

Edwin Egeter

Neue Sakralbauten von Migranten in der Schweiz zwischen Tradition und Modernität

Eine Analyse von Deutungsmustern

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
1.1 Fragestellung.....	4
1.2 Methode	4
1.3 Arbeitshypothese.....	6
2 Forschungsstand	8
2.1 Normierung des Öffentlichen Raumes	8
2.2 Visible Religion – Heraustreten aus der Unsichtbarkeit	10
2.3 Verhältnis von ‹Sichtbarkeit› und ‹Modernität›?	11
3 Begriffsbestimmungen	12
3.1 Sacred Space – Sacred Place – Visible Sacred Place.....	12
3.2 Traditionelle Sakralarchitektur	14
3.3 Moderne Sakralarchitektur.....	15
4 Fallbeispiele.....	17
4.1 Narrative der Realisation traditioneller Sakralarchitektur	17
4.1.1 Traditionelle Moscheenbauten.....	17
4.1.2 Traditionelle orthodoxe Kirchen	19
4.1.3 Kirche im klassisch armenischen Stil.....	20
4.1.4 Buddhistisches Wat mit Mondop.....	20
4.2 Narrativ der Realisation moderner Sakralarchitektur.....	21
4.2.1 Moderne Moscheenprojekte	21
4.2.2 Moderne orthodoxe Kirchen	22
4.2.3 Moderne Synagogen	24
4.2.4 Moderne buddhistische Sakralbauten.....	26
5 Auswertung.....	27
5.1 Deutungskategorien bei traditionellen Bauweisen	28
5.2 Deutungskategorien bei modernen Bauweisen.....	29
5.3 Überprüfung der Arbeitsthese.....	31
5.3.1 Narrative traditioneller Bauweisen zur Stützung der These.....	31
5.3.2 Narrative traditioneller Bauweisen zur Falsifizierung der These.....	32
5.3.3 Narrativ moderner Bauweisen zur Stützung der These.....	34
5.3.4 Narrative moderner Bauweisen zur Falsifizierung der These.....	37
6 Schlussteil	39
6.1 Zusammenfassung der Erkenntnisse	39
6.2 Fazit	41
7 Literatur	44

Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung einer Seminararbeit, die am 15. 4. 2009 an der Universität Luzern am Religionswissenschaftlichen Seminar bei Dr. Andreas Tunger-Zanetti eingereicht wurde.

Kontakt mit dem Autor: edwin.egeter@stud.unilu.ch

1 Einleitung

Im Zusammenhang mit dem Dokumentationsprojekt «Kuppel – Tempel – Minarett»¹ fiel dem Verfasser dieser Arbeit auf, dass Migrationsgemeinschaften ihre Sakralbauten durch unterschiedliche Bewertungsschemata wahrnehmen, je nachdem, ob sie in einem traditionellen oder modernen Baustil realisiert wurden. Die Erzählungen von Migrationsgruppen, die in den Interviews des Projektes zutage kamen, lassen m. E. den Schluss zu, dass solche Bewertungsunterschiede auch in der Mehrheitsgesellschaft vorkommen. Eine erste Recherche über Presseberichte von Kontroversen um Sakralbauten liess ebenfalls diesen Eindruck entstehen. In dieser Arbeit werde ich mich aber fast ausschliesslich auf Interviews abstützen, die für das Dokumentationsprojekt durchgeführt wurden.

Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe finden wir zwar nichts über die Rolle, welche traditionelle bzw. moderne Sakralarchitektur für religiöse Gruppen spielen könnte, doch die darin aufgeführte funktionale Definition von ‹Tradition› könnte einen Hinweis zur Erklärung der divergierenden Bewertungen liefern: «Tradition schafft *einen Raum sozialer Sicherheit (Heimat)*, der durchaus auch illusionär, trügerisch, repressiv sein kann.»² Diese Funktion von Tradition – angewandt auf traditionelle Sakralarchitektur – könnte ein Grund dafür sein, warum in zahlreichen Interviews Erzählungen auftauchen, die das Traditionelle sehr mit dem ‹Heimatlichen› verknüpfen. Zudem könnte sie erklären, warum moderne Sakralbauten bei zahlreichen Migrationsreligionen weniger präferiert werden – ja oft umstritten sind. Andererseits könnte der Fokus auf die ‹heimatspendende Funktion› von Tradition erklären, warum die Mehrheitsgesellschaft – so die These in 1.3.2 – moderne Sakralbauten als weniger ‹fremd› bzw. weniger ‹störend› empfinden könnte. Denn im Lichte dieser Funktion bedeutet sichtbare Traditionalarchitektur einer Migrationsreligion, dass deren mitgebrachte ‹fremde Heimat› auf die ‹gewohnte Heimat› bzw. auf die architektonischen Regeln des öffentlichen Raumes der Mehrheitsgesellschaft trifft. Dieses Eindringen einer architektonisch sichtbaren, ‹fremden Heimat› könnte innerhalb dominanter Gesellschaftsgruppen die Furcht auslösen, dass die ‹öffentliche Ordnung›, bzw. die damit verbundene (empfundene) soziale Sicherheit, gefährdet sei. Die gewohnten (optischen) Verhältnisse der ‹Heimat der Mehrheitsgesellschaft› werden also ‹bedroht› durch eine architektonisch *sichtbare ‹fremde Heimat›*.

Ein moderner Sakralbau einer Migrationsreligion käme dagegen – auch wenn dieser rudimentäre Elemente der traditionellen Bauweise enthält – durch seine Anglei-

1 www.religionenschweiz.ch/bauten

2 Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hg.): Artikel «Tradition» in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, Band V, S. 247 [Hervorhebung vom Verfasser].

chung, an den von der Mehrheitsgesellschaft empfundenen ‹modernen Baustil›, dem üblichen Stil moderner Profanarchitektur näher. Meine These ist, dass unter anderem deshalb ein moderner Sakralbau auf weniger Widerstand stossen könnte, als ein traditioneller.

Die herkömmliche Diskussion über den ‹öffentlichen Raum› bzw. über das Heimischwerden von Migrantenreligionen und die damit verbundenen Prozesse der ‹Sichtbarwerdung› ihrer religiösen Stätten, vermag m. E. nicht zu begründen, warum gewisse Gruppen moderne, andere wiederum traditionelle Sakralbaustile auf ihrem Weg zur Teilhabe im öffentlichen Raum wählen. Sie vermag umgekehrt auch nicht zu erklären, ob – und falls ja, warum – die Mehrheitsgesellschaft bei modernen Sakralbauten weniger defensiv reagiert als bei traditionellen.

1.1 Fragestellung

Im ersten Schritt dieser Arbeit stelle ich die Frage: Welche Erzählungen lassen sich bezüglich des eigenen modernen bzw. traditionellen Sakralbaus bei der interviewten religiösen Gruppe, bzw. bei dessen Vertretern, generell finden? Im zweiten Schritt stelle ich die Frage: Lassen sich in diesen Erzählungen spezifische Deutungsmuster über moderne bzw. traditionelle Baustile finden? Im dritten Schritt suche ich nach Erzählungen und/oder Deutungsmustern, welche meine Arbeitsthese verifizieren bzw. falsifizieren.

1.2 Methode

In dieser Arbeit werde ich vor allem auf die Interviews³ zurückgreifen, die für das Dokumentationsprojekt «Kuppel – Tempel – Minarett» durchgeführt wurden. Daneben werde ich zwei (Internet-) Presseartikel aus Deutschland beziehen. Die in diesen Quellen gefundenen Erzählungen (*Narrative*) von Migrantengruppen (bzw. deren Vertretern) sollen dazu dienen, Rückschlüsse auf vorhandene Muster von Bewertungen über ‹moderne› und ‹traditionelle› Sakralbauten zu finden. Diese Erzählmuster oder Bewertungsschemata können immer auch als Deutungen (i. w. S.) aufgefasst werden. Aus diesem Grund werde ich diese *Deutungsmuster* nennen. Alfred Schütz schreibt: «Wir können den Prozess der Einordnung eines Erlebnisses unter die Schemata der Erfahrung [...] auch als *Deutung dieses Erlebnisses* bezeichnen, wenn wir dieses Wort in einem erweiterten Sinn gelten lassen [...].»⁴. Deutungen sind m. E. oft situationsspezifisch und mithin nicht selten gruppenspezifisch. Deshalb gehe ich davon aus, dass sich spezifische Deutungsmuster

