegte. In seinem Verlauf lässt sich der Frankfurter Moscheebau aber auch von dem Fallbeispiel einer „Moschee in der Diskussion“ unterscheiden und fällt zu einem gewissen Grad auch in die von Leggewie/Josst/Rech gegebene Beschreibung einer „unterstützten Moschee“. Zu einem bestimmten Zeitpunkt, als eine Radikalisierung im Lager der Moscheegegner auffällig wurde (z.B. NPD-Demonstration, emotionale Interventionen auf öffentlichen Veranstaltungen), begannen die Stadtpolitik und zumindest Teile der Medien für den Moscheebau Position zu beziehen und sich offensiv für das Interesse der Gemeinde einzusetzen, so dass Kritiker des Bauvorhabens zunehmend isoliert erschienen und Ünal Kaymakci, Generalsekretär der *Hazrat Fatima Moschee*-Gemeinde, im Sommer 2008 rückblickend sagen konnte:

„Natürlich, die Debatte war sehr heftig, die war auch ermüdend. Nicht immer fair. (...) Aber im Allgemeinen muss ich schon sagen, wir haben schon erheblich mehr (...) Zustimmung und auch Unterstützung erhalten als Ablehnung.“ (IT2: 14)

---

<sup>43</sup> Die Fallbeispiele werden unterschieden durch die Bezeichnungen: „die unerwünschte Moschee“, „die unsichtbare Moschee“, „die unterstützte Moschee“, „Moschee in der Diskussion“ (vgl. Leggewie et al 2002: 253-71). Siehe auch: Jonker 2005: 1069f.

Im Folgenden soll ein Überblick des zeitlichen Verlaufs des Moscheebaukonflikts, der involvierten AkteurInnen und von Frankfurt, sowie dem Stadtteil Hausen, d.h. dem Ort des geplanten Moscheebaus, gegeben werden.

### **Verlauf**

Der zeitliche Verlauf des Konflikts um den Neubau einer Moschee in dem Frankfurter Stadtteil Hausen kann innerhalb dieser Untersuchung in drei Phasen unterteilt werden.

- 1.) Die **„heiße Phase“** nach Bekanntgabe der Bauabsicht und der Baupläne Mitte August 2007 – In diese Zeit fällt die Gründung einer Bürgerinitiative gegen den Moscheebau, die öffentliche Auseinandersetzung in Bürgerfragestunden und in von verschiedenen AkteurInnen organisierten Diskussionsveranstaltungen, sowie in den Lokalteilen und auf den Leserbriefseiten der Frankfurter Zeitungen. Das Thema wird von politischen Parteien aufgegriffen, es gibt eine Demonstration der NPD gegen „Moscheebau und Islamisierung“, der damalige Integrationsdezernent und später auch der Magistrat der Stadt Frankfurt sowie die Oberbürgermeisterin ergreifen Partei für den Moscheebau. Am 06.12.07 findet eine letzte große Bürgerfragestunde mit der Oberbürgermeisterin in Hausen statt.
- 2.) Die **„Zeit des Abwartens“** vor der Erteilung der Baugenehmigung – Hier sind kaum spezielle Ereignisse zu verzeichnen. In einem gewissen Rahmen findet eine Aufarbeitung des Konflikts durch die verschiedenen AkteurInnen statt. Der Genehmigungstermin wird in den Sommer verschoben (geplant Ende April).
- 3.) **„Nach der Baugenehmigung“** – Die formale Erteilung der Genehmigung für den Bau der Moschee durch die Frankfurter Bauaufsicht am 21.07.08 lässt die Debatte punktuell wieder aufflammen. Die Kritiker melden sich erneut zu Wort. Durch den Verlauf der Ereignisse und durch die geschaffenen Tatsachen haben sich Fronten verhärtet. Gleichzeitig werden neue Positionen erarbeitet: Das Frankfurter *Amt für multikulturelle Angelegenheiten* versucht sich an einer Neuformulierung eines Integrationskonzeptes für Frankfurt. MoscheegegnerInnen organisieren sich ihrerseits in einem unabhängigen *Arbeitskreis Integration*, während die muslimischen Gemeinden in Frankfurt sich am Tag der „offenen Moschee“ am 3. Oktober selbstbewusst „als Teil der Stadtgesellschaft“ präsentieren. Die angekündigte Grundsteinlegung des Moscheebaus wird währenddessen ins Frühjahr 2009 verschoben.

Der Frankfurter Moscheebau Streit verläuft eingebettet in eine Debatte um Integration und Islam in Deutschland. Insbesondere beziehen sich AkteurInnen auf die zeitgleich stattfindenden Diskussionen um Moscheebauprojekte im Kölner Stadtteil Ehrenfeld sowie in Berlin-Heinersdorf. Aber auch andere überregional schlagzeilenträchtige Ereignisse scheinen Bedeutung für die Frankfurter Auseinandersetzung gehabt zu haben:

- 11.09.07: Eine Demonstration gegen die "schleichende Islamisierung Europas" in Köln findet nicht statt. Sicherheitsbehörden befürchten die Teilnahme „militanter Rechtsextremisten“ und begründen damit ein Verbot der Veranstaltung.
- Anfang September 07: Die so genannte „Sauerlandzelle“ wird von der Polizei „ausgehoben“. Die drei Männer planten anscheinend einen Anschlag auf US-amerikanische Einrichtungen in Deutschland. Durch ihre Festnahme findet die Möglichkeit eines „islamistischen“ Terroranschlags in die bundesweiten Schlagzeilen.
- 13.03.08: Die vom Bundesinnenminister einberufene 3. Islamkonferenz tagt in Berlin. Es treffen sich Vertreter von Bund, Ländern und Kommunen sowie von muslimischen Verbänden. Thema der Konferenz ist u. a. Islamunterricht an Schulen.
- 31.05.08: „Kritische Islamkonferenz – Aufklären statt Verschleiern“ in Köln
- 28.08.08: Eine Mehrheit des Kölner Stadtrats stimmt nach vorangegangener langer Auseinandersetzung für die Genehmigung des Baus einer Moschee in Köln Ehrenfeld.
- 20.09.08: Für einen „Anti-Islamisierungs-Kongress“ werden von der Partei *Pro Köln*, die sich im Moscheebaustreit als kritische Kraft hervortun konnte, europäische Islamkritiker nach Köln eingeladen. Breite Proteste verhindern die geplante Durchführung der Konferenz.
- 16.10.08: Eröffnung eines Moscheeneubaus in Berlin/Heinersdorf; auf der Gegenkundgebung spricht die Frankfurter Erziehungswissenschaftlerin Hiltrud Schröter.

### **AkteurInnen**

Um den Konfliktgegenstand „Moscheeneubau“ lassen sich VerteterInnen von Pro- und Kontrapositionen ausmachen. Ich unterscheide zwischen der *Moschebaugemeinde*, der Gruppe der *MoscheekritikerInnen* und den *vermittelnden Instanzen*. Jede dieser zusammengefassten Konfliktparteien, von denen vor allem die beiden letztgenannten unterschiedliche Kräfte und EinzelakteurInnen in sich vereinen, bedarf einer differenzierten Vorstellung<sup>44</sup>.

### **Moscheebauverein**

Hinter dem Moscheebauprojekt stehen schiitische MuslimInnen der *Hazrat Fatima Moschee*. In dem gemieteten und umgebauten zweistöckigen Wohnhaus im Frankfurter Stadtteil Griesheim treffen sich Mitglieder zweier, im Sinne des öffentlichen Rechts organisierter Vereine<sup>45</sup>:

<sup>44</sup> Die Repräsentation der AkteurInnen als „whole subjects“ (Clifford 1983: 132) und die Gegenüberstellung der drei Lager soll als Resultat eines objektivierenden Forschungsprozesses reflektiert werden: „[T]he ethnographer transforms the research situation’s abiguities and diversities of meaning into an integrated portrait“ (ebd.).

<sup>45</sup> Die Vereinsform ist die gebräuchliche Organisationsstruktur, der sich MuslimInnen in Deutschland bedienen, um rechtlichen- und Verwaltungsanforderungen gerecht werden zu können (vgl. Spielhaus 2006: 12). Die individuelle Vereinsmitgliedschaft hat zumeist formalen Charakter. Gemeindegarbeit und die Teilnahme an religiösen und anderen Angeboten ist in der Regel nicht zwangsläufig verbunden mit der Mitgliedschaft in dem jeweiligen Verein (ebd.). Zur Herausbildung islamischer Organisationsstrukturen in der Bundesrepublik siehe auch: W. Schiffauer 2004: 351ff.. Für einen Überblick über islamische Gemeinden in Frankfurt/Main siehe: Bernasko./Rech 2003: 148-218 oder auch Spiekermann 2008 (unveröffentlichte BA-Abschlussarbeit).

- der Verein der *Hazrat Fatima Moschee e.V.*, in dem ca. 150 Familien mit zumeist türkischem Hintergrund zusammengeschlossen sind,
- und die *Pak Haidry Association*, ein Verein ursprünglich aus Pakistan stammender Schiiten.

Die beiden Vereine kooperieren seit 1995<sup>46</sup> (vgl. FR 19.09.02a). Sie verbindet der Bezug auf eine gemeinsame Rechtsschule des Islams und die pragmatische Zusammenarbeit. „Mittlerweile sind die beiden Gemeinden zusammengewachsen“ (IT2:6), sagt Ünal Kaymakci, Generalsekretär des Hazrat Fatima Vereins und in der Veröffentlichung des Frankfurter Amts für Multikulturelle Angelegenheiten *Religionen der Welt* wird der damalige Imam zitiert:

„Die [Hazrat Fatima] Moschee verstehe sich als ‚multikulturelles Zentrum, das unter einem Dach des Schiitentums Angehörige verschiedener Herkunft versammelt.‘“ (Bernasko/ Rech 2003: 165)

Solch ein transnationaler Ansatz ist vergleichsweise ungewöhnlich in der Frankfurter und auch in der deutschlandweiten Moscheevereinslandschaft:

„Musliminnen und Muslime in Deutschland beginnen erst seit relativ kurzer Zeit, sich miteinander zu identifizieren oder sich als eine zusammengehörige Gemeinschaft wahrzunehmen. Nationale, ethnische und sprachliche Barrieren bilden bisher die Grundlage für das Gemeinschaftsgefühl in ihren Organisationen und im Alltag.“ (Spielhaus 2006: 12)

Dieser Besonderheit ist man sich in der *Hazrat Fatima Moschee* bewusst. Stolz wird von *Intermarriages* zwischen Mitgliedern der verschiedenen Gemeinden berichtet (vgl. IT2: 6) und davon, dass sich durch die verschiedenen Muttersprachen der MoscheegängerInnen die Geschäftssprache Deutsch quasi zwangsläufig ergibt (vgl. ebd.). Im Sinne dieser Zusammenarbeit wird auch der geplante Moschee Neubau gesehen. Für das Grundstück am Fischsteinkreisel auf dem die neue Moschee entstehen soll, stehen beide Vereine im Grundbuch und auch an der Finanzierung des Baus beteiligt man sich nach Angaben von Herrn Kaymakci paritätisch (vgl. IT2: 10)<sup>47</sup>. Ein Zusammenschluss, der der Empfehlung des *Amt für Multikulturelle Angelegenheiten* (AmkA) der Stadt Frankfurt zur Verwirklichung repräsentativer Moscheebauten in Frankfurt entgegenkommt (vgl. GN2)<sup>48</sup>. Die *Hazrat Fatima Moschee* ist keine Nachbarschaftsmoschee<sup>49</sup> und wird von schiitischen Gläubigen aus dem ganzen Rhein-Main-

<sup>46</sup> Seit 2002 hat man das Gebäude in Griesheim bezogen (vgl. Bernasko/Rech 2003: 166).

<sup>47</sup> Im Folgenden werde ich, der Einfachheit halber und um der engen Kooperation der beiden Gemeinde-Vereine Rechnung zu tragen, von der Hazrat Fatima Gemeinde bzw. von der Moscheebaugemeinde im Singular sprechen, wenn es um die Bauherren der geplanten Moschee gehen wird.

<sup>48</sup> Im Gespräch mit Ali erwähnt dieser, dass noch eine dritte Partei, nämlich „die Iraner“ als Teilnehmer an der Unternehmung Moscheebau im Gespräch waren, diese allerdings nicht in der Lage gewesen seien dafür Mittel aufzubringen (vgl. I 3).

<sup>49</sup> Auf die Unterscheidung zwischen Nachbarschafts- oder Stadtteilmoschee und überlokale oder Stadtteil-übergreifende Moscheen weist Spiekerman (2008, unveröffentlichte BA-Abschlussarbeit) hin. Siehe dazu auch: Fischer 2006: 89f.

Gebiet besucht. Der Neubau in zentralerer Lage soll dieser Rolle eher gerecht werden, wie immer wieder betont wird.

Als Repräsentant des Moscheebauprojekts tritt vor allem Ünal Kaymakci in Erscheinung. Der Frankfurter Rechtsanwalt ist eloquenter Generalsekretär und Sprecher der Hazrat Fatima Gemeinde. Shamshad Malik tritt als dessen Partner von der *Pak Haidry Association* auf, aber es ist vor allem Kaymakci, der in der Öffentlichkeit spricht, das Projekt präsentiert und sich den Fragen stellt. Das Kaymakci auch Vizevorsitzender der *Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen* (IRH) ist, macht ihn zum Einem zu einem Interessensvertreter von MuslimInnen über den Kreis seiner Gemeinde hinaus, zum Anderen wird sein Amt bei der IRH auch von KritikerInnen vorgebracht, um Kaymakcis Engagement als im Rahmen eines politischen Projekts der „Islamisierung“ stehend zu denunzieren.

### **Moscheekritik**

Unter der Akteursgruppe der MoscheekritikerInnen sind die „Bürgerinitiative Frankfurt-Hausen“, verschiedene politische Parteien, sowie die Kommunalvertretung des betreffenden Ortbezirks, der Ortbeirat, zusammengefasst.

### **Bürgerinitiative**

Zur offiziellen Gründung der „Bürgerinitiative Hausen gegen den dritten Moscheebau“ (oder einfach nur „Bürgerinitiative Frankfurt-Hausen“, im Folgenden abgekürzt mit BI) kommen am 14. August 2007 in einer lokalen Gaststätte laut Presse 150 Menschen zusammen. Hier wird die Formulierung „der Stadtteil droht umzukippen“ das erste Mal öffentlich von Horst Weißbarth, Mitbegründer der Initiative, geäußert (vgl. FR 16.08.07). Als Sprecher der Bürgerinitiative wird er dem Nachbarschaftsstreit ein Gesicht geben. Er ist Hausbesitzer und Ruheständler und er ist besorgt um die Ruhe im Stadtteil. Er meint: „Hausen verträgt keine dritte Moschee“ (nach FR-*Dossier* „der Nachbar“, Q19). Genauso wie Jürgen Quente, ein weiterer Initiator und Sprecher der BI, der im Rahmen des Gründungstreffens seine Ablehnung schon etwas allgemeiner formuliert: „Bei dem, was man so liest, kann einem der Islam ein bisschen unheimlich werden“ (nach FR 15.08.07).

In Folge tritt die Bürgerinitiative auf Diskussionsveranstaltungen zum Thema, durch Presseerklärungen und einen als Anzeige geschalteten offenen Brief an die Oberbürgermeisterin Petra Roth in Erscheinung. Man initiiert eine Unterschriften-Kampagne gegen den Moscheebau und ist z.B. auch mit einem Infostand auf dem Hausener Weihnachtsmarkt zugegen (vgl. GN 5). Mit der Homepage [www.pro-frankfurt.org](http://www.pro-frankfurt.org) schafft man eine provokative Internetpräsenz. „Vielleicht sind es 500-600 Menschen in Hausen die den Moscheebau noch immer strikt ablehnen“, heißt es im Juli 2008 im AmkA (GN 2). Letzte registrierte offizielle Äußerung der Bürgerinitiative ist eine Pressemitteilung anlässlich der erteilten Baugenehmigung der Moschee am 24. Juli 2008. In dem von Hiltrud Schröter – einer in der BI-Hausen aktiven und auch darüber

hinaus bekannten „Islamkritikerin“ – verfassten Text, wird die Bewilligung des Baus der „Mega-Moschee“ als „Katastrophe und Weichenstellung für eine monokulturelle islamische Zukunft des kleinen Stadtteils“ (BI 8) beurteilt. Hiltrud Schröter spricht dann auch auf der Veranstaltung des neu gegründeten *Arbeitskreis Integration* am 01.10.08, der sich, nach eigenen Angaben, „im Rahmen der Aktivitäten der Bürgerinitiative gefunden hat und sich nun dem Grundthema Integration zuwenden will“ (BP 3).

### **Parteien**

Der Konflikt um eine neue Moschee in Hausen wird von Anfang an von Parteien des rechtsextremen Spektrums aufgegriffen. Die NPD organisiert einen Demonstrationmarsch unter dem Motto „Gegen die Islamisierung unserer Heimat“. Der Landesverband der *Republikaner* interveniert in die Auseinandersetzung mit dem Slogan „Keine weitere Moschee in Hausen“ (Flugblatt, Q 18). Die VertreterInnen dieser Parteien treten sowohl im Frankfurter Stadtparlament (der Stadtverordnetenversammlung) als auch im Ortsbeirat 07<sup>50</sup> gegen den Moscheeneubau ein. Im Wahlkampf zur hessischen Landtagswahl im Frühjahr 2008 sind in Frankfurt Plakate von beiden Parteien zum Thema „Keine Moschee in Frankfurt-Hausen“ zu sehen.

Eine enge Zusammenarbeit zwischen den MoscheekritikerInnen vor Ort und einer politischen Partei fand allerdings nur mit der Partei *Freie Wähler BFF - Bürgerbündnis für Frankfurt* (BFF) und hier insbesondere mit deren Fraktionsvorsitzendem im Stadtparlament Wolfgang Hübner statt. Die *Freien Wähler* (bzw. in Frankfurt das BFF) sind politisch in das bürgerlich-konservative Lager einzuordnen. Wolfgang Hübner gilt seit langem als Kritiker eines sich als multikulturalistisch verstehenden Ansatzes in der Integrationspolitik<sup>51</sup>.

Im Sommer 2008, d. h. erst im Anschluss an die „heiße Phase“ des Frankfurter Moscheekonflikts, wurde ein Landesverband der islamfeindlichen Bürgerbewegung Pax Europa gegründet (vgl. Q 14). Ebenfalls im Zusammenhang mit den Hausener Ereignissen ist eine sich anbahnende Gründung einer Partei *Pro-Hessen* zu sehen. Diese, sich in Anlehnung an die im Kölner Moscheestreit auftretende *Bürgerbewegung Pro-Köln* und die daraus hervorgegangene Strukturen *Pro-NRW*<sup>52</sup> und *Pro-Deutschland* verstehende Organisation, befindet sich zurzeit nach eigenen Angaben „in Gründung“ und existiert derweil als Internetadresse ([www.prohessen.de](http://www.prohessen.de)).

### **Ortsbeirat**

Die Ortsbeiräte sind in Frankfurt die in der Kommunalwahl gewählten „Stadtteilparlamente“. Der Ortsbeirat 7, in dessen Ortsbezirk der geplante Bauplatz der Moschee am Fischsteinkreisel fällt, ist, als die Moscheebaupläne bekannt werden, in sich gespalten. Während der Sprecher der

---

<sup>50</sup> Dem Ortsbeirat 7 sind die westlichen Stadtteile Hausen, Industriehof, Praunheim, Rödelheim und Westhausen zugeordnet.

<sup>51</sup> [www.wolfgang-huebner-frankfurt.de/](http://www.wolfgang-huebner-frankfurt.de/) besucht am 12.01.09.

<sup>52</sup> Zu *Pro-Köln* siehe: Killguss et al 2008, zu *Pro NRW* siehe: Häusler 2008b.

Moscheebaugemeinde Ünal Kaymakci über die Abgeordneten von SPD und *Farbecht-DieLinke* im Ortsbeirat sagen kann: „Die waren auf unserer Seite“ (IT 2: 58), beziehen die VertreterInnen von CDU, GRÜNE, FDP, BFF, REP, sowie eine fraktionslose Stimme (und damit die Mehrheit des Ortsbeirates), eine moscheekritische Position. Mit der Ablehnung, die der Ortsbeirat durch das Vorbringen baurechtlicher Bedenken an den Bauplänen sowie durch das Äußern von Zweifeln an der Verfassungstreue des Moscheebauvereins artikuliert (vgl. Parlis 2 u. 6), sehen sich Ortsbeiratsmitglieder z.B. der CDU und der GRÜNEN in Opposition zu ParteikollegInnen in der Frankfurter Stadtverordnetenversammlung, die das Moscheebauprojekt mit einem Beschluss am 04.10.07 geschlossen unterstützt<sup>53</sup>.

### **Vermittelnde Instanzen**

Als in dem Konflikt vermittelnde AkteurInnen können die Stadtpolitik unter Führung der Oberbürgermeisterin Petra Roth, das *Amt für multikulturelle Angelegenheiten* mit den Integrationsdezernenten Nargess Eskandari-Grünberg und Jean Claude Diallo, sowie die Medien in Form der Frankfurter Tageszeitungen genannt werden. Alle drei Akteursgruppen sollen im Folgenden vorgestellt werden. Des Weiteren muss an dieser Stelle den beiden großen christlichen Kirchen eine nicht unwichtige Rolle beigemessen werden. Dass sich verschiedene VertreterInnen dieser Institutionen im Laufe des Konflikts in die Diskussion eingeschaltet und dabei zumeist eine das Projekt der Moscheebaugemeinde unterstützende Position bezogen haben, sei hier erwähnt, aber in dieser Untersuchung nicht weiter ausgeführt, genauso wie das Engagement der *Anti-Nazi-Koordination* (ein antirassistisches Aktionsbündnis) und der MigrantInneninitiative des *Türkischen Volkshauses*.

### **Stadtpolitik**

Die entscheidende Wende im Diskussionsprozess um die geplante Moschee ist in dem Moment zu sehen, als sich die Stadtpolitik dem Thema gezielt annimmt und sich der Magistrat, geführt von der Oberbürgermeisterin Petra Roh (CDU), hinter das Moscheeprojekt stellt. Dies war nach der dramatischen Sondersitzung in der Hausener Brotfabrik der Fall<sup>54</sup>. Nun schaltet sich die Oberbürgermeisterin in die Debatte ein, kündigt die Gründung eines Gesprächskreises an und stärkt die Position des Integrationsdezernenten, der die Moscheebaupläne verteidigt, solange sie mit dem Baurecht vereinbar sind. Mit dem Votum der Stadtverordnetenversammlung für die Moschee am 04.10.07 ist die Diskussion politisch praktisch entschieden. Unter dem Motto der „Versachlichung der Debatte“ wird nun im *Römer*, dem Frankfurter Rathaus, eine Anhörung mit

---

<sup>53</sup> Abgesehen von den Abgeordneten von NPD, REP und BFF.

<sup>54</sup> Um einen Ort zur Diskussion zu schaffen lädt der Ortsbeirat 7 am 18.09.07 zu einer Sondersitzung in den in Hausen gelegenen Veranstaltungssaal der *Brotfabrik* ein. Dieses Angebot zur Diskussion wird stark genutzt und der Unmut an den Moscheebauplänen wird von Besuchern auf dieser Veranstaltung massiv vorgetragen. Der Moderator spricht von einer „Stadionatmosphäre“, die zu beruhigen ihm kaum gelingt (nach FR 19.09.07b). Siehe Kapitel 3.

Experten zum Thema „Demokratiefähiger Islam – Islamfähige Demokratie“ veranstaltet<sup>55</sup>. Am 06.12.07 stellt sich Petra Roth zusammen mit Mitgliedern des Magistrats einer „Bürgerfragestunde“, die – erneut in der Hausener Brotfabrik – von ca. 400 Leute besucht wird. Nüchtern und am Planungsrecht orientiert verläuft die Diskussion (vgl. FR 07.12.07). Die Position der MoscheegegnerInnen scheint relativ isoliert und die Frankfurter Rundschau konstatiert, dass nun die Debatte um die geplante Moschee in Hausen an Schärfe verliere (vgl. ebd.). Entsprechend verbittert ist der anschließende Kommentar Jürgen Quentes, Sprecher der BI-Hausen. In einem offenen Brief adressiert an Petra Roth und veröffentlicht auf der Homepage der BI [www.pro-frankfurt.org](http://www.pro-frankfurt.org) schreibt er:

„Die Hausener Bürgerschaft fühlt sich einfach ungerecht behandelt, übergangen von denen, die im Römer an der Macht sind. Haben sie es eigentlich schon jemals in Ihrer Amtszeit geschafft, einen ganzen Stadtteil gegen sich aufzubringen?“ (BI 6)

Das Eingreifen des Magistrats scheint in dem Moment zu erfolgen, als eine Eskalation des Streits um den Moscheebau abzusehen ist. Die Intervention erfolgte, so scheint es, um einer Radikalisierung des Protests und einem „Überkochen“ der Moscheedebatte entgegenzuwirken. Auch dass sich Frau Roth mit demonstrativer Entschlossenheit gegen den Aufmarsch der NPD am 10.10.07 wendet, ist in diesem Zusammenhang zu sehen<sup>56</sup> (siehe dazu auch Kapitel 3).

### **Das AmkA und das Integrationsdezernat**

Das *Amt für Multikulturelle Angelegenheiten* (AmkA) sieht seine Aufgabe darin, „das friedliche Zusammenleben zwischen den unterschiedlichen sozialen, nationalen, ethnischen und kulturellen Bevölkerungsgruppen in Frankfurt zu fördern“<sup>57</sup>. Neben Beratungsangeboten leistet das Amt auch Konfliktvermittlungs- und Mediationsarbeit. „Bei Nachbarschaftsauseinandersetzungen geht es meistens entweder um Sinti oder Roma, oder aber um Moscheebauten“, erfahre ich im AmkA im Juli 2008 (GN 2). Dementsprechend ernst wird ein neues Moscheeprojekt auch genommen:

„Sobald eine Gemeinde einen Bauvorantrag gestellt hat, gehen wir rein und versuchen zu vermitteln.“ (ebd.)

So auch in dem Fall der Hazrat Fatima Gemeinde. Der Integrationsdezernent Jean Claude Diallo (Grüne) engagiert sich früh und spricht auf Veranstaltungen wie der Sondersitzung in der Brotfabrik. Er versucht die Bedenken an der Moschee zu zerstreuen und Ängste zu nehmen. Dabei handelt er sich die Kritik von MoscheegegnerInnen ein. In einer Presseerklärung des BFF zu Diallos Auftritt auf besagter Veranstaltung heißt es:

---

<sup>55</sup> Es sprechen unter Anderem die Soziologen Wilhelm Heitmeyer und Heiner Bielefeldt (vgl. FR 14.11.07).

<sup>56</sup> Zusammen mit dem *Römerbergbündnis* aus Parteien, Kirchen und Gewerkschaften hält Roth eine Gegenkundgebung in unmittelbare Nähe zur Demonstrationsroute der NPD ab (vgl. FR 06.10.07).

<sup>57</sup> Stadt Frankfurt am Main (Infobroschüre des AmkA) *Was tun bei Problemen mit dem Nachbarn*, gefunden am 09.07.08.

„Herr Diallo versteht sich eindeutig und einseitig als Interessenwahrer derer, die sich integrieren sollen (wenn gleich nicht immer wollen). Das ist aber nicht hinnehmbar. Er muss in seinem Amt ebenso die Sorgen, Ängste und Argumente derer vertreten, die dem Islam kritisch gegenüber stehen.“ (BFF 19.09.07)

Die neue Integrationsdezernentin (Diallo verstirbt überraschend im Frühjahr 2008) Nargess Eskandari-Grünberg (Grüne) hatte sich einen Namen im Rahmen des Moscheestreits gemacht<sup>58</sup>. Der Vorstoß zu einem neuem Integrationskonzept für Frankfurt, zu dem im Herbst 2008 Überlegungen vom AmKA und der Integrationsdezernentin veröffentlicht werden (siehe Kapitel 14) scheinen direkt angestoßen zu sein von den Ereignissen um den Moscheebauantrag. In der *Frankfurter Rundschau* wird Eskandari-Grünbergs Übernahme des Ehrenamtes der Integrationsdezernentin im Juni 2008 mit den Worten kommentiert:

„Gerade die angespannte Atmosphäre wegen des Moscheebaus mag sie darin bestärkt haben, ihre freie Zeit der Integration am Main zu widmen.“ (FR 02.06.2008a)

### **Medienakteure**

„Das war auch sehr interessant zu verfolgen, wie die Medien auf die ganze Angelegenheit reagiert haben, ich fand das war durchaus fair, was im Umgang mit dem Thema Islam nicht immer der Fall ist, oder oft nicht der Fall ist. (...) Aber die Berichterstattung war sehr fair.“(IT2: 16)

In dieser Bemerkung stellt Ünal Kaymakci die Berichterstattung über den Moscheebaukonflikt als positiv heraus, im Vergleich zur Behandlung des Themas „Islam“ in den Medien im Allgemeinen, die er oft als unfair empfindet.

Als Medienakteure treten vor allem die drei Frankfurter Tageszeitungen auf. Die *Frankfurter Neue Presse* (FNP), die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) und die *Frankfurter Rundschau* (FR) lassen dem Moscheestreit vor allem in der „heißen Phase“ und in den jeweiligen Lokalteilen viel Aufmerksamkeit zukommen. Die *Frankfurter Rundschau* etablierte darüber hinaus sehr früh ein *Online-Dossier* zur Dokumentation der Diskussion. Hier werden relevante Artikel gesammelt und es finden sich auch spezielle Features, wie kleine Videoreportagen. Außerdem organisiert die FR am 01.10.07 eine öffentliche Diskussionsveranstaltung zum Thema im *Haus am Dom* (vgl. FR 02.10.07a). Die *Frankfurter Rundschau* beginnt über die reine Berichterstattung hinaus Engagement in dem Konflikt zu zeigen. Man versucht „den Dialog“ zu organisieren und unterstützt, indem für Akzeptanz geworben wird, auch die Sache der Moscheebaugemeinde. Dementsprechend kritisch äußert sich dazu auch Paul, mein Gesprächspartner von der Bürgerinitiative, im Oktober 2008. Seiner Auffassung nach ist die Berichterstattung der FR schnell gekippt. Statt wie noch zu Beginn von „ernstzunehmenden Ängsten der Bürger“ zu

---

<sup>58</sup>In einer emotionalen Debatte im kommunalen Integrationsausschuss wendet sie sich an aufgebrachte MoscheekriterInnen und sagt sinngemäß, dass doch aus Frankfurt wegziehen könne, wer sich nicht mit der Multikulturalität dieser Stadt arrangieren will. Aufgrund dieser Bemerkung sieht sie sich starken Anfeindungen ausgesetzt (siehe dazu Kapitel 3).

schreiben, sei mittlerweile dort im Zusammenhang mit kritischen Stimmen nur noch von „Verweigerern“ die Rede. Die FR sei ein „Propagandaorgan“, das in den letzten Wochen gar nichts mehr über den „Widerstand“ schreiben, sondern stattdessen Bürgerforen mit gelenkten Diskussionen veranstalten würde. Die FAZ hätte im Vergleich zwar etwas differenzierter aber in letzter Zeit auch immer weniger berichtet. *Die Frankfurter Neue Presse* sei, nach Pauls Auskunft, mittlerweile die einzige Zeitung die ausgewogen, also auch im Sinne der Moscheekritik berichten würde (vgl. GN 6).

## **Der Ort**

### **Die visionierte Moschee**

Der Standort der geplanten Moschee liegt im Westen Frankfurts. Vier bis fünf Kilometer oder sieben U-Bahnstationen sind es bis zur *Hauptwache*, die die Innenstadt markiert. Die gute Verkehrsanbindung und die relativ zentrale Lage mögen aus Sicht der Bauherren für die Wahl dieses Standorts gesprochen haben. In direkter Nachbarschaft zu dem Grundstück gibt es nur wenige Wohnhäuser. Ein Wohnheim des Studentenwerks grenzt südlich an und im Osten ist es nicht weit bis zu den Lagerhallen und Bürogebäuden des *Industriehofs* (ein Gewerbegebiet mit dem Standort der Frankfurter Börse, den diese zum Jahr 2010 aufgeben wird). Einmal errichtet wird man von der Moschee aus nach Westen blickend zuerst die Verkehrsinsel des Fischsteinkreisels und dahinter zur Rechten den Eingangsbereich des Hausener Freibads und zur Linken ein verwildertes Gelände, das ebenfalls zu einem Freibad, dem *Brentanobad* gehört, sehen. Im Norden, auf Augenhöhe mit der bisher nur vorgestellten Moschee, direkt gegenüber auf der anderen Seite der breiten Straße, befindet sich die kleine aber schmucke Kirche der russisch-orthodoxen *St. Nikolas Gemeinde*. Ebenfalls von der Straße und den oberirdisch verlaufenden U-Bahnschienen getrennt im Norden liegt der eigentliche Stadtteil Hausen mit der kleinen Altstadt. Der Ort an dem der „moderne Bau mit stilisierten Arkaden mit viel Glas“ (FR 03.09.07) – Gemeindezentrum für bis zu 300 BesucherInnen mit angebautem Mehrfamilienhaus (ebd.) – entstehen soll, liegt am Schnittpunkt dreier Stadtteile (Industriehof, Rödelheim und Hausen). Die Straßenlage wird dem islamischen Gotteshaus einige Sichtbarkeit verschaffen. Die Standortwahl in Nachbarschaft zu Schwimmbad, Wohnheim und Kirche scheint für sich genommen allerdings wenig Konfliktpotenzial zu bieten.

### **Hausen**

Der Frankfurter Stadtteil Hausen zählt etwa 7000 Einwohner. Ein statistischer Bericht der Stadt Frankfurt von 2007 gibt für Hausen einen über dem Frankfurter Durchschnitt (von 37%) liegenden Anteil von Menschen mit „Migrationshinweis“ von 45% an der Stadtteilbevölkerung

an (vgl. Schröpfer 2007: 206)<sup>59</sup>. Hausen ist kein Innenstadt-Bezirk, macht aber auch nicht den Eindruck eines dörflich strukturierten Vororts. Neben der evangelischen und der katholischen Kirche sind in Hausen auch zwei islamische Gemeinden beheimatet. Gerade dieser Umstand wird von den KritikerInnen des aktuellen Moscheebauprojekts immer wieder hervorgehoben. Im Hinblick auf die Verortung der bereits existierenden Moscheen im Stadtbild ist folgender Abschnitt aus dem „Feldtagebuch“ zu lesen.

„Den besten Blick auf die *Abu Bakr Moschee*<sup>60</sup> in Hausen hat man vom dahinter liegenden Sportplatz. Von Vorne – und das ist wohl die üblichere Blickrichtung – ist der grün-weiße Prachtbau zwischen Wohnhäusern und der Lärmschutzwand der Autobahn für den Spaziergänger nicht sehr einsichtig. Aber von hinten hat man freien Blick und erst jetzt wird deutlich: Hier steht keine improvisierte „Hinterhofmoschee“. Kuppel, säulenbesetzter Eingang, das etwas gestaucht wirkende Minarett – hier steht das repräsentative Zentrum einer islamischen Gemeinde, mitten in Frankfurt, mitten in Hausen. Ebenfalls am Rand des Sportplatzes, aber auf der gegenüberliegenden Seite angesiedelt, liegt die Vereinsgaststätte des örtlichen Fußballclubs. Die um die Terrasse des Biergartens aufgestellten, im schwachen Wind schlapp herabhängenden Nationalflaggen (ich sehe Griechenland, Marokko, die Türkei, zweimal Deutschland, Spanien, Italien, Japan und Korea) zeugen wohl von der „multikulturellen Oase“ die, so wurde mir berichtet, Hausen noch vor Kurzem dargestellt habe. Das denke ich ein wenig spöttisch und stehe nachdem ich das Sportgelände verlassen habe vor dem Wohn-Hochhaus. Zwei große Türme, vielleicht 15 Etagen, heruntergekommener Plattenbau – ein ziemlicher Gegensatz zu den beschaulichen ein bis zwei Familienhäusern mit Gärten die nun rechts und links der *Mühlwiesenstraße* liegen, der ich folge, um zur zweiten Moschee in Hausen zu gelangen. Das *Iranische Kulturzentrum Frankfurt* (bzw. das *Islamische Zentrum Frankfurt* wie es auf dem Schild am Eingang heißt) ist schwer als Moschee auszumachen<sup>61</sup>. Im Grunde ist es allein das Schild, und eventuell die iranische Fahne am Fahnenmast, die Hinweis darauf geben, dass sich in dem etwas nach hinten gelagerten, über einen Hof zu erreichenden, flachen Gebäude etwas Besonderes verbirgt. Obwohl, welche Besonderheit stellt eine Moschee in Hausen dar? Der Fischsteinkreisel ist keine fünf Minuten Fußmarsch durch die kleine Hausener Altstadt entfernt und dort soll ja in Kürze immerhin schon die dritte Moschee in der Nachbarschaft entstehen.“ (BP 7)

---

<sup>59</sup> Die gleiche Statistik geht von einem Anteil von 15,7% MuslimInnen an der Stadtteilbevölkerung aus (Schröpfer 2007: 206). Ein geschätzter Wert, in dem sich noch dazu die Problematik der angenommenen Korrelation zwischen jeweiligem Migrationshintergrund und Religionszugehörigkeit (über die es sonst keine Daten gibt) der zu klassifizierenden Person ausdrückt (vgl. ebd.: 203). Die Zahl korrespondiert aber mit dem hohen Anteil an Menschen mit „Migrationshinweis“ im Stadtteil und liegt über dem Frankfurt-Durchschnitt (vgl. ebd.: 206). Zur Problematik der demographischen Erhebung der Verbreitung islamischer Religionszugehörigkeit in Deutschland siehe z.B. Spielhaus 2006: 30f. oder Bernasko/Rech 2003: 153ff.

<sup>60</sup> In der sunnitischen Abu Bakr Moschee trifft man sich seit 1997. Am 07. 09.07, mitten im Moscheebaukonflikt, fand nach zehnjähriger Bauzeit die öffentliche Einweihung statt. Die Zahl der regelmäßigen Besucher wird mit ca. 350 angegeben sind (vgl. Bernasko/Rech 2003: 184). Die Moschee ist „mehr als ein Ort zum Beten“ (FR 31.07.07). Ein Café, Frisör, Lebensmittelladen und Unterrichtsräume befinden sich auf dem Gelände. Gebaut wurde die Moschee von der *Islamische Gemeinde Frankfurt e.V.* – ein Verein der seit Anfang der 60er Jahre in Frankfurt aktiv ist und in dem überwiegend EinwandererInnen aus Marokko organisiert sind (vgl. Bernasko/Rech 2003: 183ff.).

<sup>61</sup> Über die schiitische Moschee, die – so erfahre ich von Paul – wohl vor allen von Angehörigen/Beschäftigten des iranischen Konsulats besucht wird (vgl. BP 8) erhalte ich wenige Informationen.

### **MuslimInnen in Frankfurt**

In dem etwa 650 000 Einwohner zählenden Frankfurt sind um die 35 Moscheegemeinden zu finden (vgl. FR 31.07.07)<sup>62</sup>. In der größten Stadt des Rhein Main Gebietes leben ungefähr 60000 Menschen aus islamischen Ländern (Bernasko/Rech 2003: 157)<sup>63</sup>

Interessant ist der Hinweis, dass es in Frankfurt Rödelheim, einem an den vorgesehenen Bauplatz am Fischsteinkreisel angrenzenden Stadtteil, bereits 2003 einen damals gescheiterten Versuch gab, in den Räumen eines türkischen Kulturvereins einen Gebetsraum einzurichten, allerdings durch eine andere Gemeinde (vgl. FR 31.07.07).

## 10. Dimensionen des Moscheebaukonflikts

### **Um was es geht**

In diesem Kapitel soll versucht werden darzustellen, um was es in dem Moscheebaukonflikt in Frankfurt-Hausen und speziell um was es den MoscheekritikerInnen in der Ablehnung des Neubaus geht. Es zeigt sich, dass die Kritik an den Moscheebauplänen schnell auf die Ebene einer allgemeinen Kritik am Islam gehoben wird. In einer solchen Perspektive erscheint die Auseinandersetzung nicht mehr als lokaler „Nachbarschaftsstreit“, in dem es den KritikerInnen um die Verhinderung eines neuen Gebäudes geht. Stattdessen rücken grundsätzlichere Problematiken auf nationaler und internationaler Ebene in den Vordergrund der Auseinandersetzung. Letztendlich wird der Streit um den Moscheebau als lokale Austragung eines allgemeinen „Kulturkonflikts“ begriffen.

### **„Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“**

Tatsächlich stehen die untersuchten Ereignisse in Frankfurt im Zusammenhang mit Moscheekonflikten, die sich in den letzten Jahren in mehr oder weniger ähnlicher Form in vielen europäischen Städten zugetragen haben (vgl. Cesari 2005). In der Einleitung zu einer Zusammenstellung von Untersuchungen zu solchen Konflikten in verschiedenen europäischen Städten<sup>64</sup> schreibt Jocelyne Cesari, dass Argumente, mit denen die Ablehnung von neuen Moscheebauten begründet wird, sich in ganz Europa gleichen. Vor allem würden Bedenken in Bezug auf Lärm- und Verkehrsbelastung oder der Unvereinbarkeit des Bauwerks mit dem Stadtbild vorgebracht.

---

<sup>62</sup> Bernasko/Rech porträtieren 30 Gemeinden von denen 14 das Gebet in eigenen Räumen praktizieren (vgl. Bernasko/Rech 2003: 157).

<sup>63</sup> Die genaue Zahl der gläubigen MuslimInnen ist schwierig zu bestimmen, da die Religionszugehörigkeit abgesehen von römisch-katholisch oder evangelisch-protestantisch behördlich nicht erfasst wird. Zum demographischen Profil und der Organisation von MuslimInnen in Frankfurt siehe Bernasko/Rech 2003: 156f.

<sup>64</sup> Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 31, No. 6, November 2005.

Doch:

„Beyond these technical obstacles, the resistance to new mosques is always linked to a meta-narrative about Islam. This narrative, prevalent on the international level, also exists on the national level, and in many European countries; Islam is systematically conflated with threats to international or domestic order.“  
(Cesari: 2005:1019)

Ralph Giordano, Integrationsfigur des Protests gegen einen geplanten Moscheebau der DITIB<sup>65</sup> im Kölner Stadtbezirk Ehrenfeld<sup>66</sup>, drückt diese Verknüpfung beispielhaft aus wenn er sagt: „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“<sup>67</sup>. Für ihn ist der Moscheebau gegen den er sich wendet lediglich die **lokale Dimension** eines Problems. Die Planung der Moschee in Köln-Ehrenfeld durch die türkische Religionsbehörde (hier verweist Giordano auf die Verbindung der DITIB mit Diyanet), sei Zeichen der „Landnahme auf fremden Territorium“ und „Symbol einer integrationsfeindlichen Identitätsbewahrung“ (Giordano 2008b: 52), die von der „Bevölkerungsmehrheit“ nicht gewollt sei (ebd.). Die **nationale Dimension** des Problems sei in verfehlter Integrations- und Einwanderungspolitik zu suchen: Der „Zustrom der Gastarbeiter“ sei „nicht mit den Eigennutzinteressen des Aufnahmelandes vereinbar“ und hätte eine „Milliardenbelastung der Sozialkassen“ zur Folge (Giordano 2008a : 40). Die „Anwesenheit von Millionen Menschen aus einer gänzlich anderen Kultur“ (ebd.) in Deutschland sei problematisch. Die Zuwanderer seien „ohne jede Qualifikation und nur bedingt integrationsfähig und -willig“ aus einem „religiös dominierten Kulturkreis“ (ebd.) gekommen.

Dies führt zur **internationalen Dimension**: Hier erkennt Giordano einen „Grundkonflikt zwischen Islam und Moderne“ (ebd.: 46f.) und die „Rückständigkeit“ der „globalen Gemeinschaft der Muslime“ (2008b: 58). Das „Fehlen jeglichen Zugangs zur ‚kritischen Methode‘“ sei „eines der großen kulturimmanenten schwarzen Löcher“ des Islams (ebd.: 48). Giordano spricht von MuslimInnen als „sozio-kulturelles Massenproblem“ (2008a: 48) und erkennt letztendlich:

---

<sup>65</sup> Die Türkisch-Islamischer Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB) ist größter Dachverband von Moschee-Vereinen in Deutschland und Dependence der staatlichen Religionsbehörde der Türkei *Diyanet* (vgl. Schiffauer: 2004: 351, Elger 2006: 86).

<sup>66</sup> Ralph Giordano verstand es als intellektueller Publizist dem Moscheeprottest in Köln und damit der „Islamkritik“ insgesamt eine Stimme zu geben. Seine Rolle im Kölner Moscheestreit und darüber hinaus ist deshalb so bedeutend, weil er sich scharf, und in seiner Person als Holocaust-Überlebender auch glaubhaft, gegen Rechts abgrenzt und jede Zusammenarbeit mit der rechtspopulistischen *Bürgerbewegung Pro-Köln*, die ebenfalls gegen die geplante Moschee in Köln Ehrenfeld mobilisiert, ablehnt. Zur Auseinandersetzung mit Giordanos Rolle und Position siehe Brumlik 2008, zum Kölner Moscheebaustreit siehe Boyzan 2008 oder Sommerfeld (Hrsg.) 2008.

<sup>67</sup> Eigentlich als Rede für eine (letztendlich abgesagte) Demonstration am 11.9.2007 geschrieben, wurde der Text zunächst in dem Magazin *Cicero* (Oktoberausgabe 2007: 100-102) gedruckt. Später erschien der Text z.B. in Sommerfeld 2008 (Hrsg.): 37-48., eine bewusst auf Ausgewogenheit angelegte Dokumentation der Diskussion um den Kölner Moscheestreit, aber auch in Etzel/Geus 2008 (Hrsg.): 52-64, eine der „Islamkritik“ gewidmeten Veröffentlichung.

„[I]hr Orbit ist so verstörend anders als der judäo-christliche unserer europäischen Vergangenheit und Gegenwart.“ (2008a: 48)

Giordanos Deutung des Kölner Moscheekonflikts lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Moschee ist Ausdruck der Integrationsunwilligkeit der muslimischen Einwanderer, bedingt durch deren „gänzlich andere Kultur“, die vor allem durch ihre „Rückständigkeit“ in einem grundsätzlichen Konflikt mit der „Moderne“, d.h. mit „uns“ steht.

Wichtig in dieser Feindbild-Festschreibung ist die Feststellung der „Rückständigkeit“ der Muslime als „kulturimmanent“ und die nähere Bestimmung der sich gegenüberstehenden Konfliktparteien. Das „wir“ wird als modern, judäo-christlich und europäisch definiert, die „Anderen“ kommen aus einem rückschrittlichen, religiös dominierten „Kulturkreis“. Die Andersartigkeit und Rückschrittlichkeit der islamischen „Kultur“ sind das Problem, das sich im globalen Maßstab festmachen lässt und mit dem sich auf nationaler Ebene die Integrationspolitik befassen muss. Den Moscheebau als aggressiven Ausdruck des Konflikts gilt es auf lokaler Ebene zu bekämpfen.

### **Deutung des Frankfurter Moscheebaustreits**

Diese Deutungsmuster, nach denen ein Moscheebaustreit als Schauplatz eines grundsätzlichen „Kulturkampfes“ gesehen wird, sind auch im Frankfurter Moscheestreit virulent, was vor allem von der Moscheebaugemeinde schnell erkannt wird.

„Es geht bei der Diskussion über Moscheebauten eigentlich nicht um Parkplätze oder Minarette. Wir befinden uns in einem Prozess der Einbürgerung des Islam, der bereits unreviewbarer Teil unseres Landes geworden ist.“ (Q 4: 3)

Das schreibt Ünal Kaymakci in einem Informationsbrief im September 2007, in dem er auf die kritischen Stimmen nach Bekanntgabe der Baupläne eingeht. Auf welchen Ebenen die Diskussion um die neue Moschee in Frankfurt-Hausen geführt wird, lässt sich an Kaymakcis Argumentation gut ablesen. Er bezeichnet die geplante Moschee als Ort der Begegnung und des Dialogs, als „Macher der Integration“ (vgl. Q4: 2). Hier wendet er sich gegen jene Auffassungen, die in der Moschee einen Kristallisationspunkt islamischer „Parallelgesellschaft“ sehen oder den Neubau gar als lokale Dimension einer „Landnahme“, wie sich Giordano ausdrückt, verstehen. Des Weiteren bezieht sich Kaymakci auf den Islam in Deutschland:

„Wir Muslime sehen uns und unsere Religion als Bereicherung und seine Tugenden als Gewinn für Deutschland.“ (ebd.: 3)

Hier ist die nationale Dimension angesprochen. Im Gegensatz zur Auffassung des Moscheekritikers Giordano, wird hier aber die Anwesenheit von Menschen islamischen Glaubens nicht als Problem, sondern als Bereicherung dargestellt.

Eine internationale Dimension oder gar einen Grundkonflikt Islam-Moderne oder Islam-Europa gibt es für Kaymakci natürlich nicht. Aber er sieht sich genötigt, einer Auffassung entgegenzutreten, nach der seine Gemeinde oder die geplante Moschee auf irgendeine Art und Weise den „weltweiten Islam“ repräsentiert<sup>68</sup>.

### **Problem Islam**

Dass aus der Frage der Zustimmung oder Ablehnung der Moscheebaupläne eine Frage der Akzeptanz oder Zurückweisung „des Islams“ an sich geworden ist, drückt sich in dem offenen Brief der Hausener Bürgerinitiative an Oberbürgermeisterin Petra Roth, veröffentlicht in Frankfurter Tageszeitungen ebenfalls im September 2007, aus. Hier wird an die Oberbürgermeisterin appelliert gegen die Moschee Stellung zu beziehen. Wichtigstes Argument hierfür ist die „Unvereinbarkeit des Islam mit unserer Rechtsordnung“ (vgl. BI). Frau Roth wird gebeten...

„...zur Kenntnis zu nehmen, dass der Islam und das Grundgesetz unvereinbar sind: Der Islam ist eine Politreligion mit Überlegenheits- und Herrschaftsanspruch, der Nichtmuslime weniger Rechte einräumt, sie zu Menschen zweiter Klasse degradiert und insbesondere Frauen diskriminiert. Moscheen sind keine „Gebetshäuser“, wie oft naiv behauptet wird, sondern politische Zentren.“ (ebd.)

In dieser, in einer „zugespitzten“ Phase des Konflikts – die öffentliche Sondersitzung des Ortbeirats in der Brotfabrik ist gelaufen und eine grundsätzliche Stellungnahme der Frankfurter Stadtverordnetenversammlung steht kurz bevor – veröffentlichten Stellungnahme der Bürgerinitiative tauchen konkrete Bedenken an dem Moscheebau in Hausen gar nicht mehr auf. Es ist allein die Kritik am „Islam“, die hier eine Ablehnung der Moschee begründen soll. Entsprechend Giordanos Formulierung „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“ erscheint der Moscheekonflikt nur als lokaler Ausdruck eines Konflikts mit nationalen und globalen Dimensionen.

## 11. Portrait der Anti-Moscheebewegung

### **Einleitung**

Betrachtet man alle im Rahmen der Untersuchung aufgenommenen kritischen Äußerungen gegenüber den Moscheebauplänen der Hazrat Fatima Gemeinde, dann ergibt sich ein durchaus heterogenes Bild. Das Lager der MoscheekritikerInnen stellt sich nicht einheitlich dar. Neben der Bürgerinitiative, die im Verlauf der Auseinandersetzung für sich in Anspruch nimmt, die

---

<sup>68</sup> Ein häufig genanntes Argument gegen die Moschee ist der Vorwurf, dass christliche Gemeinden in islamischen Ländern ebenfalls auf Schwierigkeiten beim Bau von Kirchen stoßen würden (siehe zum Beispiel in der Presseerklärung der BFF, in der Herr Kaymakci aufgefordert wird einen Appell zur religiösen Toleranz an die „Glaubensbrüder“ in Türkei und Pakistan zu richten (vgl. BFF 03.08.07)).

kritische Nachbarschaft zu repräsentieren, schalten sich Parteien, darunter die rechtsextreme NPD, ein. Verschiedene Einzelpersonen geben dem Unmut eine Stimme. Hier soll der Protest gegen die Moscheebaupläne in seiner inneren Differenziertheit portraitiert und versucht werden, die Dynamik nachzuzeichnen, nach der sich im Herbst 2007 in Frankfurt eine Anti-Moscheebewegung<sup>69</sup> formiert.

Es wird angenommen, dass für die Beschreibung der Kritik an dem Moscheebauprojekt in Frankfurt-Hausen grundsätzlich zwei Betrachtungsrichtungen relevant sind. Einmal eine Perspektive, die die im Frankfurter Moscheestreit wirkenden theoretischen Konzepte einer Islamkritik darstellt. Zum Anderen eine alltagspraktische Perspektive, die untersucht, wie die Ablehnung der Moschee als Symbol des Islams aus unmittelbaren Erfahrungen und Erwartungen im „betroffenen“ Stadtteil entwickelt wird.