3 Der Leitfaden des Interviews befindet sich im Anhang.

4 Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie, UVK Verlagsgesellschaft Konstanz 2004, S. 192 [Hervorhebung im Original].

finden lassen, die bei Migrationsgruppen mit modernen resp. traditionellen Sakralbauten vermehrt auftreten. Meine Verwendung dieses Terminus hat also mit dem sozialwissenschaftlichen Konzept der Deutungsmuster⁵ gemein, dass ich mit ihm auf die milieuspezifische Erfahrung von Migrationsgruppen eingehen möchte: «Die Anerkennung der relativen Autonomie milieuspezifischer Erfahrung, der ‹Kultur› gegen die ‹Gesellschaft›, der Deutungsmuster der sozialen, psychischen und physischen Welt gegen die sozialstrukturellen Realverhältnisse, kann als wissenschaftstheoretische Prämisse des Konzepts der Deutungsmuster betrachtet werden.»⁶

Ich werde ebenfalls versuchen, die Diskussion über den ‹öffentlichen Raum› und über ‹visible religion› mit den in den Erzählungen gefundenen Deutungsschemata in Bezug zu setzen (Abschnitt 2 und 3). In Abschnitt 4 werde ich Fallbeispiele von traditionellen bzw. modernen Sakralbautenprojekte aufführen und in Gruppen ordnen. Anhand der darin gefundenen Narrative werde ich erste, auffällige Deutungsmuster feststellen. Diese werde ich auf religionswissenschaftliche Definitionsweisen des Begriffspaares ‹modern – traditionell› bzw. auf deren funktionalen Gehalt beziehen. Aus den Narrativen lässt sich in einigen Fällen auch herleiten, wie die Nachbarschaft, die Behörden und die Öffentlichkeit auf moderne resp. traditionelle Sakralbauten reagieren. Natürlich muss dabei immer die Subjektivität der Eigendarstellungen berücksichtigt werden. Zudem sind die aufgezählten Fallbeispiele in keiner Weise weder für eine Migrationsreligion repräsentativ, noch für die Darstellung der Situation von Minoritätsreligionen in der Schweiz hinreichend. Dennoch lassen sich mit Hilfe dieser Erzählungen Muster eruieren, die nicht nur über die Innenansicht von Migrationsgemeinschaften Aufschluss geben, sondern auch auf Deutungsschemata der Mehrheitsgesellschaft schliessen lassen.⁷ In der Auswertung werde ich versuchen, aus den gesammelten Deutungsmustern, grundlegende, übergeordnete Kategorien von Deutungen herauszufiltern und diese dann in Gruppen ordnen (Abschnitt 5.1; 5.2). Diese werde ich *Deutungskategorien* nennen⁸. In Abschnitt 5.3 werde ich Fallbeispiele aus den Interviews und zwei Presseartikel aus Deutschland heranziehen, um meine Arbeitsthese zu verifizieren resp. zu falsifizieren. Im Schlussteil werde ich die Erkenntnisse meiner Arbeit

5 Das sozialwissenschaftliche Konzept der Deutungsmuster geht auf diverse Theorietraditionen (z. B. Talcott Parson, Alfred Schütz, Berger/Luckmann) zurück. Nach Bernd Dewe und Wilfried Ferchhoff bezeichnet es die «[...] praktisch handlungsrelevanten überindividuell geltenden und logisch konsistent miteinander verknüpften Sinninterpretationen sozialer Sachverhalte». Vgl.: Dewe, Bernd / Ferchhoff, Wilfried: Artikel «Deutungsmuster» in: Kerber, Harald / Schmieder, Arnold [Hg.]: Handbuch Soziologie, Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984, S. 76.