Als ein dritter Teil des hier angebotenen Portraits soll anhand der Schilderung zweier Schlüsselereignisse – die erwähnte Veranstaltung in der Brotfabrik und der, aus Sicht der MoscheegegnerInnen, Eklat um eine Äußerung der späteren Integrationsdezernentin Eskandari-Grünberg – auf den Verlauf des Moscheebaukonflikts und auf den Umstand der Zuspitzung der Auseinandersetzung eingegangen werden, an deren vorläufigem Ende zwei Ergebnisse festgehalten werden können:

- 1.) Eine zur Klärung von Verhältnissen und Positionen notwendige Debatte scheint ausgetragen zu sein. In deren Verlauf konnten islamische Gemeinden und deren grundsätzliches Recht zum Moscheebau allgemein an Akzeptanz innerhalb der so genannten Stadtgesellschaft gewinnen.
- 2.) Auf der anderen Seite formieren sich Protagonisten der Anti-Moschee-Bewegung nun als Teil einer allgemeinen oppositionellen Anti-Islam-Bewegung.

## **Portrait Teil I: Theoretische Konzeptionalisierungen der Moscheekritik als Islamkritik**

### **Die Abgrenzung gegen Rechts**

Vertreter der Bürgerinitiative gegen den Moscheebau sind von Anfang an bemüht sich nicht „in die rechte Ecke“ (Horst Weißbarth zitiert nach FR 16.08.07) drängen zu lassen. Als die rechtsextreme NPD für den 20.10.07 eine Demonstration unter dem Motto „Gegen die Islamisierung unserer Heimat – Keine Großmoschee in Frankfurt Hausen“ ankündigt, distanziert sich die Bürgerinitiative von diesen Plänen (vgl. GN 6). Das Engagement von Oberbürgermeisterin und StadtvertreterInnen eine Gegenkundgebung unter dem Motto „Für Religionsfreiheit“ zu organisieren, wird im Kreis der MoscheekritikerInnen allerdings

---

<sup>69</sup> Hierunter fasse ich alle Kräfte zusammen, die gegen den Moscheeubau aktiv werden, auch wenn sie nicht mit einer einheitlichen Stimme sprechen. Der Begriff ‚Bewegung‘ ist hier bewusst gewählt und kennzeichnet zum Einen, die Vielfältigkeit, die hier zu einem bestimmten Anlass an einem bestimmten Punkt, nämlich der Ablehnung der Moschee, zusammenkommt und zum Anderen, die Bewegung und Entwicklung im Verlauf der Auseinandersetzung.

gleichermaßen als Affront verstanden. Man sieht hierin eine Demonstration für den Moscheebau und den Versuch jedem Protest an dem Bauvorhaben die Legitimität abzusprechen<sup>70</sup>.

NPD und *Republikaner*, beide mit jeweils einem Sitz in der Stadtverordnetenversammlung von Frankfurt (letztere sind auch mit einer Abgeordneten in dem für Hausen und Rödelheim zuständigem Ortsbeirat 7 vertreten), melden sich im Verlauf der Auseinandersetzung zu Wort. Keine der Parteien schafft es allerdings als politische Vertretung des Protests akzeptiert oder wahrgenommen zu werden. Diese Rolle kommt am ehesten dem Stadtverordneten des BFF Wolfgang Hübner und seinen *Freien Wählern* zu, die sich ihrerseits klar von der NPD-Demonstration distanzieren und die „durchsichtige Provokation“ der NPD nicht verwechselt wissen wollen „mit dem breiten Bürgerprotest gegen das Moschee-Projekt“ (BFF 26.09.07).

Die verschiedenen AkteurInnen der Anti-Moscheebewegung treffen sich zwar in der gemeinsamen Ablehnung der Moschee und von „Islamisierung“, doch diese Ablehnung scheint recht verschieden konzeptionalisiert und sich auf unterschiedliche theoretische Prinzipien zu Gründen. Auch Ünal Kaymakci möchte unterscheiden zwischen rechtsextremen Positionen und den Bedenken und Ängsten „alteingesessener Bürger“:

„Dass Nazis sich dagegen wenden, das ist zu erwarten. Das ist normal. Darüber (...) war'n wir empört, dass es eine Demonstration gab. Aber da hat die Stadt auch gut reagiert und da gab's eine Gegendemonstration. Da muss man natürlich aus sicherheitstechnischen Gründen besorgt sein. Aber hier geht es um gesellschaftlich relevantere Phänomene. Und da geht's um die Frage von einfachen, alteingesessenen Bürgern, (...) wie sie sich bedroht fühlen, durch eine scheinbare Islamisierung der Gesellschaft“ (IT 2: 24)

Anhand der Gegenüberstellung der Äußerungen dreier im Frankfurter Moscheekonflikt prominent in Erscheinung getretener Stimmen der Moscheekritik sollen auch drei verschiedene Positionen bezüglich der Ablehnung des Moscheeneubaus herausgearbeitet und miteinander verglichen werden. Die drei vorgestellten Stimmen der Moscheekritik repräsentieren somit auch drei verschiedene Konzepte der Islamkritik.

### **Schröter: „Der Islam ist das Problem“**

Dr. Hiltrud Schröter, Sozial- und Erziehungswissenschaftlerin, ist eine ausgewiesene islamkritische Autorin<sup>71</sup>. Sie engagiert sich in der Bürgerinitiative Hausen und ist Mitunterzeichnerin des offenen Briefes an Oberbürgermeisterin Petra Roth, der Anfang Oktober 2007 mittels Anzeige in zwei großen Tageszeitungen geschaltet wird. Die letzte Presseerklärung der BI – erschienen nach der erfolgten Baugenehmigung im Sommer 2008 – ist allein von Schröter im Auftrag für die BI-Hausen unterzeichnet. Hier heißt es:

---

<sup>70</sup> „Kumpelhaft“ sei die Oberbürgermeisterin am 20.10.07 „mit dem Sprecher der bauwilligen Hazrat Fatima Gemeinde durch Hausen gezogen“ und habe „für den Bau einer weiteren Moschee demonstriert“, so sieht es Jürgen Quente, Sprecher der BI in einer Veröffentlichung auf [www.pro-frankfurt.net](http://www.pro-frankfurt.net) vom 22.04.08 (vgl. BI 9).

<sup>71</sup> Z.B.: 2007 *Das Gesetz Allahs: Menschenrechte, Geschlecht, Islam und Christentum*, Helmer Verlag. Oder: 2002 *Mohammeds deutsche Töchter*, Helmer Verlag.

„Die Bürgerinitiative sieht in der Bewilligung zum Bau der dritten Moschee in Hausen eine Katastrophe und Weichenstellung für eine monokulturelle islamische Zukunft des kleinen Stadtteils. [...] Zum Sieg totalitärer Systeme reichen Blauäugigkeit und das Versagen der Demokratie – wie wir vor 70 bzw. 80 Jahren mit grauenhaften Folgen erfahren durften. Nun droht unseren Enkelkindern das dritte totalitäre System. Demokratie Ade!“ (BI 10)

Schröter kann sich durch ihre publizistische Arbeit zum Thema Islam als eine „Islamexpertin“ ausweisen. Sie leistet so die theoretische „Unterfütterung“ der Islamkritik im Frankfurter Moscheestreit und der Positionen der Bürgerinitiative. Dabei ist es vor allem die Interpretation des Korans, auf die sich Schröters Argumente stützen. Das heilige Buch der MuslimInnen ist für Schröter sowohl Beweis, als auch Begründung, der von ihr gesehenen Gewalttätigkeit und unterdrückerischen Wesensart des Islams. So wird sie nicht müde, in ihren Veröffentlichungen und Vorträgen entsprechende Passagen aus dem Koran herauszugreifen, die ihre These zu bestätigen scheinen (vgl. Schröter 2008, oder auch Q 5)<sup>72</sup>. Das sich „islamistische“ TerroristInnen auf den Koran berufen, ist für Schröter Hinweis darauf, dass alle, die sich auf den Koran berufen, insgeheim mit Terroristen sympathisieren und deren Ziele und gewalttätigen Methoden nicht ernsthaft verurteilen können. Ein Generalverdacht gegenüber allen MuslimInnen, der den Islam an sich als absolute Gegenthese zum „westlichen“ Verständnis von Demokratie und Freiheitlichkeit erscheinen lässt, denn „Kampfbefehle, Töten bei Berechtigung, globale Herrschaft und Theokratie, dualistisches Weltbild, Grundsatz der Verschiedenheit, Antisemitismus, Taqiya und Pädophilie“ (Schröter 2008: 102) zeichne die „Politreligion“ Islam aus, deren Einfluss es nun zurückzudrängen gelte.

### **Hübner: „Der Moscheekonflikt ist ein Integrationsproblem“**

Der Fraktionsvorsitzende der Freien Wähler BFF im Stadtparlament Wolfgang Hübner beteiligt sich intensiv an der Debatte um die neue Moschee und gibt den MoscheekritikerInnen durch seinen Einsatz eine politische Stimme. Er wird vom Integrationsdezernenten im Laufe der Debatte als „rassistisch“ und als „Schreibtischtäter“ bezeichnet, der den Konflikt bewusst anheizen würde (vgl. FR 06.11.07). Tatsächlich ermahnt Hübner die politischen Verantwortlichen, die Ängste und Bedenken der Menschen ernst zu nehmen. Seine Vorwürfe richtet er an die Integrationsbehörden der Stadt und den Integrationsdezernenten Jean Claude Diallo. In einer Plenarsitzung am 06.09.07 sagt Hübner: „Diejenigen, die integrieren sollen, wollen das nicht integrieren, was ihnen im konkreten Fall nicht integrierbar erscheint“ (Palis1), und fragt: „Warum wird der Konflikt in Hausen noch immer nicht offen und offensiv als Integrationsproblem behandelt“ (ebd.)?

---

<sup>72</sup> Solch eine Erkenntnis ist nicht einzigartig in Bezug auf historische Texte und so lassen sich z.B. auch in der Bibel ohne weiteres allerlei Stellen finden, die eher kritisch zu betrachtende Wert- und Moralvorstellung transportieren (vgl. Al-Radwany/Zieffle 2008: 25 f.). Zu der verkürzten Wiedergabe von Koransuren und islamischen Glaubensgrundsätzen siehe auch Schiffer 2005: 41-45.

Dabei sieht sich Hübner in dem Konflikt in einer Mittlerrolle. Er fordert zunächst die grundsätzliche Diskussion und Beschäftigung mit den Kritikpunkten der „Bürger“ und verlangt, „dieses Problem nicht lästig an die Seite zu schieben“ (Palis 1).

„Dann müssen wir uns damit beschäftigen inwieweit der aktive Islam integrierbar ist, wo Möglichkeiten sind und wo Grenzen sind. Das ist eine Grundsatzdebatte, die jetzt ansteht.“ (ebd.)

Dass er diese Grundsatzdebatte über „den Islam“ bzw. „den aktiven Islam“, d.h. die praktizierte Religion, führen will, stellt er in einem Interview einige Wochen später etwas differenzierter dar. Interviewt von der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* unterscheidet Hübner: Nicht die Integrationsfähigkeit „des Islams“, aber die Integrationsfähigkeit „von etlichen Menschen aus dem islamischen Kulturkreis“ stehe auf dem Prüfstand. Es gehe nicht um die Religion sondern um „Schwierigkeiten mit Menschen aus dem islamischen Kulturkreis“ (vgl. FAZ 15.11.07).

Scheinbar moderat fordert er die Probleme, die es mit den Menschen aus dem „islamischen Kulturkreis“ gebe, offen zu benennen, d.h. den Konflikt anzuerkennen zwischen den Zugewanderten aus dem „islamischen Kulturkreis“ und der eigenen Gesellschaft, die als „christlich-jüdisch abendländisch geprägt“ definiert wird (ebd.), um dann pragmatische Lösungen zu finden<sup>73</sup>. Damit ist Hübner Apologet des Kulturkonflikts. Auf dieser Ebene will Diallo die Auseinandersetzung nicht führen.

#### **Gansel und die NPD-Position: „Nicht gegen den Islam als solchen“**

Auf der NPD-Demonstration am 20.10.07 hält der sächsische Landtagsabgeordnete Jürgen Gansel eine Rede (vgl. Q 17). Hier kommt die Orientierung der NPD zum Ausdruck. Gansel sieht den Protest gegen die Moschee in Frankfurt-Hausen als Beitrag zur Verteidigung einer „deutschen Kulturidentität“. Er bezieht sich auf die „Kultur“ und „Identität“ Deutschlands und Europas, auf das „Volk“ und das „Heimatland“ verbunden in Freiheit und auf ein „geschichtliches Erbe“. Dies alles sei bedroht durch „Fremde aus dem Morgenland“, Orientalisierung und Islamisierung, vorangebracht durch eine „aggressive Minderheit“. Eine entscheidende Aussage ist folgende:

„Dabei richtet sich unser Volksprotest nicht gegen den Islam als solchen, sondern gegen seine Ausbreitung bei uns. In Europa ist er kultur- und lebensfremd und deshalb unerwünscht.“ (ebd.)

Hier wird deutlich, dass es Gansel um ein „Ausländerproblem“ bzw. ein Problem mit „Einwanderern“ geht. Entsprechend fällt auch die Forderung nach „Aufnahmestopp“ und „Rückführung“.

Bezeichnend ist hier auch wie die Begriffe „Kultur“ und „Identität“ benutzt werden, um das „Eigene“ („das Volk“, „die Heimat“) auf der einen, sowie deren Bedrohung durch Zuwanderung

---

<sup>73</sup> Z.B. schlägt Hübner vor, die Moschee an einen anderen Ort zu bauen, dessen Nachbarschaft eben nicht schon von einer Moschee „belastet“ sei. Auch greift er die kurzzeitig vom Magistrat diskutierte Idee eines „Integrationsabkommens“ mit den muslimischen Gemeinden auf (vgl. BFF 30.09.07). Siehe dazu auch Kapitel 14.

auf der anderen Seite zu konstruieren. In der Abgrenzung zum „Islam“ und zum „Orient“ ist es die „Kulturidentität“ nicht nur Deutschlands sondern auch Europas, die es zu verteidigen gelte.

### **Gansel, Schröter, Hübner: im Spannungsfeld der Moderne**

Der Unterschied zwischen der Position von Gansel und den Positionen der beiden anderen MoscheekritikerInnen lässt sich an Gansels Betonung festmachen, dass er nicht „den Islam“ als solchen, wohl aber eine „Islamisierung der Heimat“ ablehne. Schröter betont dahingegen, dass es ihr um „den Islam an sich“ geht, der z.B. nicht konform sei mit dem Grundgesetz. Und während in der NPD-Rede das Wort „Integration“ kein einziges Mal vorkommt, ist es Hübners dringendstes Bedürfnis die Moscheebaudebatte als Ausdruck eines Integrationsproblems darzustellen. Statt Ausweisung fordert er Integration, bzw. geeignete Verfahren wie mit der vorgeblichen Integrationsunwilligkeit vieler Muslime umzugehen sei.

Alle drei Konzepte greifen auf eine kulturalistische Kategorisierung von MuslimInnen und auf ein Feindbild Islam mit dem Konzept „Bedrohung“ zurück.

Gansel von der NPD ist dabei Vertreter eines rassistischen Kulturrelativismus, der einer partikularistischen Logik folgt: Der „Islam“ oder die „islamische Kultur“ „gehört“ nicht nach Europa und nicht nach Hausen und deshalb ist ein Moscheeneubau dort abzulehnen. Eine klar gegensätzliche Position zu der von Schröter. Ihre Verurteilung des „Islam an sich“ funktioniert nach dem von Werbner beschriebenen Prinzip der Assimilation und folgt der universalistischen Logik: Der „Islam“ ist nicht einfach „fremd“ in Europa, sondern steht für Rückschrittlichkeit, Unvernunft und Unterdrückung insgesamt. Die Ausbreitung des „Islams“ und damit der Neubau einer Moschee sind damit im Grunde überall abzulehnen. Hübners Betonung der Integration und der Entfremdung beschreibt zwischen diesen beiden Extremen eine eher ausgewogene Variante, die zwar auch relativistisch-partikularistische Elemente enthält (nach Hübners Kulturkonzept ist es vor allem das „Zusammenprallen“ der verschiedenen „Kulturen“, bzw. Menschen verschiedener Kulturen, das einen Konflikt verursacht), spricht mit seiner Forderung nach Integration aber auch das universalistische Konzept der Rückschrittlichkeit des Islams und damit das von Schröter vertretene Zivilisationsparadigma an. Danach ist „der Islam“ universale Bedrohung, der zwar lokal zu begegnen gilt (z.B. in der Ablehnung von Moscheebauten), die aber von grundsätzlicher Natur ist.

## **Portrait Teil 2: Kritik an der Moschee vor Ort**

### **Bedrohte „Oase“**

Statt den Konflikt auf eine abstrakte universale „Bedrohung Islam“ zurückzuführen, verweist eine BFF-Pressemitteilung bei der Darstellung des Kerns des Konflikts auf konkrete Erfahrungen der HausenerInnen.

„Dieser Kern ist ein zunehmendes Entfremdungsgefühl weiter Teile der Hausener Bürgerschaft im eigenen Wohn- und Lebensumfeld. Der Bau der weiteren Moscheegemeinde ist da der berühmte Tropfen, der das Fass zum Überlaufen gebracht hat und bringt. Konkrete Erfahrungen der Menschen vor Ort lassen sich nun einmal nicht durch besänftigende oder beschwörende Reden beseitigen.“ (BFF 07.12.07)

Bei einem Spaziergang durch Hausen, gibt mir Paul, ein am Ort ansässiges, aktives Mitglied der Bürgerinitiative, einen Einblick in die Situation „vor Ort“. Ich bekomme eine Kostprobe der Internationalität des Stadtteils und auch der Weltläufigkeit meines Gesprächspartners, gleichzeitig aber auch der Probleme, die für ihn die Ablehnung der Moschee begründen. Aus dem Feldtagebuch:

„Paul begrüßt eine ihm bekannte Supermarktangestellte demonstrativ mit ‚*Selam Aleyküm*‘. Sie sei aus Marokko, erklärt er mir, nach ihrer freundlichen Erwidern des Grußes. An der Brot-Theke bedient eine dunkelhaarige Frau. Pauls ‚*Dankeschön*‘ erfolgt auf Philippinisch (‚*Salamat Po*‘), wie er mir übersetzt. Anscheinend wurde er verstanden. Er scheint viele Leute zu kennen. Auch mit der Marktleiterin hält er ein kurzes ‚Schwätzchen‘. Sie sei, erzählt er mir, in diesem Laden schon einmal mit dem Messer bedroht worden. Der Grund: An der Fleischtheke habe sie erst Schweinefleisch und daraufhin mit demselben Messer Hühnerfleisch geschnitten. Auf dem Rückweg über den REWE-Parkplatz sehen wir in einiger Entfernung eine Gruppe „cooler Jungs“ im Teenageralter, eine „Gang“ Halbstarker, sicher mit „Migrationshintergrund“. Warum genau, bekomme ich nicht mit, aber fast augenblicklich kommt es zum Wortgefecht zwischen den Jungs und Paul. „Komm doch her wenn Du was willst! Du machst uns doch immer an!“ und dergleichen rufen die Jugendlichen herüber. Paul wiegelt ab und ohne sich wirklich lange aufzuhalten bzw. aufhalten zu lassen, doch ein wenig Vergnügt darüber, dass sich so zufällig eine günstige Gelegenheit zur Demonstration der Hausener Verhältnisse ergeben hat (‚*So sieht das hier aus*‘), setzt Paul seine Führung fort.“ (BP 8)

Diese Szene verdeutlicht, dass meinem Gesprächspartner keine grundsätzliche Abneigung gegenüber MigrantInnen unterstellt werden kann. Im Gegenteil, gibt er sich offen und sogar in einem gewissen Rahmen interessiert an den jeweiligen ihn umgebenden sprachlichen/kulturellen Unterschieden und Besonderheiten.

Paul steht dem geplanten Bau einer neuen Moschee in der Nachbarschaft äußerst ablehnend gegenüber. Was ihn in seiner Ablehnung bestärkt sind z.B. solch ein Vorfall, wie ihn die Marktleiterin beschrieben hat oder auch die Provokation/Anmacherei durch die Jugendlichen auf dem Supermarktparkplatz. Beide Ereignisse bringt Paul in Verbindung mit „dem Islam“ und sie bestätigen seine Ansicht über „MuslimInnen“.

Unterschiedliche aber real erlebbare Probleme (oft genannt wird z.B. Kriminalität und Jugendkriminalität, Deklassierung von Wohnlagen, sexistische Provokationen, Schulhofgewalt) werden in der Ursachen-Rubrik „muslimische Kultur“ zusammengefasst. In diesem Kontext ist es dann sowohl der weitere Zuzug von MuslimInnen als auch ein neuer Moscheebau in der

Nachbarschaft, die als problemverschärfende Entwicklungen erscheinen und deshalb abgelehnt werden.

### **Bedrohliche Erlebnisse**

Hierbei ist wichtig festzuhalten: Eine Moschee und MuslimInnen, die als solche erkannt werden, sind für die HausenerInnen im Straßenbild alltäglich erfahrbar. Die Ablehnung wird auf eigene Erfahrungen, die als bedrohlich empfunden werden, bezogen.

Paul erzählt, was sich mit der Errichtung der Abu Bakr Moschee (die bereits existierende Moschee) im Stadtteil verändert hat:

„Mit Anwesenheit dieser Moschee ist hier neben dem deutlich zunehmenden Zuzug aus dem islamischen Kulturkreis so 'ne Art Tourismus entstanden. Insbesondere an islamischen Feiertagen. (...) [...] Aber auch an normalen Feier(tagen), weil es gibt ja ziemlich viele Feiertage. Ich mein, (räuspert sich) des haben sie gut getroffen (lacht). Wir Deutsche haben da bald weniger. Aber das liegt natürlich auch an dieser intensiven Gläubigkeit dieser Menschen. Also z.B. ein Freitag ist hier ein Erlebnis.“ (IT 1b: 8)

Mit dem Bau der Moschee nimmt Paul vermehrt Nachbarn wahr, die er als „Muslime“ identifiziert. Besonders am Freitag oder an muslimischen Feiertagen entfaltet die neue Moschee offensichtliche Wirkung. Dann sind die Gläubigen auf der Straße, es herrscht viel Verkehr zu den Stoßzeiten etc. D.h. Paul hat durchaus eine Vorstellung von Auswirkungen, die eine neue Moschee auf ihre Umgebung hätte. „Der Islam“ ist für die Menschen in Hausen weder etwas völlig Fremdes, noch allein medial vermittelt. Alltäglicher (evtl. flüchtiger) Kontakt mit MoscheegängerInnen prägt das Bild von „den Muslimen“ und die (negativen) Erwartungen an einen weiteren Moscheebau in der Nähe. Interessant ist, das obiger Interviewausschnitt für sich genommen gar nicht als negative, im Gegenteil vielleicht sogar als positive Bewertung der Veränderungen gelesen werden kann, wenn man nicht um die negative Konnotation, mit der der „islamische Kulturkreis“ und wohl auch die „intensive Gläubigkeit“ belegt ist, weiß. Die Verknüpfung von „mehr MuslimInnen auf den Straßen“ und der Erwartung von Unsicherheit, Kriminalität, Provokationen etc. wird erst durch ein verinnerlichtes *Feindbild Islam* vermittelt und hergestellt. Klar heraus kommt in dem Interviewausschnitt die scharfe Grenzziehung zwischen „sie“ und „wir“ – „diese Menschen“ aus dem „islamischen Kulturkreis“ und „wir Deutsche“ (statt „wir Christen“, immerhin geht es ja um religiöse Feiertage). Diese „unübersehbare“ Verschiedenheit und Abgeschlossenheit der Gruppen stellt für sich einen entscheidenden Problemgegenstand dar:

„Und die Moschee da drüben, die Abu Bakr Moschee, ist ja auch eine marokkanische Gemeinde. Also in der Hauptsache Marokkaner gehen da hin. Es ist ein marokkanischer Imam, der Herr Akil - übrigens ein sehr zugänglicher Mann. (...) Und mit Ausrufen der Planungsphase für diese Moschee konnte man praktisch jeden Tag sehen, wie immer mehr Menschen aus diesem Kulturkreis hier mit Umzugswagen oder im Privatauto, also im Umzugsmodus hier durch die Gegend gefahren sind. Und in der Folge immer mehr

Menschen aus dem islamischen Kulturkreis in den Straßen hier sichtbar geworden sind. Aber, und das ist der springende Punkt, nur auf den Straßen. Man hat sie nicht gesehen da vorne im *Hausener Dorfkrug*, in der ‚deutschen Glückseligkeit‘, also einem typisch deutschem Lokal wo man hingeht um hier in Frankfurt *Grü-Soß'* zu essen mit einem schönen Ei...“ (IT 1a :51)

### **Portrait Teil 3: Entwicklung der Anti-Moscheebewegung und Zuspitzung des Konflikts**

#### **Brotfabrikveranstaltung und „Die Maske ist gefallen“**

Zwei Ereignisse, die aus Sicht dieser Untersuchung entscheidenden Einfluss auf die Herausbildung und Selbstvergewisserung der Frankfurter Anti-Moscheebewegung hatten, sind (1) die öffentliche Sondersitzung des Ortsbeirats 7 am 18.09.07 in der Brotfabrik, auf der der Unmut gegen die geplante Moschee für viele überraschend lautstark geäußert wird, und (2) eine Sitzung des *Ausschuss für Bildung und Integration* am 05.11.07 im Römer, dem Frankfurter Rathaus. Auf letzterer lässt sich die Grünen Politikerin Nargess Eskandari-Grünberg im Streitgespräch mit aufgebrachten MoschekritikerInnen zu der Empfehlung hinreisen, dass doch aus Frankfurt wegziehen kann, wer nicht mit MigrantInnen zusammenleben will<sup>74</sup>.

Die Veranstaltung in der Brotfabrik markiert den Moment, an dem die Moscheekritik mit einem dynamischen Potenzial zu Ausweitung und Radikalisierung wahrgenommen werden muss. Überrascht von der Massivität, in der an diesem Abend die Ablehnung der Moscheebaupläne zu Tage tritt, schreibt die Frankfurter Rundschau:

„Es ist der Abend der offenen Konfrontation. Die Stimmung im Saal der Brotfabrik aufgeheizt, die Feindseligkeit mit Händen zu greifen, ehe die Sondersitzung des Ortsbeirats 7 zur geplanten Moschee am Fischsteinkreisel überhaupt begonnen hat. Mehr als 350 Bürger aus Hausen, Rödelheim und Interessierte aus der ganzen Stadt drängen ins Innere, das nicht annähernd Platz für alle bietet.“ (FR 19.09.07b)

Unter dem Eindruck dieser Stimmung verabschiedet der in seiner Mehrheit die Moschee ablehnende Ortsbeirat 7 einen Katalog mit kritischen Nachfragen zu dem Bauprojekt und der Hazrat Fatima Gemeinde an den Magistrat, der eine Entscheidung gegen den Neubau verlangt. Gleichzeitig nimmt sich nun die Stadtpolitik des Moscheebaustreits an. Die Oberbürgermeisterin stärkt die Position des Integrationsdezernenten. Die Moscheebaupläne sind nun Thema in der Stadtverordnetenversammlung. Mit der Forderung nach „Versachlichung der Debatte“ will man einem weiteren „Überschlagen“ der moscheekritischen Stimmung entgegen wirken. Sieben Wochen später, zum Zeitpunkt des Eklats um die Äußerung Eskandari-Grünberg ist der Genehmigungsprozess der Moschee durch die Unterstützung der Stadtverordnetenversammlung (vgl. Parlis 4) bereits politisch entschieden. Für die MoscheekritikerInnen drückt denn auch die

---

<sup>74</sup> Wörtlich zitiert wird Eskandari-Grünberg mit: „Migration ist in Frankfurt eine Tatsache. Wenn Ihnen das nicht passt, müssen Sie woanders hinziehen“ (nach FR 25.04.08) oder auch „Frankfurt hat einen MigrantInnen-Anteil von 40 Prozent, und wenn Ihnen das nicht passt dann müssen Sie woanders hinziehen“ (nach BI 8.11.2007).

Bemerkung Eskandari-Grünbergs, dass man sich mit der Präsenz von MigrantInnen nun einmal abfinden muss, die nun offen einseitige Parteiname der Politik in dem Konflikt aus. Unter der Überschrift „Die Maske ist gefallen“ veröffentlicht die Bürgerinitiative auf der *Pro-Frankfurt* Homepage prompt eine Stellungnahme, in der man sich dagegen wehrt:

„...dass nun in der medialen Öffentlichkeit der Versuch unternommen wird, die an diesem Abend anwesende Bürgerschaft – und hier insbesondere die Vertreter der Bürgerinitiative Hausen – sowie deren berechnete Anliegen in die Nähe von kumpanierenden Bierzeltbesuchern und Stammtischbrüdern zu rücken.“ (BI 4)

Und ein am 06.11.07 im gleichen Rahmen verfasster „Stimmungsbericht eines Mitglieds der Bürgerinitiative“ schließt mit dem Aufruf:

„Wenn eine erfolgreiche ‚Integrationspolitik‘ meint, dass deutsche Bürger ihre Büttel packen sollen, wenn sie sich der totalen Überfremdung gegenübersehen, dann ist der Zeitpunkt zum entschlossenen Protest gekommen! Bis hierhin, Frau Dr. Nargess Eskandari Grünberg und Ihre Grünen-Partei, und nicht weiter!“ (BI 5)

Für die weiterhin engagierten MoscheegegnerInnen verfestigte sich nun, in diesem Stadium der Auseinandersetzung kaum zu umgehen, der Eindruck, nicht ernst genommen zu werden. Für die Bürgerinitiative scheint es fast, als wären sie Opfer einer Verschwörung, in der die Stadtpolitik gegen die berechtigten Bedenken der „deutschen Bürger“ die Interessen doch eigentlich gefährlicher Fremder, nämlich „der MuslimInnen“, verfolgt und jede Kritik und jedes Argument arrogant abgekanzelt wird. Die MoscheekritikerInnen sehen sich in ihrer Selbstwahrnehmung nicht mehr nur in Opposition zu den in die Nachbarschaft „eindringenden“ MuslimInnen, sondern auch zu den (Integrations-)PolitikerInnen, sowie der medialen Öffentlichkeit<sup>75</sup>. Obige Zitate drücken das Unverständnis darüber aus, dass der Moscheebaugemeinde ein Recht zugestanden wird, das nach dieser Wahrnehmung doch eigentlich den „ingesessenen“ BürgerInnen gebührt.

### **Nach der Moschee**

Am 01.10.08 finden in Frankfurt zwei gegensätzliche Veranstaltungen statt. Auf der einen Seite, im Osten zwischen Bergen Enkheim und Fechenheim, gibt die *Islamische Religionsgemeinschaft Hessen* (IRH) einen *Ramadanfest-Empfang* zum Ende des Fastenmonats. Gäste aus Politik und Gesellschaft, VertreterInnen der Medien, Kirchen usw. sind eingeladen und man verbindet den Anlass mit dem terminlich nahe liegenden *Tag der Deutschen Einheit* und stellt die Veranstaltung unter das Motto „Gemeinsam für eine Wertegemeinschaft“ (vgl Q1).

---

<sup>75</sup> An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich Nargess Eskandari-Grünberg nach ihrer Äußerung einer gegen ihre Person gerichteten Flut von Beschwerden bis hin zu üblen Beschimpfungen und Drohungen ausgesetzt sah (vgl. FR 22.11.07); eine Hetze, vor der sie auch von PolitikerInnen und Teilen der Presse zunächst nicht in Schutz genommen wurde, indem man ihrer Äußerung eher mit einem Vorwurf begegnete. Z.B. titelte die *Frankfurter Neue Presse* mit „Grüne weckt Volkszorn“ und in der *Frankfurter Rundschau* wird der SPD Fraktionsvorsitzende Oesterling zitiert, Eskandari Grünbergs Bemerkung sei „absolut daneben“ gewesen (nach FR 07.11.07, vgl. Bartsch 2008: 62).

Auf der anderen Seite, im westlichen Stadtteil Bockenheim, findet zeitgleich die erste öffentliche Sitzung des *unabhängigen Arbeitskreises Integration* zum Thema „Integration und Islam“ statt. Es sprechen die in der Bürgerinitiative aktive Frankfurter Autorin Hiltrud Schröter (Thema des Vortrags: Islam – eine Politreligion?), sowie als Gastrednerin die Vorsitzende des Zentralrats der Ex-Muslime Mina Ahadi (Thema des Vortrags: Integrationspolitik in Deutschland). Organisatorisch unterstützt wird die – mit an die 50 Leuten gut besuchte – Veranstaltung durch die *Freien Wähler BFF*, deren Stadtverordneter Wolfgang Hübner ebenfalls auf dem Podium sitzt. Hier manifestierte sich eine Arbeitsgruppe, die sich, wie mir der Moderator des Abends erzählt, „im Rahmen der Bürgerinitiative gegen den Moscheebau gefunden hat, sich nun aber dem Grundthema Integration widmen will“ (BP 3).

Auf dem Ramadanfest-Empfang in Fechenheim spricht Ünal Kaymakci. Als Vizevorsitzender der IRH und gleichzeitig als Sprecher der *Hazrat Fatima Moschee*-Gemeinde bezieht er sich auf den erfolgreichen Genehmigungsprozess für die neue Moschee in Hausen – ein wichtiger Schritt der Integration von Muslimen in Frankfurt. Während er hier in seinen Begrüßungsworten den „sozialen und gemeinschaftlichen Charakter“ des Islam herausstellt (vgl. BP 2), wird dort, auf der parallel stattfindenden Veranstaltung im Frankfurter Westen vom Podium und in vielen Redebeiträgen aus dem Publikum „der Islam“ als „Politreligion“ mit „totalitärer“ bzw. „faschistischer Ideologie“ demaskiert und der „Mut zur Intoleranz“ beschworen (vgl. BP 3, DT1).

Der von den Planungsbehörden genehmigte Bau einer neuen Moschee in Hausen ist hier nur noch ein Beispiel unter vielen, an denen die „Islamisierung“ festgemacht wird. Während man sich hier über „den Islam“ empört, wortreich das Zurückdrängen islamischer Symbolik aus der Öffentlichkeit fordert und empört die Unvereinbarkeit des Islams mit den Werten der „westlichen Zivilisation“ und des „judeo-christlichen Abendlandes“ erklärt (z.B. DT1: 6), ist es am anderen Ende der Stadt eine anzustrebende „gemeinsame Wertegemeinschaft“, in deren Namen sich „islamische Religionsgemeinschaft“ und Vertreter der „Stadtgesellschaft“ treffen.

Beide Seiten – das Selbstbewusstsein, mit dem sich an diesem Abend im *Orientalpalace* MuslimInnen als Teil der „Stadtgesellschaft“ präsentieren, und die grundsätzliche Ablehnung gegenüber MuslimInnen, die auf der Veranstaltung im Frankfurter Westen formuliert wird – sind zusammen zu verstehen. Beide Veranstaltungen repräsentieren den Ausgang des Frankfurter Moscheestreits.

Ünal Kaymakci fasst im Interview die Auseinandersetzung wie folgt zusammen:

„Aber, Gott sei dank es war konstruktiv, es hat sich gelohnt. Und ich glaube im Nachhinein gesehen, diese Stadt hat diese Diskussion gebraucht. (...) Und ich glaub', dass das tatsächlich sogar fruchtbar war. Also zu der Zeit hätte ich das nicht so gesehen. Aber im Nachhinein habe ich das Gefühl, einiges musste hier mal offen ausdiskutiert werden. Und viele mussten sich erst mal positionieren und einiges mal durchdenken.“  
(IT 2: 16)

Auf der Veranstaltung des *Arbeitskreises Integration* proklamiert Dr. Schröter „das Recht zum Widerstand“ (Q 5) und spricht einem islamkritischen Publikum das Selbstvertrauen zu, diese Kritik zu äußern:

„Und das denke ich, ist ein ganz wichtiger Aspekt, eine ganz wichtige Erkenntnis, dass wir diesen Gedanken verbreiten. Und dass dieser Islam-Faschismus eben eine riesengroße Gefahr für unsere Demokratie ist. [Applaus] Und da müssen wir weiter arbeiten und auch den Mut, den Mut! Denn ich hatte kaum den Mut das hier zu sagen, ich bin froh, dass Sie mich da unterstützt haben. Dass wir den Mut haben dieses verstärkt weiterzugeben. [Applaus]“ (DT 1: 30)

## 12. Feindbild Islam in Frankfurt

### **Gegen Toleranz**

Die Kritik an der Moschee wurde überwiegend als grundlegende Islamkritik geäußert. Eine grundsätzliche Ablehnung des Islam bzw. Angst vor demselben begründete die Ablehnung der Moscheebaupläne. Wie kann das Feindbild Islam, wie es im Frankfurter Moscheestreit bemüht wurde, beschrieben werden? Hierzu aus dem Feldtagebuch vom 08.10.08:

„Was fällt auf bei meinem Gesprächspartner von der BI? Er betont seine persönliche Weltoffenheit und Dialogbereitschaft. Er geht ein auf die (ehemalige) „Multikulturalität“ seines Stadtteils und auf seine Freundschaften zu Menschen unterschiedlichster „Nationen und Kulturen“. Gleichzeitig spricht er von „Überfremdung“ des Stadtteils, vom Überschreiten der „Toleranz- und Belastungsgrenze“, vom richtigen Verhältnis und der Balance zwischen „indigenen Deutschen“ und „Einwanderern“. Es sind speziell die Zugezogenen aus dem „islamischen Kulturkreis“, die er als Bedrohung ansieht, die die „multikulturelle Oase“ Hausens zerstören würden und mit denen er vor allem einen Anstieg von Gewaltverbrechen, Provokationen und Unsicherheit allgemein im Stadtteil in Verbindung bringt. Dabei offenbart er eine feindliche Haltung gegenüber dem Islam, eine Religion, die er als „Islam-Faschismus“ bezeichnet und damit als eine politische Ideologie betrachtet, im direkten Gegensatz stehend zu seinen eigenen selbstgenannten Grundüberzeugungen wie Toleranz und Offenheit oder auch Gewaltfreiheit.“

Soweit zu einem Eindruck, gewonnen aus Gesprächen mit einem aktiven Mitglied der Bürgerinitiative. Die Widersprüchlichkeit, die mein Gesprächspartner selbst aufzudecken bemüht war, um den Vorwurf der Fremdenfeindlichkeit oder des Rassismus im Vorhinein alle Grundlage zu nehmen, besteht darin, dass er, besorgt um Freiheit, Offenheit und Vielfalt ein pauschalisierend abwertendes Urteil über MuslimInnen fällt.

### **Argumente gegen die Moschee**

Ziel dieses Kapitels ist es die Argumente der Moscheekritiker und die Bedenken gegen den Moscheebau herauszuarbeiten und zu einer Aussage über die argumentative Ausdifferenzierung

der Moscheekritik zu gelangen; zu einer Übersicht über die Repräsentationen eines Feindbild Islams im Frankfurter Moscheestreit.

Interessant ist hierbei zunächst, welche Probleme mit dem Neubau assoziiert werden. Welches Problem haben die Menschen mit der neuen Moschee? Wie wird die Ablehnung der Baupläne begründet<sup>76</sup>?

### **Bürgerbefragung**

Kurz nach Bekanntgabe der erteilten Baugenehmigung für die Moschee der Hazrat Fatima Gemeinde am Fischsteinkreisel wird aus dem Kreis der Bürgerinitiative (allerdings nicht explizit in deren Namen) im Sinne einer „Gegenaufklärung“ eine *Bürgerbefragung* im Stadtteil durchgeführt und in Form eines kleinen Films (5:51 min) auf der Internetplattform *youtube* veröffentlicht<sup>77</sup>. In diesem Film kommen sechs moscheekritische Passanten zu Wort. Dabei bezieht man sich auf einen in der Vorwoche in der *Frankfurter Rundschau* (FR) erschienenen Artikel, der unter dem Titel „gebrochener Widerstand“ (FR 12.08.08) ebenfalls Stimmen aus dem Stadtteil zitiert hatte. Entgegen der Aussage des FR-Artikels, in dem die MoscheekritikerInnen eher unvoreilhaft dargestellt werden, will die *Bürgerbefragung* die breite und gut begründete Ablehnung dokumentieren, die der Moschee nach wie vor in Hausen entgegengebracht werde. Sowohl die Aussagen, die im Rahmen der Bürgerbefragung gemacht werden, als auch die Aussagen aus dem FR-Artikel, sollen hier betrachtet werden. Dabei interessieren die einzelnen Probleme, die von den Befragten angesprochen werden. Es sind vor allem negative Erfahrungen im Zusammenhang mit der bereits im Stadtteil bestehenden Moschee oder mit MuslimInnen, die nach Meinung der Befragten gegen eine weitere Moschee in der Nähe sprechen. So nerve es z.B., dass freitags immer alles zugeparkt sei, oder dass Kinder in der Schule wegen ihrer unverschleierte Mütter beleidigt würden (vgl. VBT2). Oft beschränken sich Aussagen auf ein undifferenziertes „das Alles wird zu viel“, „nimmt überhand“, sei „zuviel des Guten“ usw. oder die fortlaufende Veränderung der Umgebung, feststellbar durch den Zuzug von MuslimInnen und der Wahrnehmung von islamischen Symbolen wie Moschee und Kopftüchern im Straßenbild, wird beklagt. Persönliche Erlebnisse und Erfahrungen liefern die Beispiele, die die Ablehnung einer weiteren Moschee begründen. Zur Anschauung hier eine Passage aus der *Bürgerbefragung*. Auf die Frage, wie der Befragte zur geplanten Moschee stehe, antwortet dieser:

„Ja, sagen wir es mal diplomatisch, ich wär' froh, wenn sie net gebaut würde. Weil, (...) ähm ich denk mal, zwei Stück sind genug... (Straßengeräusche) Die Kulturen sind einfach zu unterschiedlich. Die Abschottung der Kultur...Es ist einfach zu streng, zu rabiat. Man hat als Europäer keinen Zugang dazu. Nicht nur, dass

---

<sup>76</sup> Die vorhandene Quellenlage und Analyseverfahren ist alles andere als geeignet um eine repräsentative und quantifizierbare Erhebung in Bezug auf z.B. Themenfrequenz, Hauptaussagen, Schlüsselbegriffe zu ermöglichen. Die analysierten Daten entspringen vielmehr beispielhaften Quellen, die aus Sicht dieser Untersuchung aber für den Verlauf des Ereignisses bestimmende Positionen und Argumentstrukturen widerspiegeln, was eine Analyse des Datenmaterials auf qualitativer Ebene zulässt.

<sup>77</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=t5QvgnBcExQ>, zuletzt Aufgerufen am 10.02.09.

man das nicht versteht, man wird direkt ausgeschlossen. Ich seh' das, also auch ganz oft bei mir auf meinem Arbeitsplatz. Ich hab' zwei (...) Kollegen (...) dieser Glaubensrichtung und die nehmen an nichts teil. Die sind zwar da, machen auch ihren Job, aber wenn z.B. die Kollegen von der Schicht sich irgendwo treffen wollen, ob zu 'nem Geburtstag oder sonst irgendwas, dann war von denen noch keiner dabei. Ja also, (wenn wir) uns abends mal zusammentun und gemeinsam Essen, weil einer Geburtstag hat, gibt er einen aus, die beiden beteiligen sich nicht daran. Auch wenn sie eingeladen sind nicht. Also, die halten sich aus allem raus und wollen im Prinzip mit uns überhaupt nix zutun haben.“ (VBT2: 19)

Das Verhältnis zu den „Kollegen dieser Glaubensrichtung“ (gemeint ist der Islam) wird als Beispiel für die Gegensätzlichkeit der beiden „Kulturen“ herangezogen. Der Befragte fühlt sich als Europäer ausgeschlossen, weil seine Kollegen muslimischen Glaubens keine Einladung zum Essen annehmen. Das Problem, das hier formuliert wird, besteht in diesem Ausschluss: „die“ wollen mit „uns“ nichts zu tun haben. Begründet wird dies mit der „Verschiedenheit der Kulturen“ – Islam und Europa.

### **Problemfelder**

Die Mehrzahl der in der *Bürgerbefragung* und dem FR Artikel gemachten Äußerungen sprechen die lokale Dimension, d.h. die erwarteten konkreten Auswirkungen des Moscheebaus auf die unmittelbare Umgebung an.

Es lassen sich verschiedene Problemfelder einkreisen, die von den gemachten Aussagen, in denen die Befragten ihre Ablehnung gegenüber der Moschee begründen, angesprochen werden. Besonders häufig tritt das Problemfeld „Heimatverlust“ auf, in dem Aussagen zusammengefasst sind, die eine zumeist diffus wahrgenommene Veränderung (Befremdung) der Alltagsumgebung ansprechen (mehr Moscheen, mehr Frauen mit Kopftuch usw.). Diese Veränderung wird negativ eingeschätzt, da sie nicht im richtigen Verhältnis zum Gewohnten, Altbekanntem empfunden wird (Überfremdung).

Mit dieser Themenkategorie im Zusammenhang stehend, aber einen Schritt weitergehend, sind Aussagen, die von einem stattfindenden Prozess der „Islamisierung“ ausgehen und damit quasi eine gezielte Unterwanderung durch MuslimInnen bzw. durch den Islam und eine intendierte Verdrängung des „Eigenen“, Nicht-Muslimischen unterstellen.

Dem Problemfeld „Parallelgesellschaft“ können Aussagen zugeordnet werden, die eine Bedrohung in der dem „Islam“ unterstellten Verslossenheit oder Feindseligkeit sehen. Eine typische Aussage hier ist: „Die [MuslimInnen] wollen mit uns nichts zu tun haben“, aber auch die Problematisierung von „rechtsfreien Räumen“, in denen unterdrückerische, gewalttätige Gepflogenheiten unbehelligt herrschen können.

Weniger häufig bediente Problemfelder sind „Sicherheit, Kriminalität, Provokation“ oder „soziale Ungerechtigkeit“. Selten sind auch Aussagen zu Verkehrs- und Lärmbelastung, die einem Problemfeld „Ruhe und Ordnung“ zuordenbar wären. Von Bedeutung erscheinen Aussagen, die ein Übergehen der Mehrheitsmeinung und das Nicht-Ernstnehmen von

BürgerInneninteressen durch die Politik bemängeln. Diese können in der Themenkategorie „Anerkennung“ zusammengefasst werden.

Problemfeld	Aussagen
<b>Heimatverlust</b> (Veränderung, Überfremdung)  <p style="text-align: center;">→„Islamisierung“:</p>	„Zu viel, Alles nimmt Überhand“ „Zu viel des Guten“ „Hier ist es nicht mehr angenehm“ „Nur noch Kopftücher, wohin man blickt“ „Zu viele Moslems im Stadtteil“  „Deutschland wird unterwandert“
<b>Parallelgesellschaft</b> (Abschottung, rechtsfreier Raum)	„Noch nicht eingeladen“ (z.B. zum Ramadan) „Die wollen mit uns nichts zu tun haben“
<b>Sicherheit</b> , Kriminalität, Provokation	„Beleidigungen von Frauen in der Schule“
<b>Annerkennung</b>	„Auch andere Muslime wollen keine weitere Moschee“ „In muslimischen Ländern herrscht auch keine Religionsfreiheit“
<b>Soziale Ungerechtigkeit</b>	„Die wollen nicht arbeiten und leben von Sozialhilfe“
<b>Ruhe und Ordnung</b>	„Parkplatzproblem am Freitag“

Tabelle 1 „Problemfelder“  
Eigene Darstellung

### Repräsentation „kultureller Unterschiede“

Mit der einfach formulierten Frage „Wer oder was ist Schuld?“, also nach den Ursachen für die genannten Probleme, lässt sich eine allgemeine Ebene der gemachten Aussagen herausfinden <sup>78</sup>.

Die Mehrzahl der im Rahmen dieser Untersuchung betrachteten, ablehnenden Äußerungen und Problembenennungen gegenüber dem Moscheebau verlaufen auf der Ebene einer Repräsentation „kultureller“ Unterschiede, die als ursächlich für einen *Kulturkonflikt* oder gar einen *Kulturkampf* betrachtet werden. Daneben wird die Ebene des *Nachbarschaftsstreits* sozusagen als alternativer Bereich, in dem Ursachen und damit auch Lösungen von artikulierten Problemen gesehen werden, in den betrachteten Aussagen selten angesprochen.

„Ich wohn' hier in der *Kleinen Heckstrasse*. Und die Moschee, wenn (da was) ist, ist bei uns immer alles zugeparkt. Ja, das ist (...) nervig halt einfach“ (Bürgerbefragung: 1),

...antwortet ein Mann in der Bürgerbefragung auf die Frage, ob er sich auf die nun genehmigte Moschee freuen würde und bezieht sich auf die sich bereits im Stadtteil befindende *Abu Bakr Moschee*. Diese Aussage ist eine der wenigen aufgenommenen, die die Moscheebaupläne zwar

<sup>78</sup> Hier bekommt Benennung und Markierung von AkteurInnen oder Akteursgruppen Bedeutung. Wenn z.B. von „Muslimen“, „Moslems“ oder „dem Islam“, die Rede ist, von denen oder von dem z.B. die Veränderung im Stadtteil ausgeht, ist dies ein Hinweis darauf, dass das empfundene Problem auf der Ebene der „Kultur“ oder der Religion angesiedelt wird, das es also religiös oder kulturell verstandene Unterschiede sind, die einen Konflikt begründen.

ablehnt, in deren Ablehnung sich auf dem ersten Blick aber keine Verallgemeinerung oder Generalisierung (z.B. auf „die Muslime“, „den Islam“ etc.) finden lässt<sup>79</sup>.

In ihrem Versuch die „Diskussion zu versachlichen“ waren die vermittelnden Institutionen (AmkA, Integrationsdezernat, Stadtpolitik) bemüht, Aussagen wie „Das nimmt alles Überhand“ auf die Ebene des *Nachbarschaftsstreit* zu „heben“, um konkrete Lösungsüberlegungen des Problems angehen zu können (z.B. ist mittlerweile eine verkehrsplanerische Umgestaltung des Fischsteinkreisels – angestoßen durch die Moscheedebatte – von der Stadt Frankfurt vorgesehen (vgl. GN 2). Solch ein Vorgehen provozierte den Vorwurf von Moscheekritikern wie z.B. Wolfgang Hübner die Integrationsproblematik in der Auseinandersetzung zu missachten.

### **Kulturkonflikt**

Auf der Repräsentationsebene *Kulturkonflikt* oder *Kulturkampf* wird von konflikthaften „kulturellen“ (manchmal mit Betonung von religiösen) Unterschieden ausgegangen, die ursächlich sind für gewisse mit dem Moscheebau in Verbindung gebrachte Probleme. Hier wird der Heimatverlust anhand der Zunahme „islamischer Glaubensinsignien“ beschrieben einhergehend mit der Abnahme von Symbolen der eigenen „kulturellen“ Verortung (Kirchen, Metzger, Lokale). Tatsächlich ist es schwierig zu erklären, warum die Wahrnehmung von z.B. kopftuchtragenden Frauen in der Nachbarschaft an sich, das genannte Unbehagen und Ablehnung hervorruft. Ein Beispiel aus dem Interview mit meinem Gesprächspartner Paul von der BI:

„Erst waren die ersten eins, zwei Kopftuch tragenden Frauen im Supermarkt [ ... ] 'ne Attraktion, sozusagen - total exotisch, und zwar für die japanischen Frauen (...) die finden des nämlich noch viel grotesker als aufgeklärte deutsche Frauen oder Männer, die schon einiges gewohnt sind. [...] Also da gab's hier schon die dollsten Szenen. Des ist ja des schöne an so 'nem multikulturellem Stadtteil, wenn man sieht wie japanische Frauen so <mit verstellter, erstaunter Stimme>: "Ho, hawatch koo chocho!" (lacht) dann mit ihren Fingern auf die Damen zeigen. Ich, als indigener Deutscher, kann das ja gar nicht. Wenn ich so auf eine Kopftuch tragende Frau zeige, da wird ja sofort gesagt: "Du Rassist!". Dabei wollte ich vielleicht meiner japanischen Nachbarin einfach auch mal einen Anblick gönnen.“ (IT1a: 24)

Die Nachfrage, ob Kopftuch tragende Frauen ein Problem seien, wird von Paul verneint und als eigentliches Problem „das wir heute haben“ auf die Security im örtlichen Supermarkt verwiesen (vgl. IT1a: 26)<sup>80</sup>. Der Zusammenhang zwischen *muslimischen Frauen* und *vermehrter Kriminalität* (Ladendiebstähle, die einen Sicherheitsdienst erforderlich machen) ergibt erst auf der Repräsentationsebene des *Kulturkonflikts* einen Sinn. Die Bedrohung, die von den

---

<sup>79</sup> Es ist anzunehmen, dass es die zitierte Person auch „nervig“ finden würde, wären die Straßen von Nicht-MuslimInnen zugeparkt.

<sup>80</sup> „Das ist nicht das Problem. Ich, ich nehm' des mal vorweg, das Problem des wir heute haben ist: im Rewe, den einzigen Supermarkt den es hier in diesem Stadtteil gibt - das ist der Dreh- und Angelpunkt des täglichen Lebens, weil alle müssen da irgendwie hin [...], jeder trifft sich mal irgendwann dort. [...] Auf jeden Fall, um es vorweg zu nehmen, heute im Rewe (...) gibt's 'ne Security“ (IT 1a: 27).