6 Dewe, Bernd / Ferchhoff, Wilfried: Artikel «Deutungsmuster» in: Kerber, Harald / Schmieder, Arnold [Hg.]: Handbuch Soziologie, Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984, S. 76.

7 Die Resultate dieses Vorgehens sind selbstverständlich nur von begrenzter Reichweite. Bezieht man also die Subjektivität der Eigenerzählungen mit ein, so kann aufgrund gewisser Regelmässigkeiten dennoch auf semantische Muster von autochthonen Bevölkerungsschichten und Behörden geschlossen werden. Da mir keine Interviews mit Nachbarn oder Behörden im Kontext der Sakralbautenprojekte zur Verfügung stehen, ist dies die einzige Möglichkeit zumindest ansatzweise einige (von den Migrantengruppen beobachteten) Muster feststellen zu können.

8 Genaue Erklärungen zur Unterscheidung von Deutungsmustern und Deutungskategorien folgen im Abschnitt 5.

zusammenfassen und diese zu den vier Teile meiner Arbeitsthese in Bezug setzen (Abschnitt 6.1). Zuletzt werde ich in einem Fazit festhalten, was m. E. die Konsequenzen der Erkenntnisse dieser Arbeit sind und durch welche Faktoren sie relativiert werden (Abschnitt 6.2).

1.3 Arbeitshypothese

Sakralbauten werden sowohl von autochthonen Gesellschaftsgruppen und -akteuren (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) als auch von den betreffenden Migrationsgruppen unterschiedlich bewertet, je nachdem, ob sie in einem traditionellen oder modernen Baustil realisiert wurden. Viele Bewertungen basieren zwar auf ähnlichen, dualen Deutungsmustern von ‹traditionell versus modern›. Sie finden jedoch auf divergierende Weisen ihren Ausdruck, weil die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Migrationsgruppen einen *ungleichen Zugang zum öffentlichen Raum* haben: Die Mehrheitsgesellschaft will ihn (bzw. dessen ‹Tradition›) verteidigen – die Migrationsreligionen möchten (aufgrund des Heimischwerdens in der Fremde) mit ihrem Traditionverständnis ebenfalls an ihm teilhaben. Aufgrund dieser antinomischen Konstellationen – d.h. des divergierenden Zuganges zum öffentlichen Raum als auch der bipolaren Bewertung von ‹modern vs. traditionell› – lässt sich meine Arbeitshypothese in den folgenden vier Sätzen fassen:

1. *Migrationsgruppen bewerten den traditionellen Architekturstil ihrer Sakralbauten mit Deutungsmustern wie ‹Identität, Orientierung und Heimat›.*
2. *Umgekehrt werden traditionelle Sakralbauten von autochthonen Gesellschaftsgruppen (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) eher als ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden und folglich schwerer bewilligt.*
3. *Wurde der Sakralbau einer Migrationsgruppen in einem modernen Architekturstil realisiert, so wird dieser intern als **weniger** ‹identitäts-, orientierungs- und heimatgebend› gedeutet.*
4. *Umgekehrt werden moderne Sakralbauten von autochthonen Gesellschaftsgruppen (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) als **weniger** ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden und folglich eher bewilligt.*

1.4 Vorgehen

Bezüglich des **ersten Teils** meiner Arbeitsthese suche ich Deutungsmuster, welche ein Indiz für die ‹orientierungs-, identitäts-, oder heimatstiftende› Funktion von Tradition (resp. eines traditionellen Architekturstils) sein könnten. Diesbezüglich lassen sich folgende Fragen stellen: *Verbinden Migrationsgruppen ihr traditionell*

gebautes Sakralgebäude mit dem Deutungsmuster eines ‹Zuhause›? Ist der klassische Stil der Sakralstätte wichtig, weil dieser als ‹kulturelles Erbe› gedeutet wird? Gibt es so etwas wie eine ‹religiöse Architektur›? Oder haben solche Gemeinschaften einfach aus Gewohnheit traditionell gebaut und gar nicht so sehr aufgrund bestimmter kultureller- oder religiöser Werte?