MuslimInnen auszugehen scheint, resultiert aus ihrer „kulturellen“ Verschiedenheit. Die Ebene des *Kulturkampf* ist dann zu erkennen, wenn davon ausgegangen wird, dass es nicht einfach das Sich-Fremdsein aufgrund „kultureller“ Unterschiedlichkeit ist, das zum Konflikt führt, sondern es eine bewusste und intendierte Feindseligkeit einer Gegnergruppe gibt. Hier kann dann von einem wirklichen Gegner- oder Feindbild gesprochen werden.

### **Kulturkonflikt und Kulturkampf**

Auch Aussagen, die dem anderen großen Problemfeld „Parallelgesellschaft“ zugerechnet werden, können von einem – zumindest von Seiten der als „Aggressoren“ empfundenen MuslimInnen – bewusst geführten Kampf um die Vorherrschaft der Kulturen – einem *Kulturkampf* – ausgehen. Die Moschee ist hier nicht einfach nur ein Ort mit dem die MuslimInnen ihre Fremdheit zum Ausdruck bringen, sondern die Moschee wird als aggressive „Landnahme“ und als weiteres „politisches Zentrum“ der „Islamisierung“ wahrgenommen.

Die hier mit *Kulturkonflikt* und *Kulturkampf* benannten Ebenen der Konfliktrepräsentation treffen sich in der Annahme einer grundsätzlichen „kulturellen Verschiedenheit“ als Konfliktursache. Hier die MuslimInnen, die man nicht versteht, die verschlossen oder gar offen feindselig sind, die sich abkapseln, Frauen diskriminieren, gewalttätig sind und auf der anderen Seite die „Bürgerschaft“, die Nicht-Musliminnen, die von all dem bedroht sind. Die beiden Ebenen treten kaum getrennt voneinander auf und sind innerhalb einer Argumentation zumeist miteinander verwoben. Die analytische Trennung, auch wenn sie in der praktischen Anwendung auf aufgenommene Aussagen oft nicht einwandfrei zu leisten ist, erscheint dennoch sinnvoll, da ihre Unterscheidung nicht einfach nur in der verschieden intensiv wahrgenommenen und artikulierten Bedrohung oder in der unterschiedlichen Stärke des vorliegenden Feindbildes gesehen werden kann, sondern – so die Annahme – ihnen auch jeweils verschiedene Konzeptionen von „Kultur“ zu Grunde gelegt werden können: Relativistisch-partikularistisch auf der einen Seite (*Kulturkonflikt*), universalistisch-vereinheitlichend auf der anderen Seite (*Kulturkampf*).

### **Islamische Bedrohung**

Worin wird eine Bedrohung gesehen? In der Veränderung des Stadtteils, der Lebensverhältnisse, der Nachbarschaft – hier mit dem Begriff *Heimatverlust* benannt – und in dem Entstehen von *Parallelgesellschaften*, jenseits akzeptierter Rechtsordnung und Verstehbarkeit. Man sieht eine direkte Gefahr der Sicherheit durch offene Feindseligkeit und Kriminalität, seltener durch organisierte Gewalt („islamistischen“ Terrorismus). Man fürchtet Intoleranz und Provokationen. Darüber hinaus ist es die Anerkennung der „Fremden“, als Teil des „Eigenen“, gegen die man sich wehren will. Diese Ängste sind echt und werden real erlebt unabhängig davon ob begründet oder nicht. Aber wer ist der Aggressor bei dieser Art von Bedrohung? Wie lässt sich der Dämon dieses Feindbildes zeichnen, was ist hier Gestalt des *folk devil* (Werbner).

## Zivilisationsparadigma

Auf der Veranstaltung „Islam und Integration“, die als erste öffentliche Sitzung des AK Integration direkt an die Moscheediskussion anknüpft, wird diese Feindlichkeit gegenüber dem Islam deutlich. Im Gegensatz zu den Aussagen der *Bürgerbefragung* werden hier nicht mehr Alltagswahrnehmungen und Erfahrungen aufgeführt. Die Menschen, die sich hier zu Wort melden, zeigen sich informiert und belesen, diskutieren auf abstrakten Ebenen und führen Beispiele aus der Weltgeschichte an. Eine Auswahl von Statements bezeugt den islamfeindlichen Tenor der Mehrzahl der Wortbeiträge aus dem Publikum<sup>81</sup>.

„Islam ist eine menschenverachtende Religion.“ (DT1: 10)

„Wir reden immer über islamische Kultur (als eine) andere Kultur. Aber erstens finde ich nicht, dass Islam eine Kultur in der Form ist. Kultur bedeutet, dass auch auf (die) Menschenrechte geachtet (...) wird. Eine Kultur, die die Menschen steinigt und die Hand amputiert und Menschen in alle(r) niedrigste(r) Form auch erschlägt oder überhaupt erniedrigt [...] ist keine Kultur.“ (DT1: 10)

„Und deswegen (wäre) ich auch vorsichtig (...) den Islam als solches noch als Religion zu bezeichnen, (...) weil der Islam ist ein Verbrechen, meiner Meinung nach.“ (DT1: 12)

„Also ich selbst halte mich immer noch für einen Linken, aber ich habe Angst vor dem Islam. Und ich habe einen Teil meines Lebens in verschiedenen islamischen Ländern verbracht, und ich weiß was Islam ist.“ (DT1: 31)

Was hier deutlich wird, ist einmal die homogenisierende Zuschreibung durch selektive Informationen (vgl. Schiffer 2005: 218). Dann wird dem „Islam“ – erst einmal als eine einheitliche „Kultur“ essentialisiert – die Rückschrittlichkeit bescheinigt. Man redet über eine *Anti-Kultur*, die das bedroht, was die eigene „Kultur“ an Fortschrittlichem vorzuweisen hat. Dieses Motiv ist sehr stark und kommt vor allem in Äußerungen zum Ausdruck, die betonen, dass Freiheiten und Rechte insbesondere in Deutschland erkämpft wurden und nun verteidigt werden müssten<sup>82</sup>.

Es ist speziell der offensichtliche Gegensatz, die „Omnipräsenz der Parallelität“ (Paul GN 6) in der die Bedrohung gesehen wird.

Weniger beklagt wird z.B., dass MuslimInnen Kosten verursachen würden (für den Staat oder die Allgemeinheit), indem sie z.B. unberechtigterweise soziale Leistungen beziehen. Es wird auch nicht beklagt, dass MuslimInnen Arbeitsplätze „wegnehmen“ würden. Es sind nicht in erster Linie materielle Sorgen, die vorgebracht werden. Bedroht sind „das Grundgesetz“, „die Freiheit“, das „Gleichheitsgebot“ usw. Der Islam steht im Gegensatz dazu für Unrecht, Unterdrückung und

---

<sup>81</sup> Die Statements vom Podium, die ein ähnlich negatives Islambild vertreten – Dr. Schröter spricht auf der Veranstaltung wiederholt vom „Islam-Faschismus“ – wird hier bewusst Außen vorgelassen.

<sup>82</sup> z.B.: „Und wir haben (...) es sind lange genug Leute hier in Deutschland gestorben, weil hier kein Freiheit herrschte“ (DT1: 37).

Grausamkeit. Das heißt, „der Islam“ als Aggressor ist, nach diesem Bild, die Verneinung von allen ethischen Grundüberzeugungen der *moral community*.

### **Schatten der Aufklärung**

Hierin liegt die besondere Qualität des formulierten Feindbildes. Werbner beschreibt dieses Islambild als „folk devil par excellence of a postmodern age“ (Werbner 2005: 8). Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die *reflexive fear* („die reflexive Angst“), die der Islam in diesem Feindbild heraufbeschwört. Anschaulich für diese Reflexivität des Feindbildes in der Frankfurter Debatte ist ein Ausschnitt aus einem Redebeitrag, der beschreiben will wofür es sich zu kämpfen lohne (vgl. DT1: 74):

„Ich möchte nur sagen, dass es hier immer wieder Weiterentwicklungen gegeben hat. Schon im Mittelalter haben die Kirchenväter über die Individualität des einzelnen Menschen gesprochen, unabhängig (...) von seiner Religion. Machen wir einen Sprung in das 18. Jahrhundert. Da kam die Aufklärung - unter den Fittichen (...) der christlichen Religion entstanden. [...] Und dann ist etwas geschehen, [...] vielleicht das schönste Dokument bei einer staatlichen Neuwerdung: Das ist die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika mit Erklärung der Menschenrechte. Das war das erste Mal, dass das in dieser Form so deutlich gesagt worden ist. Es hat kleine Vorgänger- (...) Dokumente gegeben, aber das war wirklich ganz ganz entscheidend (...) Und darauf sind auch unsere Verfassungen gegründet zum Teil. [...] Ich möchte nur darauf hinweisen, dass (sich) i(n) diesen 230 Jahren viel getan hat bei uns im Recht und Menschenrecht und Grundrechten. Und ich meine es lohnt sich, dass man sich damit befasst. Und ich meine es lohnt sich, dass man dafür kämpft. [Applaus]“ (DT1: 74)

Humanismus, Freiheit und Selbstbestimmtheit der *Declaration of Independency*, die hier ein fortschrittliches/modernes „Menschen- und Grundrecht“ symbolisiert, scheint auf dem Spiel zu stehen. Die Drohung des Rückschritts ist verkörpert durch den Islam. Dabei kann man sagen, dass alles, was in dieser zitierten Entwicklungsgeschichte der Moderne (230 Jahre Aufklärung) an Krieg, Grausamkeit und Unterdrückung weggelassen wurde, in das Bild der *Anti-Kultur Islam* projiziert wird.

Das Aufzeigen von Missständen „dort“, um abzulenken von Missständen „hier“, ist für Schiffer wichtiger Bestandteil eines *Feindbild Islam*. Sie sagt: „Wegweisungen dienen immer der Stabilisierung der eigenen Ordnung“ (Schiffer 2005: 45). Werbner charakterisiert das *Feindbild Islam* als „die Furcht vor dem *islamischen Großinquisitor*“ und gibt damit eine speziellere Beschreibung (gegenüber Schiffers allgemeinen). Die Furch vor einem „upfront, morally superior, openly aggressive“ (Werbner 2005: 8) Islam entstehe aus dem Wunsch nach Verteidigung von Freizügigkeit und Differenz (vgl. ebd.).

Die in der Diskussion wiederholt vorgebrachten Warnungen vor drohender Einschränkung der Freiheit<sup>83</sup> oder das Prognostizieren einer intoleranten, islamischen, „monokulturellen“ (DT1: 37) Gesellschaft zeugt genau von dieser Angst eines „super-ego gone wild“ (Werbner 2005: 8).

## 13. Wer ist MuslimIn?

### **Kategorisierung, Essentialisierung und Abgrenzung**

Das *Feindbild Islam*, in dem der Frankfurter Moscheebaukonflikt als *Kulturkampf* erscheint und das die Ablehnungshaltung gegenüber den Moscheebauplänen begründet, wirkt als *Diskurs der Ausgrenzung und Ablehnung*. Das Feindbild repräsentiert die Konfliktparteien entlang der Unterscheidung „MuslimIn“ oder „Nicht-MuslimIn“. Die Zugehörigkeit zu entweder der einen oder der anderen „kulturell“ bestimmten Gruppe, markiert die Konfliktlinie. Anhand von drei unterschiedlichen AkteurInnen im Frankfurter Moscheekonflikt soll die Wirkung solch eines Kategorisierungsprozesses gezeigt werden. Der Sprecher der Moscheebaugemeinde, der MigrantInnen-Aktivist und die Journalistin mit Migrationshintergrund sind alle betroffen von dem Unterscheidungsdiskurs, der sie als „MuslimInnen“ repräsentiert.

### **Der Türke**

**Halit** ist engagiert im *Türkischen Volkshaus*, einem MigrantInnen Verein, der im Frankfurter Westen einen Treffpunkt mit Teeküche, Büro und Veranstaltungsräumen betreibt. Hier kommt auch regelmäßig die Frankfurter *Anti-Nazi-Koordination*, ein Bündnis aus verschiedenen Initiativen und Einzelpersonen, das vor allem Gegenaktionen zu Demonstrationen von Neonazis organisiert, zusammen. Halit ist bei solchen Aktionen dabei, war aber auch auf Veranstaltungen, bei denen es um die Moscheebaupläne ging. Statt von der Gefahr einer „schleichenden Islamisierung“ durch den Neubau von Moscheen, spricht er von einem „galoppierenden Rassismus“, den man bei den MoscheekritikerInnen beobachten könne (vgl. GN 8). Als ich Halit im Türkischen Volkshaus treffe, erzählt er mir von einer neuen „Identität“, die ihn seit jüngster Zeit begleitet.

„Ich bin seit Jahren aktiv für die Rechte der Migranten. Jetzt als die Diskussion um die Moschee in Hausen war, habe ich zum ersten Mal in meinem Leben gesagt, ich bin Muslim. Und es stimmt. Ich komme ja aus der Türkei und ich gehöre jetzt auch zu diesem Kulturkreis.“ (GN 8)

Es ist nicht nur die Anteilnahme am Schicksal der kritisierten Moscheebaugemeinde, die Halit dazu veranlasst ein Bekenntnis der Zugehörigkeit zum „islamischen Kulturkreis“ zu geben. Auch er sieht sich betroffen von rassistischer Zuschreibung:

---

<sup>83</sup> Z.B.: „Ich denke, wenn wir sowas zulassen, in Zukunft müssen wir auch Kopftuch tragen“ (DT1: 43).

„Früher habe ich mich oft geprügelt wenn man mir gesagt hat „Scheißtürke!“. Das hört man nicht mehr. Jetzt heißt es: „Scheißmoslem!“ (ebd.)

### **Der Deutsche**

**Ünal Kaymakci**, dem Matthias Arning von der *Frankfurter Rundschau* bescheinigt, sich bestens auszukennen „in den zumeist von Deutschen geführten Debatten, die dann einsetzen, wenn jemand ‚Identität‘ ruft“ (FR 04.09.07b), ist Sprecher der Moscheebaugemeinde und repräsentiert das Projekt in der Öffentlichkeit vor Medien, Anwohnern und Behörden. Hier betont Kaymakci, dass der geplante Moscheeneubau auch als Bekenntnis zu Frankfurt und Deutschland gesehen werden muss (vgl. ebd., siehe auch IT2: 28). Diese Selbstpositionierung Kaymakcis, dessen Eltern aus der Türkei eingewandert sind, als Teil der Gesellschaft und nicht als Fremder, wirkt auf manche verstörend. Und so muss er sich auf der öffentlichen Sondersitzung des Ortsbeirats zum Thema Moscheebau in der Hausener Brotfabrik die Frage gefallen lassen, wie es denn um Demokratie und Religionsfreiheit von Christen in „seiner Heimat“ bestellt sei (vgl. FR 20.09.07b). Die Antwort fällt knapp aus und macht deutlich wie unangebracht eine Diskussion über die Türkei im Zusammenhang mit den Frankfurter Moscheebauplänen ist:

“In meinem Land gibt es keine Probleme damit, ich bin hier zuhause“ (zitiert nach ebd.)

Eine „süffisante“ (BI 2) Entgegnung findet Jürgen Quente, Sprecher der Bürgerinitiative, und will es nicht dabei belassen. In einem auf der Internetseite der Bürgerinitiative einzusehenden offenen Brief an Ünal Kaymakci spricht er ihn auf besagten Verweis auf Deutschland als seine „Heimat“ an, und fordert bezüglich des Moscheebauprojekts:

„Das können Sie als Deutscher Ihren Landsleuten in Hausen doch wirklich nicht antun wollen. Unter der Last der dritten Moschee würde Hausen zerbrechen. Deshalb appellieren die Bürger an Ihre Vaterlandsliebe und Heimatverbundenheit: Suchen Sie einen geeigneten Standort für Ihre Moschee.“ (ebd.)

Doch Quente zweifelt in diesem Punkt an der Einsichtigkeit Kaymakcis und fragt:

„Oder hört ihr Bekenntnis zu Ihrem Heimatland und Ihre Verbundenheit zu Ihren Landsleuten – den Deutschen – dort auf, wo Ihre ureigensten islamischen Interessen tangiert werden?“ (ebd.)

Quente ruft Kaymakci in Erinnerung, wem er, als „Deutscher“, Verbundenheit schulde und dass dies nicht vereinbar sei mit „islamischen Interessen“ (Deutsche sind demnach keine MuslimInnen). Die Zugehörigkeit zum „Islam“ – davon scheint Quente auszugehen – sei denn auch in Wirklichkeit das bestimmende Element in Kaymakcis Identitätsentwurf und jedes Bekenntnis zur deutschen Gesellschaft vorgeschoben. Aber:

„Das wäre dann tatsächlich Taqiya<sup>84</sup>, eine bewusste Täuschung der Bevölkerung, um Ihr Ziel zu erreichen.“  
(ebd.)

Kaymakci wird einfach nicht geglaubt. Ein Teil der Gesellschaft zu sein, wird ihm in Abrede gestellt. Ja ihm wird sogar abgesprochen, überhaupt Teil dieser Gesellschaft sein zu wollen. Der Grund: Er ist Muslim und will eine Moschee bauen. Sein Muslim-Sein entbindet Kaymakci hier von der Möglichkeit, sich zu irgendeiner anderen Gruppe zu bekennen, sich irgendwie anders zu definieren als als „Muslim“, als jemand, der außerhalb der Gesellschaft steht und in diesem Fall sogar dieser Gesellschaft schaden will.

### **Die Kultur-Muslima**

Etliche von den in der *Frankfurter Rundschau* veröffentlichten Berichten und Kommentaren über den Moscheebaukonflikt sind recherchiert und geschrieben von **Canan Topcu**. Nach der turbulenten (Stichwort: „Stadionatmosphäre“) öffentlichen Diskussionsveranstaltung in der *Brotfabrik* am 18. September 2007 erscheint ein nachdenklicher, sehr persönlicher Artikel der Journalistin mit dem türkischen Namen. Unter der Überschrift „Vom wachsenden Unbehagen“ (FR 06.12.07) beschreibt die Autorin, wie sie, die doch „eine professionelle Distanz und nüchterne Einstellung gegenüber Muslimen und ihren Kritikern“ habe, ein Gespräch mit Moscheegegnern, nachdem Bemerkungen, wie z.B. dass Frauenunterdrückung ebenso wie das Täuschen Andersgläubiger zum Islam gehöre, gefallen waren, mit den Worten beendet: „Ich bin Muslima, ich fühle mich persönlich verletzt.“

Sie schreibt, durch ihre Herkunft sei sie mit dem Islam verbunden.

„Meine Eltern selbst waren religiös und liberal zugleich, sie überließen mir die Entscheidung, wie ich es mit meinem Gott halten will. Ich musste kein Kopftuch tragen, nicht fasten und weder beten noch den Koran lesen. Das Wissen über den Islam machte aus mir keine Muslima a Lettre und ich wurde das, was ich bin: Eine so genannte Kultur-Muslima. Ich gehöre also zu den Menschen, deren Wurzeln mit dem Islam verbunden sind, die selbst nicht praktizieren, aber Respekt vor Menschen haben, die gläubig sind – unabhängig von ihrer Religion.“

Topcu betont ihre Anpasstheit, und dass erst die Moscheedebatte ein Gefühl der Fremdheit bei ihr hervorgerufen habe:

„Ich bin integriert, ja sogar akkulturiert: Ich habe Germanistik, Literaturwissenschaften und Geschichte studiert, mich mit der Vergangenheit dieses Landes beschäftigt und kenne mich einigermaßen mit den deutschen Klassikern aus – sowohl in der Literatur als auch in der Musik; ich liebe es, im Winter Cello-Sonaten von Bach zu hören; ich liebe es im deutschen Wald zu wandern. Ich habe etliche Christbäume

---

<sup>84</sup> Der „Taqiyya-Vorwurf“ wird wiederholt aus dem Kreis der Bürgerinitiative gegen Kaymakci erhoben. Mit „Taqiyya“ ist eine angeblich in der islamischen Glaubenlehre angelegte Aufforderung oder zumindest Legitimation zur Unaufrichtigkeit und Lüge gegenüber Andersgläubigen gemeint. Ein essentialistisches Argument: „Dieser Mann ist Muslim – deshalb ist daran zu zweifeln, dass er die Wahrheit spricht, selbst wenn er sagt er sei kein Muslim“.

geschmückt, viele Male Weihnachtslieder an Heiligabend gesungen; ich koche gerne Sauerbraten: Ich dachte bisher, ein Teil der Gesellschaft geworden zu sein. Diese Wahrnehmung verändert sich seit dem Streit um den Moscheebau in Frankfurt.“

Die „plattten Verallgemeinerungen und abwertenden Äußerungen über den Islam und die Muslime“ im Laufe des Streits, die „feindliche Atmosphäre“ und Äußerungen wie „Wir wollen Euch Muslime hier nicht“, verletzen sie „und zwar als Mensch und Muslima“.

„[D]ie Entwertung des Islams führt dazu, dass ich mich zunehmend mit den Muslimen in diesem Land identifiziere und beginne, mich als etwas zu fühlen, das ich eigentlich gar nicht bin: ein Mitglied der Umma, also der religiösen Gemeinschaft der Muslime.“

Muslimin zu sein, und sei es nur durch ein religiöses Elternhaus, wird von Canan Topcu als Kriterium wahrgenommen nicht zu dieser Gesellschaft zu gehören, trotz Sauerbraten und Germanistikstudium. Topcus Identifikation mit der muslimischen Gemeinschaft, ist Resultat eines Ethnisierungsprozesses, in dem Menschen wie sie zum Teil einer muslimischen Gemeinschaft werden, einer kulturalistisch definierten *imagined community*. Was zählt, ist nicht das Praktizieren der Religion Islam. Der muslimische („kulturelle“) Hintergrund macht die „Kultur-Muslima“ Topcu angreifbar und lässt sie sich zugehörig fühlen, zu der Gruppe der abgewerteten bzw. ausgegrenzten MuslimInnen.

### **Essentialisierung und Unterscheidung**

Riem Spielhaus schreibt „Vom deutschen Versuch, ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ zu machen“ (2006). Der islamfeindliche Diskurs, der im Frankfurter Moscheestreit bemüht wird, macht genau dies. Als „AusländerInnen“ oder „TürkInnen“ unterschiedene Menschen, fallen nun in die vielleicht neo-ethnisch (Roy) zu nennende Kategorie „MuslimIn“.

Gleichzeitig – und das ist ein zweiter Punkt – werden die in dieser Neo-Ethnizität kategorisierten MuslimInnen zu „AusländerInnen“ gemacht: „MuslimIn“ Sein heißt dann, nicht dazu zu gehören, nicht akzeptiert zu sein, außerhalb der Gesellschaft zu stehen oder nicht gleichberechtigter Teil dieser Gesellschaft zu sein.

### **multiple identities**

Ein Ereignis, das im Rahmen des Frankfurter Moscheebaukonflikts gesehen und somit in diese Forschung aufgenommen wurde, ist die Diskussionsveranstaltung mit Tariq Ramadan am 15.10.08 in der Matthäuskirche, organisiert von der evangelischen Hoffnungsgemeinde. Auf dem Podium, flankiert von der Autorin Nina zu Fürstenberg<sup>85</sup>, referiert der in Genf geborene Islamwissenschaftler, über „das moderne Gesicht des Islam“. Der gläubige Muslim Tariq

---

<sup>85</sup> Nina zu Fürstenberg 2008, *Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? - Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will*, Herder, Freiburg.

Ramadan, der in etlichen Veröffentlichungen<sup>86</sup> seine Idee eines „europäischen Islams“ darstellt und soziale Teilhabe von MuslimInnen in Europa fordert, insistiert in dem Vortrag vor knapp hundert FrankfurterInnen darauf, dass der Islam zu Europa gehöre.

„My culture is a European culture. And more that I have multiple identities. (...) I will never let someone decide for me what is my identity. And this is why I'm saying and repeating: all of us here, we have multiple identities and changing identities and never let someone put you in a box saying: "this is who you are." (DT2: 1)

Wie selbstverständlich die hier von Ramadan abgelehnte Kategorisierung funktioniert, zeigt der Beitrag einer Frau kurz darauf aus dem Publikum. Sichtlich angetan von Ramadans Vortrag stimmt sie seinen Thesen zu und bedankt sich ausführlich für dessen Beitrag zum „Dialog“ und zu einem „friedlichen Miteinander mit Muslimen in Europa“. Sie fragt Ramadan:

„Und zwar wollte ich fragen: einmal, (...) was Ihr Konzept betrifft. Wie wollen Sie Ihre Ideen nicht nur Ihren Landsmännern und Glaubensgenossen (...) vermitteln. Sondern wie wollen Sie auch dem Westen helfen Ängste abzubauen? (5sec) Thank you!“ (ebd.: 3)

Die Formulierung ihrer Frage offenbart den Dualismus in ihrem Denken, der ihr Schwierigkeiten bereitet, Ramadan als Europäer und „MuslimInnen“ nicht als eine dem „Westen“ entgegenstehende Kategorie zu verstehen.

Es zeigt sich, dass die diskursive Produktion von festschreibenden Kategorien des Unterscheidens sich nicht beschränkt auf Aussagen von MoscheegegnerInnen und IslamkritikerInnen.

## 14. Heimatbilder und Integrationsleitbilder

*Integration* ist ein Schlüsselbegriff der Moscheebaudebatte in Frankfurt. Mit unterschiedlichen Bedeutungen beladen scheint der Begriff eine Umschreibung zu sein für das „Spiel des Unterscheidens und Identifizierens“ (Augé 1995). Wo hinein wird eine Integration angestrebt oder gefordert und von wem? Wie lässt sich das jeweils Gemeinsame und wie das Trennende definieren? Was sind Leitbilder einer Integration und was wird als Integrationsproblem benannt? Die verschiedenen in dem Moscheebaukonflikt formulierten Integrationskonzepte beantworten diese Fragen auf unterschiedliche Weise, behandeln aber den gleichen Gegenstand, nämlich die Frage nach Umgang mit Verschiedenheit.

---

<sup>86</sup> z.B.: *Western Muslims and the future of Islam*, 2004, oder: *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, 2007

### **„Es geht eigentlich um Heimat“**

Auf der Stadtverordnetenversammlung am 04.10.07<sup>87</sup> spricht die Oberbürgermeisterin Petra Roth (CDU) beim Tagesordnungspunkt „Integrationspolitik“ über den Moscheebaukonflikt. Sie leitet ein mit den Worten:

„In Deutschland leben inzwischen über drei Millionen Muslime. Die überwiegende Mehrheit dieser Menschen sieht unser Land als ihre Heimat.“ (Parlis 3: 24)

Im Interview mit dem Sprecher der Moscheebaugemeinde Ünal Kaymakci führt dieser ebenfalls den Begriff der Heimat an. Ihm ist bewusst, dass zusammen mit dem Neubau einer Moschee seiner Gemeinde auch die Frage nach grundsätzlicher Akzeptanz von MuslimInnen als Teil der Gesellschaft verhandelt wird oder, wie er auf Frankfurt bezogen sagt, die Frage nach dem „Platz des Islam in der Stadtgesellschaft“ (IT2: 6). Den Wunsch, auch als Mitglied einer muslimischen Gemeinde Anerkennung zu finden, gibt er als persönliche Begründung für den Moscheebau an:

„Wie gesagt: auf der einen Seite haben wir die alteingesessenen Bürger, die ja aufgrund dieses rasanten Wechsels und auch dieses schlechten Images eine Sorge der Entfremdung und des Heimatverlustes haben. Und auf der anderen Seite haben wir hier zugewanderte Menschen, die endlich eine (...) sich *beheimaten* möchten. (...) Und dafür steht insbesondere meine Generation. Und das ist auch ein großer Teil – neben meiner religiösen Motivation –, warum wir mit so einem starkem Engagement und mit so viel Herzblut in dieser Sache aktiv sind. Es geht einfach darum, dass wir auch als (...) Gemeinschaft, als Community in unserer Gesellschaft gut aufgehoben sein möchten und (...) beheimatet sein möchten. Als Individuen sind die Muslime gut aufgehoben, auch wenn es hier und da einige Defizite gibt. (...) Das reicht nicht. Also man ist erst Teil der Gesellschaft, wenn man nicht die gute Ausnahme ist, sondern wenn die Community zu der man gehört, ebenso ein natürlicher Bestandteil der Gesellschaft ist. Und dazu gehört – jetzt für mich ganz persönlich – auch dazu, dass meine *Gemeinde* als willkommenes Mosaikteil dieser Stadtgesellschaft angesehen wird. Und das kann nicht sein durch eine Hinterhofmoschee in einem Gewerbegebiet.“ (IT2: 28 – Hervorhebungen im Original)

Diese Debatte vorangetrieben zu haben, ist auch Kaymakcis positives Resümee des Moscheebaukonflikts:

„Und man spricht jetzt über die Frage der Einbürgerung (...) des Islam, und nicht mehr nur auf der Ebene – ich hab’ das mal so genannt – nicht mehr auf der Folkloreebene. Bisher war vieles subsumiert unter Döner und anderen folkloristischen Angelegenheiten. Aber jetzt wird mal Tacheles geredet.“ (ebd.)

Es geht um EinwandererInnen und die Kinder dieser EinwanderInnen, die „heimisch“ werden wollen, d.h. in die Gesellschaft integriert sein wollen.

---

<sup>87</sup>In dieser Stadtverordnetenversammlung geht von der überwiegenden Mehrheit der Abgeordneten ein positives Signal für den geplanten Moscheebau am Hausener Fischsteinkreisel aus, womit die Debatte politisch als Entschieden angesehen werden kann. Nun steht nur noch die formale Genehmigung der Bau- und Planungsbehörde aus.

## **Moschee und Integration**

Tatsächlich scheint die Integrationsdebatte, bzw. die Einschätzung, dass es so genannte „Integrationsprobleme“ sind, die zu dem vorliegenden Konflikt geführt haben, der Punkt zu sein, an dem sich alle AkteurInnen in der Auseinandersetzung – Moscheebaugemeinde, MoscheegegnerInnen, sowie die vermittelnden Instanzen wie der Magistrat, das AmkA und das Integrationsdezernat – treffen. Allerdings mit jeweils recht verschiedenen Grundannahmen.

Während Kaymakci argumentiert, die Moschee sei einer Integration förderlich, spricht die Bürgerinitiative der Moschee diese Rolle gerade ab. Kaymakci geht es um ein „Ankommen“ des Islams aus der Peripherie in die Mitte der Gesellschaft und er sieht in dem Moscheeneubau einen Ort des Dialogs und der Begegnung entstehen. Die MoscheekritikerInnen fürchten eine stärkere Präsenz des Islams und warnen vor der Etablierung und Verfestigung von „islamischen Parallelgesellschaften“ durch einen Moscheeneubau.

### **„Neue Epoche der Aufklärung“**

Die Oberbürgermeisterin will erstmal beide Einschätzungen gelten lassen und bewertet die stärkere Präsenz „des Islams“ im „öffentlichen Erscheinungsbild“ der Stadt Frankfurt z.B. durch den Neubau von Moscheen einmal als einem „erfolgreichen Bemühen um Integration“ entsprechend, sieht aber zum Anderen auch „eine Tendenz zu kulturellem Separatismus und zur Entwicklung von Parallelgesellschaften“ (Parlis 3: 24). Aufgabe einer Integrationspolitik sei es nun in einem Konflikt zu vermitteln, der auch von Roth als *Kulturkonflikt* bezeichnet wird. Sie fordert zum Einen Dialogbereitschaft, gleichzeitig stellt sie einen Gegensatz her zwischen „traditionellen Werten“ der EinwandererInnen und dem „deutschen Recht“:

„Wichtig ist es also für uns in der Politik, die wir in diesem Stadtteil vor einer Entscheidung stehen, dem Wunsch der Bürger und einer Religionsgemeinschaft nachzukommen, diese Brisanz interkultureller Konflikte auch als solche zu erkennen und uns damit auseinanderzusetzen. [...] Nur dann, wenn Bedenken und Anforderungen offen ausgesprochen werden, kann sich der jeweils andere in die Sicht- und Lebensweise der Gegenseite hineindenken. Zu diesem Prozess gehört sicherlich bei den eingewanderten Muslimen in den westlichen Ländern ein notwendiger Wandel. Oder lassen Sie es mich - das sind meine Worte, das ist kein Zitat - so formulieren: eine neue Epoche der Aufklärung. Wenn das deutsche Recht mit traditionellen Normen der Herkunftsländer in Konflikt gerät, dann muss uns klar sein, dass die deutsche Rechtsordnung den Vorrang hat.“ (Parlis 3: 24f.)

Die Oberbürgermeisterin, sowie der Magistrat und die überwiegende Mehrheit der Stadtverordnetenversammlung stellen sich in der heißen Phase des Moscheekonflikts auf die Seite der Moscheebaugemeinde. Um den Integrationsprozess, der – so die Oberbürgermeisterin unverhohlen – einen „Aufklärungsprozess“ der muslimischen Einwanderer verlangt, zu organisieren, schlägt der Magistrat aus CDU und Grüne die Möglichkeit einer so genannten *Integrationsvereinbarung* zwischen Stadt und den islamischen Gemeinden Frankfurts vor. Eine

Idee, die wieder fallen gelassen wird<sup>88</sup>. Eine andere Maßnahme zur Integration der islamischen Gemeinden Frankfurts ist der Vorstoß zur Gründung eines *Rates der Religionen*.

### **„Integrationsproblem Islam“**

Obwohl Petra Roth mit ihrem positiven Signal für die Moschee der Hazrat Fatima-Gemeinde die Hausener MoscheekritikerInnen in ihrer Position praktisch schwächt, so greift sie deren Bedenken rhetorisch auf. Durch ihre Gegenüberstellung eines „aufgeklärten Westen“ und der anpassungsbedürftigen traditionellen „Kultur“ der islamischen EinwandererInnen, artikuliert sie in der Integrationsdebatte Elemente eines *Feindbild Islams*, das sich von dem der Bürgerinitiative wahrscheinlich dahin gehend unterscheidet, dass es – weniger essentiell – von Wandlungs- und auch Integrationsfähigkeit und auch von einem Wandlungswillen der MuslimInnen ausgeht.

Aus Sicht der Bürgerinitiative muss gefragt werden, ob der Islam überhaupt integrierbar ist. Das „Integrationsproblem“ wird hier nicht nur in der „kulturellen“ Verschiedenheit (die vielleicht mit einem „Aufeinanderprallen von Tradition und Moderne“ beschrieben wird), d.h. dem *Kulturkonflikt*, sondern in einer darin angelegten generellen Integrationsunwilligkeit der MuslimInnen gesehen. Der Islam wird als Hindernis für eine Integration der MigrantInnen dargestellt. Die Gründung des *unabhängigen Arbeitskreis Integration* aus dem Kreis der Bürgerinitiative, der auf dieses Problem hinweisen will, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Deutlich wird dies auch an der Reaktion der Bürgerinitiative auf Pläne des Magistrats und des *Amt für Multikulturelle Angelegenheiten* wegen der angespannten Situation in Hausen als integrationspolitische Maßnahme dort ein Stadtteilbüro zur Sozial- und Vermittlungsarbeit einzurichten (vgl. FR 06.03.08). In einer Pressemitteilung der BI vom 18.03.2008 wird dieses Vorhaben mit kaum verhohlenen Spott kommentiert:

„Mit Interesse und positiven Erwartungen verfolgt die Bürgerinitiative Hausen gegen den Bau einer weiteren Moschee die Pläne des Magistrats, vor Ort ein Stadtteilbüro einzurichten, das offenbar der besseren Integration und größeren Integrationsbereitschaft von MigrantInnen und deren Nachkommen aus dem islamischen Kulturkreis dienen soll.“ (BI 8)

Es folgt eine Auflistung von Arbeitsschwerpunkten, die die BI für das geplante Stadtteilbüro empfiehlt wie z.B. die...

„...aktive Maßnahmen gegen die Herausbildung von islamisch geprägten Parallelgesellschaften in Hausen und generell, behutsame Heranführung von Menschen aus fremden Kulturkreisen an die hierzulande üblichen Verhaltensregeln, Sitten und Gebräuche.“ (ebd.)

---

<sup>88</sup> Die Idee einer Integrationsvereinbarung (wie z.B. in Wiesbaden praktiziert) ist nicht unproblematisch. Soll die Erlaubnis zu einem Moscheebau an die Unterzeichnung einer *Integrationsvereinbarung* gekoppelt sein, obwohl es doch das Recht auf Religionsfreiheit gibt? Warum sollen islamische Gemeinden sich mittels solch einer Vereinbarung zu sowieso gesetzlich festgeschriebene Regeln bekennen? Und wer wird eigentlich durch die islamischen Gemeinden vertreten – die Frankfurter MuslimInnen?

Der Text schließt mit einem Verweis auf die grundsätzlich „fremdenfreundliche“ Grundhaltung der HausenerInnen:

„Die deutsch-internationale Mehrheitsbevölkerung in Hausen hat ihre große Integrationsleistung in den vergangenen Jahrzehnten unter Beweis gestellt. Wenn das geplante Stadtteilbüro des Magistrats bei der besonders schwierigen Integration von Migranten und Nachkommen aus dem islamischen Kulturkreis im oben aufgeführten Sinne behilflich sein wird, wird es der Unterstützung auch der BI sicher sein.“ (BI 8)

### **Feindbild Islam**

Integration bzw. die Nicht-Integrierbarkeit scheint der erweiterte Diskurs zu sein, durch den das *Feindbild Islam* in Folge des Frankfurter Moscheekonflikts artikuliert wird. In diesem Diskurs können vermeintliche Erscheinungsformen einer problematischen oder unzureichenden Integration von MigrantInnen (Jugendkriminalität, Bildungsmisere, häusliche Gewalt, Abschottung, Armut etc.) miteinander verknüpft werden und erscheinen als ein Problem des Islams, ein Problem, das in der „Kultur“ oder „religiösen Identität“ von MuslimInnen „festgeschrieben“ ist. Auf dieser Grundlage kann es hier keine Gemeinsamkeit geben. Da „der Islam“ in seiner Essenz verschieden und bedrohlich ist, kann Integration in diesem Sinne nur mit Menschen funktionieren, die dem Islam abgeschworen haben. Als zufrieden stellende Integrationspolitik wird in diesem Sinne nur verstanden, was „den Islam“ zurückdrängt: Keine Moscheen, Kopftuchverbot, die Unterdrückung von MuslimInnen, solange sie sich nicht vom „Islam“ lossagen und sich zu dem Gegenteil bekennen.

Der Definition dieses Gegenteils kommt dabei Bedeutung zu. BFF spricht von den „geltenden Gesetzen“ und „der hier gewachsenen, christlich-abendländisch geprägten Kultur“ (BFF 23.07.08) als Leitbilder. Schröter spricht von „erkämpften Freiheiten und Grundwerten“ wie Demokratie und Gleichheit (DT1: 46) und Paul bedauert den Verlust der „multikulturellen Oase“ gekennzeichnet durch Sicherheit und Nachbarschaftlichkeit, bedroht durch Abschottung, Aggressivität und Feindseligkeit der zugezogenen MuslimInnen.

Aus diesen Aussagen und Heimatdefinitionen lassen sich drei Aspekte herauslesen, die hier einen Diskurs der Identifizierung und Unterscheidung bilden.

- 1.) Akzeptanz von Vielfalt: Die bedrohte „Heimat“ zeichnet sich aus durch Freiheit, Sicherheit und auch einen gewissen Grad an Vielfalt<sup>89</sup>. Dies scheint in Gefahr durch den vereinheitlichenden und Herrschaft beanspruchenden „Islam“.
- 2.) Zivilisationsparadigma: Die bedrohte „Heimat“ wurde erkämpft, geschaffen, ist erwachsen (evtl. aus Prozessen der „Aufklärung“), d.h. sie wird nicht als natürlich angelegt in der Urgeschichte oder in der Biologie oder auch als gottgegeben

---

<sup>89</sup> Werbner in ihrer Beschreibung eines *Feindbild Islam*: „...in our postmodern world, minor cultural differences in the context of broad cultural assimilation are defined as acceptable“ (2005: 9).

legitimiert, sondern ist Produkt einer „Kulturentwicklung“ oder „Zivilisierung“, die sie auszeichnet und fundamental unterscheidet von „dem Islam“.

- 3.) Kulturalisierung des Politischen: Demokratie, Grundrechte, Toleranz etc. werden als „Kulturleistungen“ verstanden und mit dem „Westen“ oder dem „Abendland“ assoziiert.

### **„Globale Heimat“**

Kurz nach ihrem Amtsantritt gibt die neue Integrationsdezernentin Nargess Eskandari-Grünberg ein Interview für die *Frankfurter Rundschau* (FR 02.06.2008b), in dem sie zu ihren integrationspolitischen Ideen befragt wird. Sie begreife zunächst einmal „Vielfalt als Bereicherung“ – ein integrationspolitisches Konzept, das die Anerkennung von Unterschieden betont und auf die Beteiligung von MigrantInnengruppen setzt:

„Es geht nicht darum, Politik für Migranten zu machen, sondern mit ihnen das Zusammenleben zu gestalten. Diese Menschen dürfen nicht das Gefühl vermittelt bekommen, am Rand der Gesellschaft zu stehen.“ (FR 02.06.08b)<sup>90</sup>

Sich noch vage und unkonkret ausdrückend, stellt Eskandari-Grünberg die Erarbeitung eines Integrationskonzepts in Aussicht, dass unter Beteiligung von „Einheimischen und Eingewanderten“ dazu beitragen soll „das Gemeinsame der Frankfurter zu fördern, ohne die kulturellen und religiösen Bedürfnisse“ auszublenden (ebd.). In einem späteren Interview bringt die Integrationsdezernentin die Suche nach diesem „Gemeinsamen“ in Zusammenhang mit dem Heimatbegriff.

„Gleichzeitig müssen wir klären, was für die Menschen Heimat bedeutet, was Identität heißen soll, was sich Menschen von ihrem Wohnort erhoffen. Wir wollen hin zu einem Konzept der ‚Global City‘, hin zur ‚Global Heimat‘, die von Diversität lebt.“ (FR 06.09.08)

Zwei Punkte sind hier entscheidend.

- 1.) Die Stadt wird als ein Bezugspunkt für Integration als ein Identifikationspunkt herausgestellt; und hier im Besonderen eine „globale“ Stadt. Beim Integrationsdezernat handelt es sich um eine kommunale Behörde, insofern scheint der Verweis auf Frankfurt zunächst verständlich, trotzdem ist hier bemerkenswert, dass der Bezug zum Nationalstaat

---

<sup>90</sup> Gleichzeitig fordert Eskandari-Grünberg aber auch von Zugewanderten die Anerkennung von „Grundwerten dieser Gesellschaft“ und zählt dazu Meinungsfreiheit, die Rechte von Frauen, die Freiheit in der sexuellen Orientierung auf (FR 02.06.08b). Diese Gegenüberstellung erweckt den Eindruck, als sei z.B. die Diskriminierung von Frauen oder Homosexuellen in „unserer“ Gesellschaft etwas völlig Fremdes. Tatsächlich will hier die Integrationsdezernentin klarstellen, dass sie bei aller Wertschätzung von Unterschieden und Verschiedenheit nicht kulturellrelativistisch die Rechte von Individuen den „kulturellen“ Selbstverständnissen einzelner Gruppen unterordnen will. Ein Vorwurf, den sich eine multikulturalistische Politik beständig gefallen lassen muss. Insofern ist diese Bemerkung der Integrationsdezernentin als vorsorgliche Absicherung gegenüber solchen Vorwürfen zu verstehen und weniger als eine kulturalistische Deutung von politischen Freiheits- und Gleichheitsrechten.

oder auch zu Europa (geschweige denn auf den „Westen“, oder das Abendland“) ausbleibt und stattdessen die Stadt, die als lokale Schnittstelle einer als „global“ definierten Vielfalt, zur Heimatverortung gewählt wird.

- 2.) Die Betonung von Diversität oder Vielfalt; und zwar nicht als potenziell Konflikte generierend, sondern im Gegenteil, als Ressource und für sich stehendes identitätsstiftendes Moment.

Hier kann tatsächlich eine drastische Abkehr von herkömmlichen Vorstellungen, was Integration bedeutet, gesehen werden. Eskandari-Grünberg sagt denn auch:

„Wir haben keine Gesellschaft mehr die Minderheiten integriert. Wir müssen vielmehr in Gemeinschaft auf existierende Vielfalt reagieren.“ (ebd.)

### **„Frankfurt Babylon“**

Der von der Integrationsdezernentin verkündete Paradigmenwechsel wird von Seiten der MoscheekritikerInnen erkannt. In einer Pressemitteilung skandalisiert BFF mit den Worten: „Grüne Integrationsdezernentin erwägt den Austritt Frankfurts aus Deutschland“ (BFF 08.09.08), denn:

„Wer die von ‚Diversität‘ lebende ‚Global City‘ als ‚Global Heimat‘ in[s] Visier nimmt, will eines ganz bestimmt nicht, nämlich Integration im Sinne der Einfügung von Fremden in die gewachsene deutsche Stadtgesellschaft.“ (ebd.)

Und auf der Homepage [www.pro-frankfurt.org](http://www.pro-frankfurt.org) erscheint ein bitterer Artikel, in dem der von der Integrationsdezernentin verwendete Begriff „Diversity“ als Gegenkonzept zu „Einheit“ bezeichnet wird. Hinter der Idee der „Global Heimat Frankfurt“ wird hier ein „Frankfurt-Babylon“ (BFF 08.09.08) vermutet. Eine weitere Presseerklärung des BFF macht sehr bildhaft deutlich, welches Schreckensszenario damit verbunden wird.

„Entleerte oder nie gefüllte Bürotürme, bewachte Sicherheitsbezirke für die Wohlhabenden, überdimensionierte Konsumzentren wie UEC und Airport City trotz massenhafter fehlender Kaufkraft, Parallelgesellschaften, eine wachsende Unterschicht meist fremdkultureller Herkunft und der Zerfall der städtischen Demokratie.“ (BFF 19.09.08)

Im Gegensatz zu Eskandari-Grünberg scheinen ihre KritikerInnen in der Lage Konkretes zu visionieren, da sie auch auf konkrete Ängste zurückgreifen. Die Angst vor wirtschaftlicher Krise, verbunden mit sozialem Abstieg und Desintegration verbindet sich dann mit der Angst vor „kultureller Überfremdung“.

### **Diversity and equality**

Die Leiterin des *Amt für multikulturelle Angelegenheiten*, Helga Nagel, gibt in einem Gastbeitrag in der Frankfurter Rundschau (FR 16.10.08) eine nähere Bestimmung für die von Eskandari-

Grünberg formulierten Ideen. Frankfurts Rolle als „Global City“ wird aus der Eigenschaft als internationales Wirtschaftszentrum abgeleitet und „globale Heimat“ sei Frankfurt in seiner Eigenschaft als Zuwanderungsstadt. Die Mitgestaltung der Zukunft der Stadt durch alle FrankfurterInnen gleichgültig welcher Herkunft, wird als Basis für gelungene Integration angegeben und Nagel positioniert gleichzeitig das AmkA als zentralen Akteur einer kommunalen Integrationspolitik, die auf der einen Seite Vielfalt als Chance begreift und entsprechend organisiert<sup>91</sup> und gleichzeitig das „Recht auf Nicht-Diskriminierung“ (auch unabhängig vom Nutzen und Effizienz-Kalkül) verteidigt (vgl. ebd.).

„Folgt man diesem Gedanken, dann müssen sich Politiken der Vielfalt und der Gleichheit ergänzen, dann ist eine Verbindung von Diversity Management mit Gleichstellungspolitik und Antidiskriminierungsmaßnahmen wünschenswert und notwendig“ (ebd.)

In seinem Vortrag in der Matthäuskirche kommt Tariq Ramadan auf die gleichen Worte wie Helge Nagel zu sprechen: Vielfalt und Gleichheit. Noch stärker als es Helga Nagel macht bezieht Ramadan seine Forderung nach Gleichheit in erster Linie auf den Arbeitsmarkt, den Wohnungsmarkt, Bildungszugang (vgl. DT2: 7).

“At the end of the day, what we need [...] is something which is an equality policy that (complements) diversity. But we need the two words. (...) Equality and diversity. Not diversity to be regard and than we forget about equality.” ( DT2: 5).

---

<sup>91</sup> Nagel bezieht sich auf in Wirtschaft und Verwaltung verwendete Konzepte des „diversity managements“, nach denen versucht wird Vielfältigkeit von MitarbeiterInnen als Wettbewerbsvorteil auszuspielen.

## IV SCHLUSSBETRACHTUNG

### 15. Diskussion und Bewertung der Ergebnisse

#### **Heterogenität der Ablehnung**

Die Ablehnung der Moschee, die als eine Ablehnung des Islams konzeptionalisiert wird, setzt sich zusammen aus Diskursen der Ausgrenzung (Bunzl) und Diskursen der Assimilation (Werbner). Während man sich in einem *Diskurs der Ausgrenzung* mit der Ablehnung der Moschee gegen die Bedrohung der „natürlichen Gemeinschaft“, der „gewachsenen Kultur“ und vor allem gegen den Kontakt und die Vermischung und den damit verbundenen als zwangsläufig konflikthaft angesehenen „Zusammenprall“ des „Eigenen“ mit dem „Anderen“ wendet, sind in einem *Diskurs der Assimilation* universalistische Werte bedroht: der gesellschaftliche Fortschritt, die „Aufklärung des Abendlandes“ und die „Zivilisation Europas“. In einem Diskurs der Ausgrenzung wird das Recht zur Ablehnung des Moscheebaus (was die Beschneidung des Rechts der Religionsgemeinde auf freie Religionsausübung und damit die Ablehnung der MuslimInnen als gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft bedeutet) aus der „Angestammtheit“ der „Einheimischen“ und der „Fremdheit“ der MuslimInnen abgeleitet. Die Ablehnung richtet sich direkt gegen EinwandererInnen bzw. gegen Einwanderung aus dem „islamischen Kulturkreis“. Im Diskurs der Assimilation wird das Recht auf Ablehnung aus der „moralischen“ Überlegenheit der Nicht-MuslimInnen abgeleitet. Die Ablehnung hier richtet sich gegen den Einfluss des Islams und damit im Grunde gegen MuslimInnen überall auf der Welt.

In beiden Fällen wird ein Feindbild Islam bemüht, in dem in einer kulturalistischen Festschreibung MuslimInnen als bedrohlich markiert werden. Analog zu den beiden Diskursen der Ablehnung des Moscheeneubaus lassen sich zwei Repräsentationsebenen des Konflikts bestimmen: Der Konflikt wird einmal als ein partikularer *Kulturkonflikt* repräsentiert, und einmal als universaler *Kulturkampf*.

Im Frankfurter Moscheekonflikt wird der Diskurs der Assimilation am ehesten durch die Position der Anti-Islam-Aktivistin Dr. Schröter, die eine Machtübernahme des „Islam-Faschismus“ verhindern will, zum Ausdruck gebracht. Der Diskurs der Ausgrenzung wird repräsentiert durch die Position des NPD-Redners Gansel und der Parole „Gegen die Islamisierung unserer Heimat“, unter dem die NPD-Demonstration am 10.10.07 stattfand. Extrempositionen, die entweder die Forderung nach „Reinheit“ der „Kulturidentität Europas“ gegenüber fremden Einflüssen (d.h. Exklusion der MuslimInnen), oder aber den Ruf nach einem universalen Kreuzzug gegen „den Islam“ (d.h. Assimilation der MuslimInnen) formulieren, treten

im Verlauf des Moscheekonflikts in der Öffentlichkeit relativ isoliert auf. Von der NPD-Demonstration wird sich auf breiter Ebene und aktiv distanziert, und auch der offene Brief der Bürgerinitiative, aus dem Schröters Diktus einer fundamentalen Islamkritik spricht, wird von Politik und Medien fast einhellig als diskussionsunwürdiger Beitrag zur Debatte abgelehnt<sup>92</sup>. Wichtig ist, auf die tatsächliche Verschiedenheit, die prinzipielle Gegensätzlichkeit der beiden Ablehnungsdiskurse hinzuweisen. Ihnen liegen zwei gegensätzliche Prinzipien zugrunde – nach Wieviorka das der universalistischen Moderne und das der partikularistischen Gemeinschaft. Auch wenn Schröter und Gansel, der NPD Redner, beide gleichermaßen als Extremisten bezeichnet werden, so sind sie in dieser Studie als Vertreter von jeweils grundsätzlich verschiedenen Konzeptionalisierungen der Moscheekritik herausgearbeitet worden.

Wichtig ist auf Wolfgang Hübner hinzuweisen, der hier als Repräsentant der *intermediat situation* platziert werden soll. Mit seiner Forderung nach Integration, die eine Integrationsforderung an die vermeintlich „integrationsunwilligen“ MuslimInnen ist, bemüht er (auf moderate Art) den Diskurs der Assimilation, und gleichzeitig auch den der Ausgrenzung, indem er ein konfliktfreies Miteinander zwischen „Einheimischen“ und „Zugewanderten“ aufgrund der „kulturellen“ Disposition der Letzteren (sie kommen aus dem „islamischen Kulturkreis“) eigentlich ausschließt.