Für den **zweiten Teil** meiner These suche ich Kategorien von Deutungen, die aufzeigen, ob traditionelle Sakralstätten von der Mehrheitsgesellschaft (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) eher als ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden werden. Auch suche ich Narrative, die darauf schliessen lassen, ob diese schwerer bewilligt werden als moderne Sakralbauten. Diesbezüglich kann man folgende Fragen stellen: *Evozieren traditionelle Sakralbauten von Migrationsgruppen in heimischen Bevölkerungsgruppen Deutungsmuster von ‹stark bzw. starr Religiösem›? Werden diese Bauten tendenziell als Zeichen für eine ‹konservative Religion› gedeutet? Rufen religiöse Symbole im öffentlichen Raum – in diesem Fall Sakralbauten – mehr Befürchtungen in der Mehrheitsgesellschaft hervor, wenn die Symbole migrationsbedingt UND ‹traditionell› sind? Weil das (sichtbar) Traditionelle am Bau eine ‹fremde Heimat› verkörpert, die in unsere ‹gewohnte Heimat› eindringt? Hiesse das im Endeffekt: Je traditioneller umso sichtbarer? Je sichtbarer umso ‹fremdreligiöser›? Je ‹fremdreligiöser› umso ‹bedrohlicher›?*

Bezüglich des **dritten Teils** meiner Arbeitsthese suche ich Deutungsmuster von Migrationsgruppen mit modernen Sakralbauten. Dabei stellen sich die Fragen: *Ruft ein solches Gebäude ebenfalls Deutungsmuster hervor, die sich auf ‹Heimat, Identität oder Orientierung› beziehen? Ist es möglich, dass Migrationsgemeinschaften ihre Tradition auch in einem modernen Gebäude integriert sehen? Oder wird ein moderner Bau von den Gläubigen nicht im gleichen Ausmass als ‹richtiges Sakralgebäude› akzeptiert?*

Bezüglich des **vierten Teils** meiner These suche ich in den Narrativen Hinweise, ob demgegenüber moderne Sakralbauten von der Mehrheitsgesellschaft als weniger ‹fremd oder ‹bedrohlich› empfunden werden und folglich auf weniger Widerstand stoßen. Die Fragen, die sich hier stellen sind: *Erfreuen sich moderne Sakralbauten von Migrationsreligionen gröserer Beliebtheit in der Mehrheitsgesellschaft als traditionelle? Weil sie weniger stark dem religiösen Feld zugeordnet werden? Oder ist ein moderner Sakralbau einfach ‹weniger sichtbar› bzw. ‹weniger auffällig, weil er näher am üblichen Stil moderner Profanarchitektur ist? Wird ein modernes (migrationsbedingtes) Sakralgebäude deshalb als vermindert als ‹fremdreligiös› empfunden, und folglich auf weniger Widerstand treffen? Oder findet sich in der Mehrheitsgesellschaft ein Deutungs-*

muster der Gegenüberstellung von ‹Modernität› versus ‹(traditioneller) Religion›? Würden folglich die Gemeinschaften mit modernen Bauten – bzw. deren religiöse Gesinnung – mehr oder weniger unbewusst als ‹fortschrittlicher› assoziiert und solche Bauten deshalb als ‹passender› zu einer ‹modernen, säkularisierten Gesellschaft› gedeutet?

2 Forschungsstand

2.1 Normierung des Öffentlichen Raumes

Gesellschaftspolitische Diskurse um religiöse Symbole und Gebäude scheinen derzeit in Europa immer stärker aufzutreten – auch in Form von Konflikten. Der Theorieansatz des ‹öffentlichen Raumes› von John Rex analysiert diese Spannungen in kulturoziologischer Perspektive. Bei diesem Ansatz geht man davon aus, dass jene Konflikte «[...] nicht nur Gradmesser der gesellschaftlichen Toleranz ‹fremd›-kulturellen und ‹fremd›-religiösen Traditionen gegenüber, sondern auch Indikator der impliziten Normierung des öffentlichen Raums [...]»⁹ sind. Nach Baumann weisen die gesellschaftspolitischen Diskurse in Europa über die öffentliche Präsenz religiöser Symbole darauf hin, dass diese Normierung inhaltlich neu zu besetzen ist, und dass letztere in zunehmendem Masse auch ausgehandelt wird. Die Neubesetzung steht vor allem «[...] zugunsten der Repräsentanz bislang marginalisierter Gruppen, insbesondere von Migrantengruppen [...]»¹⁰ an.

Bei einem kulturoziologischen Ansatz des ‹öffentlichen Raumes› werden Konflikte nicht unter dem Aspekt ökonomischer Verteilungskämpfe oder des Ringens um politische Partizipation betrachtet: Vielmehr soll bei Konflikten untersucht werden, inwieweit es um Teilhabe oder Nicht-Teilhabe am öffentlichen Raum geht. Dahinter steckt die These, «[...] dass eine Vielzahl von Konflikten, in denen religiöse Zugehörigkeiten und Werte Auslöser oder wichtige Komponenten sind, sich als gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen der Repräsentanz, Besetzung und Teilhabe am öffentlichen Raum und Leben beschreiben lassen.»¹¹ Konflikte entstehen demgemäß (neben machtpolitischen und ökonomischen Verteilungskämpfen) auch im Kontext von Auseinandersetzungen um die Präsenz und Mitbestimmung in der Öffentlichkeit.

9 Baumann, Martin: Religion und umstrittener öffentlicher Raum, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Nr. 7 (1999), S. 187.

10 Ebenda.

11 Baumann, Martin: Religion und umstrittener öffentlicher Raum, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Nr. 7 (1999), S. 191.

Divergierende Auffassungen über religiöse Werte finden ihren Ausdruck in ebenso differenten repräsentativen Symbolen. Wenn also neue oder bislang marginalisierte Gruppen an der Besetzung des öffentlichen Raumes mit ihren (sichtbaren) Symbolformen teilnehmen wollen, entstehen Konflikte. Durch diese Besetzung soll ihrem religiösen Selbstverständnis ein gebührender Platz in der Öffentlichkeit – in dem, was als ‹nationale Lebensart und Kultur› bezeichnet wird – gegeben werden. Denn will eine soziale Gruppe im öffentlichen Raum auftreten, bedeutet das, dass es ihr (auch) um die gesellschaftliche Anerkennung geht. Religiöse Symbole, beispielsweise islamische Kleidung oder Architektur sind nach Hans-Ludwig Frese «[...] für Muslime lebendiger Ausdruck dafür, dass sie mit ihrer eigenen islamischen Ästhetik in deutschen Städten angekommen sind.»¹²

Aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft zeigt sich diese Forderung oft als ein Infragestellen des ‹Selbstverständlichen und Gewohnten›, womöglich gar als Unterminieren der ‹traditionellen Werte und Bräuche› oder als Kampfansage gegen die ‹bestehende Gesellschaftsordnung›. Die Verletzlichkeit dabei ist hoch, weil die heimische Bevölkerung fühlt, «[...] dass sie nicht mehr uneingeschränkt die Definitionsmacht über das Schöne, Gute und Wahre besitzt»¹³, und in diesem Zusammenhang auch religiöse Erfahrungen anklingen. Die Konflikte um die Mitsprache im öffentlichen Raum (in Deutschland) zeigen folglich, dass «die Besagte ‹öffentliche Ordnung›, die hier nach Auffassung vieler scheinbar auf dem Spiel steht [...]» nicht so wertneutral ist und auch nicht so offen zugänglich ist, wie es gemäss dem Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften dargestellt wird.¹⁴ Diese Erkenntnis lässt sich m. E. ebenso auf die Debatten um religiöse Symbole und Stätten in der Schweiz anwenden.