Im Frankfurter Moscheebaukonflikt sind beide Prinzipien – das universalistische und das partikularistische – virulent und oft werden in Äußerungen von MoscheegegnerInnen beide Diskurse – Assimilation und Ausgrenzung – angesprochen und miteinander kombiniert, um eine Ablehnung des Moscheebaus zu formulieren. Das universalistische Prinzip scheint dabei zu überwiegen und Argumente zu liefern, die von den MoscheekritikerInnen eher als „überzeugend“ zur Begründung ihrer Ablehnung angesehen werden (dies erklärt z.B. den relativ geringen Einfluss den die NPD innerhalb der Anti-Moscheebewegung erlangen konnte). Hier ist die besondere Qualität, der im Frankfurter Moscheekonflikt formulierten Ablehnung gegenüber MuslimInnen, zu sehen. Ähnlich wie Werbner, die in dem „oppositional anti-muslim Bloc“, d.h. in dem Zusammenkommen im Grunde sehr verschiedene Ablehnungs-Diskurse, die eigentliche Gefahr der Islamophobie sieht, formuliert es auch Wieviorka für den Rassismus allgemein:

„The very specificity of racism is, indeed, its capacity to merge incoherent or heterogeneous affects in a singular hatred of the Other“ (Wieviorka 1997: 147)

### **Integrationsdebatte**

Die Forderung nach Integration, d.h. die Forderung danach, den Moscheekonflikt als Integrationsproblem zu behandeln und das Formulieren einer Integrationsforderung an MuslimInnen, ist zentrales Element der Frankfurter Moscheekritik und kennzeichnet den

---

<sup>92</sup> Petra Roth, Adressatin des Briefes, nennt dessen Inhalt in ihrer Rede auf der Stadtverordnetenversammlung am 04.10.07 inakzeptabel, da dort nicht zwischen „islamistischer Minderheit“ und der sich nicht zu solchen Strömungen bekennenden Mehrheit der MuslimInnen unterschieden werde (vgl. Parlis 3: 25).

Ablehnungsdiskurs als dem von Werbner beschriebenen universalistischen Prinzip der Assimilation folgend.

Die Forderung nach Segregation oder Ausweisung von muslimischen EinwandererInnen ist von MoscheegegnerInnen in den seltensten Fällen zu hören. Was gefordert wird ist die Integration, die von den MuslimInnen z.B. profilaktische Abgrenzung zu „Extremisten“ oder ein Bekenntnis zu „westlichen Werten“ verlangt, und die faktisch nur durch Assimilation (d.h. Aufgabe des Glaubens, Bruch mit religiösen Traditionen, Befreiung von religiöser Bevormundung etc.) erreichbar scheint. Mit diesen Forderungen können die MoscheekritikerInnen an Ansichten anknüpfen, die auch über ihren Kreis hinaus vertreten werden. Auch Petra Roth fordert eine „neue Epoche der Aufklärung“ (Parlis 3: 24). Die Moscheekritik ist Teil einer Integrationsdebatte.

Die Integrationspolitik steckt in einem wirklichen Dilemma. Entweder sie bezieht eine anti-universalistische Position; das wäre dann Kulturrelativismus und würde letztendlich ein Festschreiben von unveränderlichen Unterschieden bedeuten, oder aber sie wählt eine anti-partikularistische Position; das wäre dann eher chauvinistisch und würde die Forderung nach Assimilation bedeuten. Dieses Dilemma wird von Wieviorka in Zusammenhang mit Rassismus beschrieben:

„There is a structural problem which constantly undermines anti-racist action, and which its protagonists are not always capable of formulating correctly. I refer to the opposition between the contradictory universalist and the differentialist orientations of anti-racist action which are difficult, and perhaps even impossible, to overcome.“ (Wieviorka 1997: 147)

Ein Teil dieses Dilemmas resultiert aus der Undifferenziertheit mit der das moscheekritische Lager bewertet und nach dem Motto „Stigmatisierung der Stigmatisierer“ eine Unterscheidung der verschiedenen, zur Entwicklung der Moscheekritik führenden Prinzipien nicht erkannt wird. Der Schritt weg von der Kulturdebatte hin zur Frage der Teilhabe, wie ihn Eskandari-Grünberg in ihren Interviews andeutet (und Helga Nagel weiter ausformuliert), stellt hier tatsächlich eine Ausnahme dar. Man kann es mit Augés Spielmetapher umschreiben: Während die meisten Beteiligten an der Integrationsdebatte (die MoscheegegnerInnen und die meisten AkteurInnen der vermittelnden Instanzen) alle das gleiche „Spiel des Unterscheidens und des Identifizierens“ mit spielen, es ihnen dabei aber um unterschiedliche Ergebnisse (unterschiedliche Kategorien, Bedeutungen, Zuschreibungen, Identitätsentwürfe etc.) geht, richtet Eskandari-Grünberg den Blick auf die Frage nach dem gleichberechtigten Zugang aller Beteiligten an diesem Spiel und nach gleichen Regeln für alle, d.h. nach gleichberechtigter Teilhabe an der Produktion von Unterschieden und Gemeinsamkeiten.

### **Zum Ausgang der Moscheedebatte**

Dass der Moscheebaukonflikt in seinem Ergebnis, abgesehen von den MoscheegegnerInnen, positiv beurteilt wird, als eine Debatte, die es notwendig war auszutragen, ist begründet, muss aber eingeschränkt werden.

In der Debatte um die Moscheebaupläne wurden die Religionsfreiheit und das Recht auf Religionsausübung bestätigt und dadurch bestärkt. Die heftigen Reaktionen der MoscheekritikerInnen haben ihrerseits viele Menschen veranlasst, Position für Toleranz zu beziehen. Als Beispiel mag Petra Roth und ihr Einsatz für die Gegenkundgebung zur NPD-Demonstration gelten.

Gleichzeitig hat der Moscheebaukonflikt, der stadtweit als Gesprächsthema verhandelt wurde, Menschen veranlasst, sich jenseits medial vermittelter Islambilder mit ihren muslimischen NachbarInnen zu beschäftigen, so z.B. die Seniorengruppe der IG Metall, die ich am Tag der offenen Moschee am 03.10.08 in der *Hazrat Fatima Moschee* getroffen habe: „Wir wollen uns einmal informieren“ (BP 5).

Der Konflikt bot offenkundig Anlass, Selbst- und Fremdbilder zu formulieren und Vorbehalte und Vorurteile auszusprechen. Auch dies kann, unter Berücksichtigung des für die Moscheebaugemeinde positiven Ausgangs der Baugenehmigungsverhandlung, als positiver Effekt verstanden werden, weil in Aussprache auch die Möglichkeit zur Überwindung oder Entschärfung von Vorannahmen gesehen werden kann (vgl. Leggewie/Joost/Rech 2002: 35f.).

Trotzdem steht am Ende auch das Resultat einer Radikalisierung zumindest eines Teils der MoscheegegnerInnen, deren Feindbild sich verfestigt zu haben scheint und deren Gefühl des Bedroht-Seins sich im Verlauf der Auseinandersetzung verstärkt hat, nachdem sie erfahren mussten, dass PolitikerInnen und Medien sich für die Sache der MuslimInnen „einspannen“ lassen.

Außerdem hat im Laufe der Diskussion eine Übernahme des *culture talk* auch von vermittelnden Instanzen stattgefunden. Die Debatte hat die Ethnisierung der MuslimInnen, die kategoriale Zuschreibung von ganz unterschiedlichen Menschen zu einer muslimischen „Kultur“ befördert. Letztere ist als Unterscheidungsmuster zu verstehen, das auch dann wirkt wenn MuslimInnen akzeptiert und Moscheebauten willkommen sind.

### **Weg von der Kulturkampfebene**

Claus Leggewie empfiehlt in seinem Text „Vom Kulturkampf zum Deal“ (2008) bei einem Moscheebaukonflikt die Rückkehr zu einem „teilbaren Konflikt“. Die Ebene des „Kulturkampfes“ müsse verlassen werden, um auf der Ebene eines konkreten Nachbarschaftsstreits Kompromisse aushandeln zu können (vgl. Leggewie 2008: 227-231). Dazu kann das Bestimmen von Gemeinsamkeiten jenseits der Unterscheidung „MuslimIn-Sein“ und „Nicht-MuslimIn-Sein“ gehören. Was als Empfehlung für die Mediation eines Moscheekonflikts gedacht ist, soll hier auch im Allgemeinen gesagt werden: Ein Bild, das Menschen nur auf ihr

MuslimIn-Sein reduziert, ist nicht förderlich. Zum Ende dieser Arbeit, die ja die Ablehnung von MuslimInnen durch Nicht-MuslimInnen als Gegenstand gewählt hat, soll einem solchen Eindruck noch einmal entgegengewirkt werden.

Als ich am Tag der offenen Tür die *Abu Bakr Moschee* in Hausen besuche, macht Sahil, ein in der Moschee-Gemeinde aktiver Student folgende für sich sprechende Bemerkung:

„Die Leute denken Muslime haben nur die Moschee im Kopf. Dabei sind Muslime ganz normale Menschen, wie Du und ich und jeder andere. Sie müssen zur Arbeit gehen, kümmern sich um ihre Familien, gehen zur Schule, haben vielleicht einen kranken Verwandten in Marokko oder Syrien oder sonst wo. Die Moschee ist nur ein Teil in ihrem Leben.“ (GN 4)

Den Blick zu lösen von festgeschriebenen Identitätskategorien kann dazu führen andere Probleme wie z.B. soziale Segregation, die Abwertung eines Wohnumfeldes, Kriminalität aber auch Desintegration, sozialer Abstieg, prekäre Zukunftsaussichten, klarer in den Blick zu bekommen als bei der Fokussierung auf die vermeintlich konfliktträchtige Unterschiedlichkeit der „Kulturen“.

### **Bewertung**

In dieser Studie wurden an dem konkreten Beispiel des Frankfurter Moscheekonflikts die diskursiv wirkenden Unterscheidungs- und Zuschreibungsprozesse dargestellt und es wurde versucht deren zugrunde liegenden ideologisch/theoretischen Prinzipien und Repräsentationsebenen herauszuarbeiten und zu benennen. In der durchgeführten Feldforschung konnte gezeigt werden, wie die Ablehnung der Moschee im Einzelnen begründet wird, sei es mit der Angst vor Heimatverlust oder vor Parallelgesellschaften. Aussagen über das Entstehen solcher Ängste können anhand der vorliegenden Empirie kaum gemacht werden.

Sabine Schiffer schreibt über das Feindbild Islam, dass die negative Bewertung des Islams als Einstellungsvermittlung durch Sekundärerfahrung mittels Medien untersucht werden müsse (vgl. Schiffer 2005: 15f.). Ein islamfeindliches Bild vermittelt durch Medienbeiträge über Terrorismus und Fundamentalismus oder durch entsprechende außen- und sicherheitspolitische Programme, trägt sicher zu dem „schlechten Image“ – wie es Kaymakci ausdrückt (vgl. IT 2: 27) – bei, dass der Islam bei den MoscheekritikerInnen genießt. Hier wirkt die politische Ideologie, die Paul Silverstein hinter dem *Krieg gegen den Terror* sieht, sowie Huntingtons interventionspolitisches Paradigma vom *Kampf der Kulturen*. Die Angst, dass durch eine neue Moschee z.B. die Terrorgefahr steigen könnte, und deren Bau aus diesem Grund abzulehnen ist, ist vor allem symbolischer Art<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Tatsächlich tauchte die Verbindung Moschee und „islamistischer“ Terror im Frankfurter Moscheebaustreit kaum explizit formuliert auf. Eine Ausnahme stellt, und das ist interessant, die Äußerung des NPD-Abgeordneten Jörg Krebs in der Stadtverordnetenversammlung am 04.09.07 dar: „Die Moslems werden erst ihre Moscheen bauen und dann schmeißen sie uns die Bomben um die Ohren“ (Parlis 1: 5).

Die im Rahmen dieser Untersuchung gemachten Beobachtungen zeigen, dass ablehnende Einstellungen gegenüber dem Moscheebau und gegenüber MuslimInnen sich nicht allein aus der Übernahme von medial vermittelten Islambildern erklären lassen. MoscheegegnerInnen konnten durchaus auf Primärerfahrungen mit MuslimInnen verweisen und WortführerInnen des Moscheeprotests stellten sich gar als ausgewiesene „Koran-Experten“ dar, die z.B. auch informiert waren über unterschiedliche Rechtsschulen und konfessionelle Unterschiede innerhalb der islamischen Religion.

Die Verknüpfung der direkten Wahrnehmung von MuslimInnen und islamischen Symbolen im Alltag, mit – ebenfalls im Bezug auf die Alltagserfahrung gesehenen – realen oder imaginierten Problemen zu einer Kausalerklärung („das Erstarken des Islams, sichtbar an einer gestiegenen Präsenz von MuslimInnen in der Öffentlichkeit ist Ursache für...“) – kann als zweites Muster der Entwicklung einer islamfeindlichen Haltung gesehen werden. Die empfundenen Ängste, die zur Ablehnung des Moscheebaus führen, sind hier konkret und werden an einer negativ empfundenen Veränderung des Lebensumfeldes festgemacht. Zwar wird ohne Frage auf ein z.B. medial vermitteltes Islambild des Sicherheits- und Terrorkampfdiskurses zurückgegriffen, doch liegen der Entwicklung einer islamfeindlichen Haltung nach dem zweiten Muster konkrete soziale Beziehungen zu Grunde<sup>94</sup>. Letztere zu untersuchen wäre Voraussetzung um zu Erklärungen für das Entstehen von islamfeindlichen Haltungen zu gelangen. Die Frage nach den jeweiligen Lebensumständen und -perspektiven der Beteiligten, erscheint hier – neben der Analyse von diskursiven Phänomenen, von Repräsentationsmustern und ideologischen Feindbildern – für eine Untersuchung von wechselseitigen Aushandlungsprozessen des „Wir“ und der „Anderen“ Bedeutung zu erlangen.

## 16. Ausblick

„As a discipline, anthropology still remains largely on the periphery of studies of racism“ (Mullings 1995: 679), schreibt Leith Mullings. Dies resultiere aus einem lange Zeit vorherrschenden Verständnis, nachdem Rassismus eher als persönliche Fehlleistung des/der RassistIn angesehen und somit als eine Frage der individuellen Aufklärung statt der zu untersuchenden historischen und strukturellen Ursachen behandelt wird (vgl. Mullings 2005: 670).

---

<sup>94</sup> Die Figur des islamischen Terroristen bleibt fiktiv und nimmt für die allermeisten Menschen ausschließlich Gestalt an im Fahndungsfoto auf den Steckbriefen des BKA. Die Begegnung mit einer sich als Muslimin zu erkennenden Frau ist dahingegen alltägliche Praxis (noch da zu wo überall Moscheen entstehen) und auch die muslimischen Arbeitskollegen „outen“ sich, in dem sie der Betriebsfeier oder dem Grillfest fern bleiben. Ein Feld der Auseinandersetzung, dass für Wieviorka charakteristisch ist für das universalistische Prinzip der Abwertung. Eine sich auf dieses Prinzip gründende Islamophobie ist dann, mit Wieviorka, als eine „Perversion sozialer Beziehungen“ zu verstehen.

Für Gullestad bilden rassialisierende, das heißt rassistisch festschreibende Praxen einen Teil zeitgenössischer Kultur und stellen somit weniger eine Ausnahme als vielmehr alltäglich zu beobachtende Phänomene dar (vgl. Gullestad 2004: 197). Sie schreibt:

„Racializing practices are intricately woven together with collective memory, national identity, religion, social class, age, gender and sexuality, and are in many contexts present as a hegemonic common sense (Gramsci 1971).“ (ebd.: 197)

Gullestad rückt das *race-thinking* in den Fokus (vgl. Gullestad 2006: 33). Dieses sei einmal multidimensional, d.h. zur Konstruktion von Grenzen finde ein „Mix“ aus Diskursen Anwendung, worunter vor allem auch *non-racial discourses* fallen. Gleichzeitig sei *race-thinking* aber auch *multigrounded* und gründe sich auf Erfahrungen im Alltagsleben. Beide Bestimmungen zusammen – das Gründen auf Alltagserfahrungen und das Bemühen legitimierender Diskurse – führe letztendlich zu einer sich selbstverständlich gebenden Struktur, zu einem einleuchtenden Vorurteil, dem *plausible prejudice* (wie es Gullestad nennt), das auf einer breiten Ebene akzeptiert wird und als Erklärungsmuster Anerkennung findet (vgl. ebd.: 33f.). Sie empfiehlt entsprechend eine multiperspektivische Annäherung, was z.B. bedeutet, dass es nicht genug ist „Immigranten“ zu erforschen um die Lebensumstände von „Immigranten“ zu verstehen (vgl. 2004: 197): „It is high time for anthropologists to turn their analytical gaze to the majority population ‘at Home’“ (Gullestad 2002: 60).

In der romantischen Suche nach dem „Exotischen“ und in der traditionellen Konzentration auf die „Anderen“ sieht Gullestad eine Schwäche anthropologischer Forschung im Bezug auf die Untersuchung von Diskriminierung und Rassismus in Europa (vgl. Gullestad 2002: 60). Sie kritisiert die Fixierung auf für sich stehende und als kulturell deklarierte Unterschiede. Ähnlich formuliert es Stolcke wenn sie schreibt, dass es für anthropologische Forschung nicht ausreicht, einfach bei der relativistischen Postulierung kultureller Vielfalt stehen zu bleiben (vgl. Stolcke 1995.: 12). Gerade vor dem Hintergrund, dass Bestimmungen von „Kultur“ und Verweise auf „kulturelle“ Unterschiede allgegenwärtig in öffentlichen und politischen Diskursen geworden sind, gehe es darum, die Prozesse in denen Unterschiede produziert werden zu studieren (ebd.: 12f.).

Einen offensiver Umgang mit „kulturell“ bestimmten Kategorien mahnt abschließend auch Leith Mullings an. Sie schreibt: „At its best, anthropology is uniquely positioned to make a decisive contribution to the critical interrogation of contemporary racism“ (Mullings 2005.: 685). Dazu fordert sie die „radikale Neuaneignung“ eines Kulturkonzepts, in dem „Kultur“ nicht essentialisierend oder als ahistorische Größe definiert und auch nicht losgelöst von Machtprozessen und ökonomischen Bedingungen betrachtet wird (vgl. ebd.: 685). „An appropriate concept of culture must confront political economy and incorporate relations of power“ (ebd.).

## TEIL V ANHANG: QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

### DATEN

Das der Untersuchung zu Grunde liegende und hier tabellarisch aufgelistete Datenmaterial kann unterschieden werden in Daten, die im Verlauf der Feldforschung erstellt wurden (Interviews, Beobachtungsprotokolle etc.) und Daten, die im Verlauf der Feldforschung gesammelt wurden (von AkteurInnen verfasste Dokumente). Neben Angaben zu Art der Daten, AutorIn, Erstellungsdatum usw. ist jeweils in der ersten Spalte links der Verweiscode angegeben mit dem innerhalb des Textes auf die entsprechende Quelle verwiesen wird.

#### **Quellenangaben erstellter Daten:**

<b>Verweiscode</b>	<b>Art der Daten</b>	<b>Gewonnen wie?</b>	<b>Wann?</b>	<b>Mit wem?</b>
IT 1a	Interviewtranskript	Intensives Einzelinterview	07.10.08	Paul, Bürgerinitiative
IT 1b	Interviewtranskript	Intensives Einzelinterview (Fortsetzung von 1a)	07.10.08	Paul, Bürgerinitiative
IT 2	Interviewtranskript	Intensives Einzelinterview	23.07.08	Ünal Kaymakci
I 3	Interview untranskribiert	Intensives Einzelinterview	18.10.08	Ali, Besucher der <i>Hazrat Fatima</i> Moschee
DT 1	Diskussionstranskript	Teilnahme an der Diskussionsveranstaltung „Integration und Islam“	01.10.08	
DT 2	Diskussionstranskript	Teilnahme an der Diskussionsveranstaltung mit Tariq Ramadan	15.10.08	
BP 1	Beobachtungsprotokoll	Beobachtungsspaziergang in Hausen	27.05.08	
BP 2	Beobachtungsprotokoll	Beobachtung auf der Eröffnung des IRH Ramadanempfangs	01.10.08	
BP 3	Beobachtungsprotokoll	Beobachtung auf „Integration und Islam“-Veranstaltung	01.10.08	
BP 4	Beobachtungsprotokoll	Beobachtung am „Tag der offenen Moschee“ bei der <i>Hazrat Fatima</i> <i>Gemeinde</i>	03.11.08	
BP 5	Beobachtungsprotokoll	Beobachtung am „Tag der offenen Tür bei der <i>Abu Bakr Moschee</i>	03.11.08	
BP 6	Beobachtungsprotokoll	Beobachtung auf der Veranstaltung mit Tariq Ramadan in der Matthäuskirche	15.10.08	
BP 7	Beobachtungsprotokoll	Hausen an einem Freitag	17.10.08	

Verweis- code	Art der Daten	Gewonnen wie?	Wann?	Mit wem?
BP 8	Beobachtungsprotokoll	Wahrnehmungsspaziergang durch Hausen	07.10.07	Paul, Bürgerinitiative
BP 9	Beobachtungsprotokoll	Internetbeobachtung <a href="http://www.pro-frankfurt.org">www.pro-frankfurt.org</a>	23.10.08	
BP 10	Beobachtungsprotokoll	Internetbeobachtung <a href="http://www.fr-online.de/moschee/">www.fr-online.de/moschee/</a>	23.05.08	
GN 1	Gesprächsnotiz	Informelles Gespräch über den Konflikt und über Erfahrungen mit islamischen Gemeinden in Frankfurt	25.06.08	Marc
GN 2	Gesprächsnotiz	Spontanes Interview	09.07.08	Mitarbeiter AmkA
GN 3	Gesprächsnotiz	Gespräch nach der Interviewsituation	23.07.08	Ünal Kaymakci
GN 4	Gesprächsnotiz	Gespräch während eines allgemeinen Teeempfangs in der Moscheekantine	03.10.08	Sahil, <i>Abu Bakr Moschee</i>
GN 5	Gesprächsnotiz	Nach der „Integration und Islam“-Veranstaltung	01.10.08	Paul, Bürgerinitiative
GN 6	Gesprächsnotiz	Nach dem Intensivinterview	07.10.08	Paul
GN 7	Gesprächsnotiz	Im Rahmen des Intensivinterviews	18.10.08	Ali
GN 8	Gesprächsnotiz	Verabredetes Treffen zum Thema im Türkischen Volkshaus	10.11.08	Halit, <i>Türkisches Volkshaus</i>

### Quellenangaben gesammelter Daten

Moscheekritische „Videobotschaften“ (veröffentlicht auf <http://www.youtube.com>)

Verweis- code	Titel/ Beschreibung	Datum	AutorIn
VB1	„Sieben gegen zwei - Kulturbereicherung der unheimlichen Art.“	08.02.08	Anonym
VBT2	„Hausener Bürgerbefragung“ (transkribiert)	16.08.08	Anonym
VB3	„Das Wort zum Freitag“, anonymer „Islamexperte“	29.08.08	Anonym
VB4	„Barino – Gedanken aus Hausen“, anonymer „Islamexperte“	10.09.08	Anonym

Veröffentlichungen der BI (über Homepage [www.pro-frankfurt.org](http://www.pro-frankfurt.org))

Verweiscode	Titel/Beschreibung	Datum	AutorInnen
BI 1	Offener Brief zum Moscheekonflikt an OB Roth von der BI, veröffentlicht in FAZ und FNP	28.09.2007	BI (Schröter, Kerssebaum, Weißbarth, Quente, u. a.)
BI 2	„Moschee-Projekt in Hausen“, Offener Brief von Jürgen Quente an Ünal Kaymakci	23.10.07	Quente
BI 3	Pressemitteilung der BI	01.11.07	BI
BI 4	„Die Maske ist gefallen“, Pressemitteilung der BI	07.11.07	BI
BI 5	„Stimmungsbericht“ eines Mitglieds der Hausener Bürgerinitiative	06.11.07	Anonym
BI 6	Offener Brief an OB Petra Roth	28.12. 2007	Jürgen Quente
BI 7	Offener Brief an Koch zu den Landtagswahlen	16.01.08	Jürgen Quente
BI 8	„BI Hausen hat Erwartungen an das Stadtteilbüro“, Pressemitteilung	18.03.2008	BI
BI 9	„Oberbürgermeisterin Petra Roth, Die Bilanz...“	22.04.08	Jürgen Quente
BI 10	„Demokratie Ade!“, Pressemitteilung	24.07.2008	Schröter
	Die Diversity Lücke – Wenn Wortschöpfungen peinlich werden, Artikel	19.11.2008	redaktion@pro-frankfurt.org

Pressemitteilungen BFF (auf [www.bff-im-roemer.de/](http://www.bff-im-roemer.de/))

Verweiscode	Beschreibung/ Titel
BFF 20.07.07	Parallelgesellschaft, „islamische Religionskultur“, Ängste der Bürger ernst nehmen
BFF 15.08.07	Zur öffentlichen Gründung der BI, baurechtliche Bedenken sind nebensächlich
BFF 22.08.07	Koalition ist hilflos
BFF 03.09.07	Moscheeplan-Präsentationsveranstaltung: kein weltoffener Imam, Frauen tragen Kopftuch, kein Appell an Türkei, Ablehnung ist kein Rassismus
BFF 13.09.07	Vorschlag von BFF in Stadtverordnetenversammlung
BFF 26.09.07	Zur NPD-Demo, Abgrenzung zur NPD
BFF 30.09.07	Integrationsvereinbarung
BFF 10.10.07	Zu der geplanten Sitzung des Integrationsausschusses am 05.11.07
BFF 07.12.07	Zur 2. Brotfabrikveranstaltung, „Entfremdungsgefühl der Hausener Bürgerschaft“
BFF 23.04.08	Zur geplanten Wahl von Eskandari-Grünberg zur Integrationsdezernentin
BFF 03.06.08	„Realistische Neubestimmung der Integrationspolitik in Frankfurt“, massive Islamisierung in manchen Stadtteilen, Kopftuch wird immer mehr
BFF 23.07.08	Zur erteilten Baugenehmigung, „Ein schlechter Tag für Hausen“, nicht mehr zu übersiehende schleichende Islamisierung Frankfurts

<b>Verweiscode</b>	<b>Beschreibung/ Titel</b>
BFF 05.09.08	„Wer integrieren will, muss wissen, was Integration ist – die SPD weiß es noch nicht“
BFF 08.09.08	Zum „Global City“ Konzept von Eskandari-Grünberg
BFF 17.09.08	„Sechs Anträge der praktischen Vernunft“
BFF 19.09.08	„Global City“ oder „Heimat Frankfurt“ – Petra Roth muss sich entscheiden
BFF 27.10.08	Integration in Frankfurt: Die fällige Auseinandersetzung hat begonnen

### Zeitungsartikel - Frankfurter Rundschau

<b>Verweiscode</b>	<b>Titel</b>	<b>AutorIn</b>
FR 31.07.07	„Muslime wollen aus dem Hinterhof heraus“	Topcu
FR 15.08.07	„Die Moschee und die Angst; Bürger im Frankfurter Stadtteil Hausen formieren sich gegen den Bau eines Gotteshauses“	Strecker
FR 16.08.07	„Das M-Wort; Die Stimmung kocht – doch differenzieren will bei dem Treffen der Initiative gegen die Hausener Moschee kaum einer“	Amaral Anders
FR 30.08.07	„Streit um Moschee geht an Muslimen vorbei; In den Gemeinden weiß kaum jemand von den Auseinandersetzungen in Hausen/ Neubau wird unterstützt“	Topcu
FR 01.09.07a	Information gegen Vorurteile, Moscheeverein lädt am Sonntag in den Saalbau Schönhof ein	Topcu
FR 01.09.07b	„Das fremde am Fischstein-kreisel; Längst nicht alle Menschen im Stadtteil wenden sich gegen die geplante Moschee“	Strecker und Topcu
FR 03.09.07	„Moschee aus Heimatgefühl; Fatima Gemeinde stellt Bürgern Pläne vor“	Strecker/ Topcu
FR 04.09.07a	„Islam ist Teil der Gesellschaft“	Strecker, Topcu
FR 04.09.07b	„Was diese Stadt im Innersten Zusammenhält; Vor jeder weiteren Debatte über „Heimat“ und „Leitkultur“ steht die Frage, was gegenseitige Anerkennung bedeutet“	Arning
FR 04.09.07c	„Säkular in vitaler Religion, Moscheebau löst Grundsatzdebatte aus“	Strecker, Topcu
FR 19.09.07a	„Wie der Wunsch nach einem Gebetshaus zum Streitfall wurde; Chronik der Ereignisse in Frankfurt seit Gründung der ersten islamischen Vereine in den Achtziger Jahren“	Topcu
FR 19.09.07b	„Zum Dialog scheint keiner bereit; Ortsbeirat-Sondersitzung zum Moscheebau legt rigorose Ablehnung offen“	Strecker/To pcu
FR 20.09.07a	„Angst macht Hausen feindselig, Nach der Debatte im Ortsbeirat über die dritte Moschee sind die Gräben tiefer geworden“	Strecker
FR 20.09.07b	„Immenses Unwissen; Sondersitzung des Hausener Ortsbeirates zum Moscheebau löst am Tag danach Bestürzung aus“	ana/Topcu
FR 27.09.07	„Mit offenen Visieren; Frankfurt-West Fragekatalog zu Moscheebau“	Thelen
FR 29.09.07	„Moscheestreit mit Niveau; Das Stadtparlament spricht sich einmütig für ein Gotteshaus in Hausen aus“	Leppert/ Topcu

<b>Verweiscode</b>	<b>Titel</b>	<b>AutorIn</b>
FR 02.10.07a	„Neue Normalität braucht Zeit; zur FR-Debatte zum Hausener Moschee-Streit“	Strecker
FR 02.10.07b	„Gegen die ‚Politreligion‘ Islam; Letzter Appell der Hausener Bürgerinitiative an die Stadtverordneten“	Strecker
FR 06.10.07	„Roth geht für Moschee auf die Straße; Die Oberbürgermeisterin spricht bei der Demonstration des Römerbergbündnisses am 20. Oktober“	Müller-Bialon
FR 07.11.07	„Raue Töne, Im Moscheestreit lassen Bürger ihren Gefühlen freien Lauf“	Müller-Bialon
FR 13.11.07	„Wie eine Gebetsmühle: Im Konflikt um den Bau eines weiteren muslimischen Gebetshauses sind die Positionen festgefahren“	Topcu
FR 14.11.07	„Plädoyer für Kulturfreiheit; Experten diskutieren über den Islam“	Strecker
FR 06.12.07	„Nachbarschaft mit Muslimen: Vom Wachsenden Unbehagen“	Topcu
FR 07.12.07	„Hirn statt Hysterie; Die Debatte um die geplante Moschee in Hausen verliert an Schärfe“	Topcu, Müller-Bialon
FR 11.12.07	„Eine Frage der Identität“	Arning
FR 30.01.08	„Freie Wähler schneiden schlecht ab“	
FR 06.03.08	„Hand am Puls; Hausen Amt für Multikultur plant Stadtteilbüro – nicht nur wegen des Moschee-Baus“	Grodensky
FR 25.04.08	„Alles gesagt; Wenig Interesse an Moschee-Diskussion“	Topcu
FR 02.06.08a	„Die Nagelprobe geht weiter; Der Umgang mit Muslimen bestimmt die Integrationsdebatte“	Topcu
FR 23.07.08a	„Nach der Empörung; Mit der Genehmigung für den Neubau einer Moschee steht dem Projekt nichts mehr im Wege“	Arning
FR 23.07.08b	„Moschee in Hausen genehmigt“	
FR 23.07.07c	„Neubau mit Nachwirkungen“	Arning
FR 24.07.08	„Neuer Streit um den Moscheebau“	ana
FR 27.07.08	„Ein ganz normaler Vorgang- CDU weist Kritik der Hausener Moschee-Gegner als unbegründet zurück“	Arning
FR 12.08.08	„Gebrochener Widerstand; Nach der Baugenehmigung fühlen sich die Moschee-Gegner in Hausen verschaukelt“	Topcu
FR 14.08.08	„Wüste Drohungen; Eine ‚Aktionsgruppe 22. Juli‘ will im Moscheestreit zur Gewalt greifen“	
FR 16.10.08	„Vielfalt und Gleichheit in der globalen Heimat“	Nagel-AmKA
FR 19.11.08	„Gemeinsames Ziel Integration; Die Vielfalt der Nationalitäten soll sich auch in der Verwaltung der Städte zeigen, meinen Experten einer Tagung im Römer“	Topcu

## Presseinterviews

Verweis	Wer spricht?	Titel	Interviewer
FR 27.09.07	Ünal Kaymakci	„Natürliche Reibungen; Ünal Kaymakci, Bauherr der Hausener Moschee, über den Streit und das Miteinander“	Strecker
FR 22.09.07	Raban Tilmann	über die geplante Moschee in Hausen	Arning
FR 20.09.07	Jean-Claude Diallo	„Angst vor Stimmungsmache“	Topcu
FR 21.08.07	Jean-Claude Diallo	„Von dieser Moschee wird keine Gefahr ausgehen“	Müller-Bialon
FAZ 15.11.07	Wolfgang Hübner	„Ich vertrete die Sorgen von Bürgern guten Gewissens“	Toepfer und Mick
FAZ 08.11.07	Eskandari-Grünberg	„Ich habe nichts schlimmes gemacht“	Toepfer
FR 02.06.08b	Eskandari-Grünberg	„Vielfalt als Bereicherung; Integrationsdezernentin Eskandari-Grünberg zur Zuwanderung“	Arning/ Topcu
FR 06.09.08	Eskandari-Grünberg	„Heimat durch Vielfalt; Integrations-Stadträtin Nargess Eskandari-Grünberg fühlt sich durch Attacken eher bestärkt“	Arning
FR 28.11.08	Eskandari-Grünberg	„Frankfurt für alle – und damit vorn; Für Nargess Eskandari-Grünberg ist Integration zentraler Standortfaktor“	Arning

Anträge und Protokolle aus Ortsbeirats- und Stadtverordnetenversammlungen (einsehbar auf [www.stvv.frankfurt.de/parlis/](http://www.stvv.frankfurt.de/parlis/))

Verweiscode	Beschreibung	Datum
Parlis 1	Aus dem Wortprotokoll der 15. Plenarsitzung der Stadtverordnetenversammlung am 06.09.07. Aktuelle Stunde nach Anfrage des Stadtverordneten Hübner. Krebs (NPD) sorgt für Eklat.	07.09.2007
Parlis 2	Niederschrift über die 15. Sitzung des Ortsbeirats 07 am 18.07.07 in der Brotfabrik. Fragenkatalog	20.09.2007
Parlis 3	Wortprotokoll der 16. Plenarsitzung der Stadtverordnetenversammlung	04.10.2007
Parlis 4	Beschlussausfertigung aus der 16. Sitzung der Stadtverordnetenversammlung	04.10.2007
Parlis 5	BFF Antrag zur Stadtverordnetenversammlung	09.10.2007
Parlis 6	Bericht des Magistrats an die Stadtverordnetenversammlung (zu Anfrage vom Ortsbeirat 7 durch Edwin Schwarz)	26.10.2007

## Moscheebaugemeinde und IRH

Verweiscode	Titel/ Beschreibung	Datum	AutorIn
Q 1	IRH Einladung zum Iftar-Empfang am 01.10.08		Ramazan Kuruyüz, Vors. IRH
Q 2	Pressemitteilung: „Stadt Frankfurt genehmigt Bau der Fatima Moschee“	22.07.08	Ünal Kaymakci, Shamshad Malik (Pak Haidry Association)
Q 3	Faltblatt: „Unsere Moschee in Frankfurt Hausen“		„Fatima Moschee“
Q 4	Infobrief: „Unsere Moschee“	03.09.07	Ünal Kaymakci

## Sonstige Dokumente

Verweis	Titel/ Beschreibung, gefunden wie?	Datum	Autor
Q 5	„Islam – Eine Politreligion? Elf Aspekte einer neuen Gefahr für die Demokratie“, Manuskript des Vortrages auf der „Integration und Islam“-Veranstaltung	Sept. 2008	Hiltrud Schröter
Q 6	I.I.S Frankfurt Informationsbroschüre „Unser Programm“	gefunden 28.09.08	Islamische Informations- und Serviceleistung e.V. Frankfurt
Q 7	Faltblatt: „Antidiskriminierungsrichtlinie der Stadt Frankfurt am Main“	gefunden im Juli 08	Magistrat der Stadt Frankfurt, AmKA
Q 8	„Was tun bei Problemen mit den Nachbarn“		Magistrat d. Stadt Frankfurt, AmKA
Q 9	Amt für multikulturelle Angelegenheiten: „Wir stellen uns Vor“	Gefunden: im Juli 08	Magistrat der Stadt Frankfurt, AmKA
Q 10	Faltblatt: „Wir haben Abgeschworen“	Gefunden: 01.10.08	Zentralrat der Ex-Muslime
Q 11	Presseerklärung vom Zentralrat der Ex-Muslime zu Pro-Köln und Terroristenverhaftung	29.10.08	Zentralrat der Exmuslime
Q 12	Flugblatt „Scharia verhindert Integration von Muslimen“	Gefunden: 01.10.08	Pax Europa
Q 13	Flugblatt: „Wer oder Was ist die Bürgerbewegung Pax Europa?“	Gefunden: 01.10.08	Pax Europa
Q 14	Pressemitteilung: „Landesverband Hessen gegründet“		Pax Europa
Q 15	„Hiltrud Schröter- Das Gesetz Allahs“, Faltblatt des Verlags	Gefunden: 01.10.08	Helmer-Sachbuch Verlage
Q 16	Großes Plakat „Aufklären statt verschleiern!“	Gefunden: 01.10.08	
Q 17	NPD Rede: „Heute tolerant und morgen fremd im eigenen Land“, abrufbar unter: <a href="http://www.npd.de/index.php?sek=0&amp;pfad_id=9&amp;cmsint_id=1&amp;detail=978">http://www.npd.de/index.php?sek=0&amp;pfad_id=9&amp;cmsint_id=1&amp;detail=978</a> (zuletzt besucht am 25.02.09)	Rede auf Demo am 20.10.07	Jürgen Gansel
Q 18	Flugblatt (DinA4) „Keine weitere Moschee in Hausen!“		Landesverband REP Hessen
Q 19	„Der Nachbar“ URL: <a href="http://www.fr-online.de/frankfurt_und_hessen/dossiers/moschee_spezial/?em_cnt=1201966">http://www.fr-online.de/frankfurt_und_hessen/dossiers/moschee_spezial/?em_cnt=1201966</a> , FR-Online (besucht am 23.05.08)	01.09.07	Amaral Anders, Sebastian

## LITERATUR

- **Al-Radwany, Marwa** und **Ziefle, Stefan** (2008) „Forciertes Feindbild“, *Marx21*, Nr. 7 (Sept. 2008): S. 24-26
- **Amann, Klaus** und **Hirschauer, Stefan** (1997) „Die Befremdung der eigenen Kultur – Ein Programm“, in dies. (Hrsg.) *Die Befremdung der eigenen Kultur – Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt am Main: S. 7-52
- **Augé, Marc** (1995) „Krise der Identität oder Krise des Andersseins?“, in Kaschuba, W. (Hrsg.) *Kulturen, Identitäten, Diskurs: Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin: Akademie Verlag: S. 85-98
- **Balibar, Etienne** (1991) „Der Rassismus: auch noch ein Universalismus“, in Bielefeld, Uli (Hrsg.) *Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Junius, S. 175-188
- **Bartsch, Matthias** (2008) „Zurück zu den Mullahs“, *Spiegel* 17/08: S. 62
- **Barth, Frederik** (1969) „Introduction“, in ders. (Hrsg.) *Ethnic groups and boundaries - The social organization of culture difference*, Boston: Little, Brown, S. 9-38
- **Bernasko, Abena** u. **Rech, Stefan** (2003) *Religionen der Welt– Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*, Amt für Multikulturelle Angelegenheiten (Hrsg.), Frankfurt/Main: Fachhochschulverlag
- **Binder, Jana** (2005) *Globality – Eine Ethnographie über Backpacker*, Münster: Lit
- **Boyer, Dominic** (2005) „Welcome to the new Europe“, *American Ethnologist*, Vol. 32 (2005), No. 4: S. 521-523
- **Boyzan, Kemal** (2008) „Kulturkampf von rechts – Das Dilemma der Kölner Moscheedebatte“ in Häusler, A. (Hrsg.) *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“ - Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und Kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 198-212
- **Brumlik, Micha** (2008) „Das halbierte Humanum – Wie Ralph Giordano zum Ausländerfeind wurde“ in Häusler, A. (Hrsg.) *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“ - Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und Kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 232-238
- **Buck-Morss, Susan** (2007) „Comment on Bunzl“, in Bunzl, Matti (Hrsg.) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 90-104
- **Bunzl, Matti** (2005) „Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe“, *American Ethnologist*, Vol. 32 (2005), No. 4: S. 499-508
- **Bunzl, Matti** (2007) „Anti-Semitism and Islamophobia“, in ders. (Hrsg.) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 1-46
- **Cağlar, Gazi** 2002[1998] *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons Kampf der Kulturen*, Münster: Unrast
- **Cesari, Jocelyne** (2005) „Mosque Conflicts in European Cities: Introduction“, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31 No. 6 (Nov. 2005): S. 1015-1024
- **Clifford, James** (1986) „Introduction: Partial Truths“, in ders. und Marcus, George (Hrsg.) *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: S. 1-26.
- **Clifford, James** (1983) „On Ethnographic Authority“, *Representations*, No. 2 (Spring 1983): S. 118-146
- **Decker, Oliver/ Rothe, Katharina/ Weissmann Marliese** u.a. (2008) *Ein Blick in die Mitte – Zur Entstehung rechtsextremer und demokratischer Einstellungen in Deutschland*, Berlin: Friedrich Ebert Stiftung

- **Diner, Dan** (2007) „Reflections on Anti-Semitism and Islamophobia“, in Bunzl, Matti (Hrsg.) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 47-53
- **Elger, Ralf** (Hrsg.) *Kleines Islam-Lexikon – Geschichte, Alltag, Kultur*, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn: 2006
- **EUMC** (2002) *Summery report on Islamophobia in the EU after 11 September*, Wien
- **EUMC** (2003) *The fight against Anti-Semitism and Islamophobia – Bringing Communities together*, Brüssel/Wien, Herbst 2003
- **EUMC** (2006a) *Muslims in der EU – Diskriminierung und Islamophobie*, Wien
- **EUMC** (2006b) *Wahrnehmung von Diskriminierung und Islamfeindlichkeit – Stimmen von Mitgliedern muslimischer Gemeinden in der EU*, Wien
- **Färber, Alexa** und **Spielhaus, Riem** (Hrsg.) 2006 *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin: Beauftragte des Senat von Berlin für Integration und Migration
- **Fischer, Reinhard** (2006) „Moscheen in der Nachbarschaft“, in Färber, Alexa/ Spielhaus, Riem (Hrsg.) *Islamisches Gemeindeleben in Berlin: Der Beauftragte des Senat von Berlin für Integration und Migration*, S. 88-92
- **Flohr, Anne Katrin** (1991) *Feindbilder in der internationalen Politik*, Bonn: Lit
- **Gilroy, Paul** (1992 [1987]) *'There Ain't No Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*, Worcester: Billing & Sons Ltd
- **Gingrich, Andre** (2005) „Anthropological analyses of Islamophobia and anti-Semitism in Europe“, *American Ethnologist*, Vol. 32 (2005), No. 4: S. 513-515
- **Giordano, Ralph** (2008a) „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“, in Sommerfeld Franz (Hrsg.) *Der Moscheestreit - eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenhauer & Witsch, S. 37-48
- **Giordano, Ralph** (2008b) „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“, in Geus, Armin und Etzel Stefan *Gegen die Feige Neutralität – Beiträge zur Islamkritik*, Marburg a.d. Lahn: Basiliken Presse
- **Glick Schiller, Nina** (2005) „Racialized nations, evangelizing Christianity, police states, and imperial power: Missing in action in Bunzl's new Europe“, *American Ethnologist*, Vol. 32 (2005), No. 4: S. 526-532
- **Gullestad, Marianne** (2002) „Invisible Fences: Egalitarianism, nationalism and racism“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 8 (2002), No.1: S.45–63
- **Gullestad, Marianne** (2004) „Blind Slaves of our Prejudices: Debating 'Culture' and 'Race' in Norway“, *Ethnos*, Vol. 69 (2004), No. 2: S. 177–203
- **Gullestad, Marianne** (2006) *Plausible Prejudice: Everyday Practices and Social Images of Nation, Culture and Race*, Oslo: Universitetsforlaget
- **Hall, Stuart** (2000) *Rassismus und Kulturelle Identität*, Hamburg: Argument-Verlag
- **Halliday, Fred** (1999) „'Islamophobia' reconsidered“, *Ethnic and racial studies*, Vol. 22 (1999), No. 5.: S. 892-902
- **Häusler, Alexander** (2008a) „Rechtspopulismus als Stilmittel zur Modernisierung der extremen Rechten“, in ders. (Hrsg.) *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“ - Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und Kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37-51
- **Häusler, Alexander** (2008b) „Politische Programmatik von PRO NRW“, in ders. (Hrsg.) *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“ - Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und Kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 88-93
- **Hafez, Kai/ Richter, Carola** (2007) „Das Islambild von ARD und ZDF“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26-27/(2007): S. 40-46

- **Herzfeld, Michael** (1997) „Anthropology and the Politics of Significance“, *Social Analysis*, Vol. 41, No. 3 (Nov 1997): 107-138
- **Herzfeld, Michael** (2001) *Anthropology – Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford/Malden/Carlton: Blackwell Publishing
- **Jonker, Gerdien** (2005) „The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict“, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31, No. 6 (Nov. 2005): S. 1067-1081
- **Knauß, Florian** (2008) „Wissenschaftler erklären Kritik zur Krankheit“, *Handelsblatt* (13.02.2008), einsehbar auf <http://www.handelsblatt.com/journal/nachrichten/wissenschaftler-erklaren-kritik-zur-krankheit>, besucht am 18.11.2008
- **Keller, Rainer** (2004) *Diskursforschung - Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- **Killguss, Hans-Peter u. Peters, Jürgen u. Häusler, Alexander** (2008) „PRO KÖLN – Entstehung und Aktivitäten“ in Häusler, A. (Hrsg.) *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“-Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und Kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 55-71
- **Leggewie, Claus u. Joost, Angela u. Rech, Stefan** (2002) *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung
- **Leggewie, Claus** (2008) „Vom Kulturkampf zum Deal“, in Sommerfeld, Franz (Hrsg.) *Der Moscheestreit - eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenhauer & Witsch, S. 227-231
- **Huntington, Samuel P.** (2002[1996]) *Kampf der Kulturen*, München: Goldmann
- **Huntington, Samuel P.** (1993) „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs* 72 (1993): S. 22-. 49
- **Marcus, George** (1995) „Ethnography in/of the World System: The Emergence of the Multi-Sited Ethnography“, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24: S. 95-117
- **Mamdani, Mahmood** (2002) „Good Muslim, bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism“, *American Anthropologist* Vol. 104, No. 3 (2002): S.766-775
- **Mayring, Philipp** (1999[1983]) *Einführung in die qualitative Sozialforschung - Eine Anleitung zu qualitativem Denken*: Beltz
- **Modood, Tariq** (1997) „'Difference', Cultural Racism and Anti-Racism“, in ders. und Werbner, P. (Hrsg.) *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London (UK) und Atlantic Highlands (USA): Zed Books, S. 154-172
- **Mullings, Leith** (2005) „Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology“, *Annual Review of Anthropology* 2005.34: S. 667-693
- **Noelle, Elisabeth und Petersen, Thomas** (2006) „Allensbach-Analyse - Eine fremde, bedrohliche Welt“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 114 (17.05.2006): Seite 5
- **Özyürek, Esra** (2005) „The politics of cultural unification, secularism, and the place of Islam in the new Europe“, *American Ethnologist*, Vol. 32 (2005), No. 4: S. 509-512
- **Reinle, Dominic** (2008) „Islamkritik vom Rechten Rand“, abrufbar auf [http://www.wdr.de/themen/kultur/religion/islam/konflikte/islam\\_diskussion/blog/index\\_teil2.jhtml?rubrikenstyle=islam\\_konflikte](http://www.wdr.de/themen/kultur/religion/islam/konflikte/islam_diskussion/blog/index_teil2.jhtml?rubrikenstyle=islam_konflikte), besucht am 03.12.2008
- **Roy, Oliver** (2006) *Der islamische Weg nach Westen*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- **Ruf, Werner** (2007) „Islamische Bedrohung“, Rosa-Luxemburg-Stiftung (Berlin) *Standpunkte* 8/2007
- **Ruf, Werner** (2006) „Barbarisierung der Anderen – Barbarisierung des Wir“, *Utopie kreativ*, Nr. 185 (März 2006): S. 222 – 228

- **Kühnel, Stefan und Leibold, Jürgen** (2007) „Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005“, in Tezcan, Levent und Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) *Konfliktfeld Islam in Europa* (Soziale Welt, Sonderband 17, 2007), Baden-Baden: Nomos, S. 135-145
- **Said, Edward W.** (2003) „The Clash of Definitions“ in ders. *Reflections on Exile and Other Essays*: Harvard University Press
- **Scherschel, Karin** (2006) *Rassismus als flexible symbolische Ressource – eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*, Bielefeld: Transcript
- **Schiffauer, Werner** (2004) „Vom Exil- zum Diaspora-Islam – Muslimische Identitäten in Europa“, *Soziale Welt*, Vol. 55 (2004), No. 4: 347-368
- **Schiffer, Sabine** (2005a) *Die Darstellung des Islams in der Presse – Sprache, Bilder, Suggestionen; Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*, Würzburg: Ergon Verlag
- **Schiffer, Sabine** (2005b) „Der Islam in deutschen Medien“, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 20/2005: S. 23-30
- **Schröter, Hiltrud** (2008) „Allahs Irrleitung“, in Geus, Armin und Etzel Stefan *Gegen die Feige Neutralität – Beiträge zur Islamkritik*, Marburg a.d. Lahn: Basiliskan Presse: S. 102-111
- **Sen, Amartya** (2007) *Die Identitätsfalle – Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München: C.H. Beck
- **Silverstein, Paul A.** (2007) „Comment on Bunzl“, in Bunzl, Matti (Hrsg.) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 61-68
- **Silverstein, Paul A.** (2008) „The context of antisemitism and islamophobia in France“, *Patterns of Prejudice*, Vol. 42, No 1 (Feb. 2008): S. 1-26
- **Sommerfeld Franz** (Hrsg.) 2008, *Der Moscheestreit - eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenhauer & Witsch
- **Soysal, Levent** (1999) *Projects of Culture: An Ethnographic Episode in the Life of Migrant Youth in Berlin*, Ann Arbor: UMI-Dissertation Services
- **Spiekermann, Rika** (2008) *Muslimische Gemeinschaften im Bahnhofsviertel – Gentrifizierung und Marginalisierung im innerstädtischen Raum* (Unveröffentlichte BA-Abschlussarbeit), Frankfurt am Main
- **Spielhaus, Riem** (2006) „Religion und Identität: Vom deutschen Versuch, ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ zu machen“, *Zeitschrift für Internationale Politik* (März 2006): S. 28-36
- **Stagl, Justin** (1981) *Kulturanthropologie und Gesellschaft - Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie*, Berlin: Dietrich Reimer
- **Steeg, Marianne van de** (2002) „Eine Europäische Öffentlichkeit? – Die Diskussion um die Osterweiterung der EU“, *Berliner Debatte Initial*, Vol. 13, No. 5/6 (2002): S. 57-66
- **Stolcke, Verena** (1995) „Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe“, *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1 (Feb 1995): S. 1-24
- **Sutcliffe, Adam** (2007) „Power and the Politics of Prejudice“, in Bunzl, Matti (Hrsg.) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 69-76
- **Taguieff, Pierre-André** (1991) „Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus“, in Bielefeld, Uli (Hrsg.) *Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Junius, S. 221-268
- **Waltraud Schröpfer** (2007) „Muslime in Frankfurt am Main – Ergebnisse einer Schätzung“, *Frankfurter Statistische Berichte* 4'2007, abrufbar unter: [http://www.frankfurt.de/sixcms/media.php/678/muslime\\_ergebnisse\\_einer\\_schaetzung\\_fsb2007\\_4.pdf](http://www.frankfurt.de/sixcms/media.php/678/muslime_ergebnisse_einer_schaetzung_fsb2007_4.pdf) , besucht am 20.02.09

- **Welz, Gisela** (1994) „Die soziale Organisation kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie“ in Berding, Helmut (Hg.) *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 66-81
- **Welz, Gisela** (1998) „Moving Targets - Feldforschung unter Mobilitätsdruck“, *Zs. f. Volkskunde*, Vol. 94, No. 2: S. 177-194
- **Werbner, Pnina** (1997) „Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Construction of Racism and Ethnicity“, in dies. und Modood (Hrsg.) *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London (UK) und Atlantic Highlands (USA): Zed Books, S. 226-254
- **Werbner, Pnina** (2005) „Islamophobia – Incitement to religious hatred – legislating for a new fear?“, *Anthropology Today*, Vol. 21, No. 1 (Feb 2005): S. 5-9
- **Wieviorka, Michel** (1997) „Is it so difficult to be anti-racist?“, in Modood, T. und Werbner, P. (Hrsg.) *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London (UK) und Atlantic Highlands (USA): Zed Books, S. 139-153
- **Wieviorka, Michel** (1995) *The arena of racism*, London: Sage
- **Wieviorka, Michel** (2003) *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*, Hamburg: Hamburger Edition