Infolgedessen ist der öffentliche Raum ein *normierter und zensierter Raum*. Seine Funktion liegt in einer *identitätsstiftenden Instanz*, die dominante bzw. autochthone Gesellschaftsgruppen (zurzeit noch) für sich beanspruchen. Daraus lässt sich die zuweilen irrationale Aufladung und die Brisanz der politischen Kontextualisierung religiöser Symbole und Stätten erklären. Denn die gewohnte Normierung des öffentlichen Raumes wird als ‹öffentliche Ordnung› interpretiert. Diese wird als wichtig für die kulturelle Selbstverortung empfunden.¹⁵

Die *architektonische Differenz* migrationsbedingter Sakralbauten stellt eine bedeutende Variante des Eindringens in diese Normierung dar, was beispielsweise an der Brisanz der Minaretdiskussion sichtbar wird. Wird also der normierte Raum des architektonisch Gewohnten von ‹fremden› Gruppen – und insbesondere von als

12 Frese, Hans-Ludwig: Symbolische Repräsentation des Islams in deutschen Städten, in: Heumann Jürgen (Hg.), *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten – Interdisziplinäre Zugänge (Religion in der Öffentlichkeit)*, Bd. 7, Frankfurt a. M. etc. 2005, S. 31.

13 Ebenda.

14 Baumann, Martin: Religion und umstrittener öffentlicher Raum, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Nr. 7 (1999), S. 196.

15 A.a.O., S. 194 und S. 202.

bedrohlich empfundenen Gruppen – in Frage gestellt, kann dies innerhalb der Mehrheitsgesellschaft Ängste evozieren, dass die ‹nationale Lebensart und Kultur› gefährdet sei. Sakralbauten von Migrationsreligionen werden so zum Symbol ‹fremder› Identität – bzw. zur Infragestellung autochthoner Identität. Darf deshalb die ‹gewohnte architektonische Landschaft› durch eine architektonische Differenz von Profanbauten (oder von Sakralbauten der Mehrheitsgesellschaft) viel eher in Frage gestellt werden als von migrationsbedingten Sakralbauten?

2.2 Visible Religion – Heraustreten aus der Unsichtbarkeit

Migrationsreligionen, die mit ihren ‹fremden› religiösen Symbolen um öffentliche Teilhabe aspirieren werden (stärker) als Bedrohung empfunden, sobald sie aus ihrer bisherigen ‹Unsichtbarkeit› treten. Und genau dieser Punkt ist hochinteressant: Die Wahrnehmung von Migranten-, bzw. Minderheitsreligionen, deren Symbole und Stätten ‹unsichtbar› sind (und somit nur im ‹privaten Raum› präsent sind) unterscheidet sich von der Rezeption solcher Gruppen, die mit ihren Symbole und Stätten im öffentlichen Raum auftreten wollen.

Das Heraustreten aus der Unsichtbarkeit scheint insbesondere bei migrationsbedingten Sakralbauten Konflikte und Proteste heimischer Bevölkerungsschichten hervorzurufen: «Cultural contestation has been particularly intense in relation to religious buildings that have been constructed as *visible symbols* of ethnic and religious differences.»¹⁶ Eine Studie von Richard Gale und Simon Naylor über die Debatten um Sakralbauten in englischen Städten ergab, dass die Frage der Sichtbarkeit auch auf Seiten der Behörden von Relevanz ist: «Planning authorities persist in *emphasizing the external impact* of places of worship while simultaneously negating the need for such premises.»¹⁷

Wann ist ein Sakralgebäude als ‹sichtbar› zu bezeichnen? Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti verweisen darauf, dass sich an sichtbaren religiösen Gebäuden eine Symbolik dauerhaft, und in deren Umgebung wahrnehmbar äussert. Ein Sakralbau sendet Botschaften in den öffentlichen Raum, die aus drei Kategorien bestehen.¹⁸ Seine ‹Sichtbarkeit› (bzw. seine öffentliche Wahrnehmung) ist durch die Ausprägung dieser drei Kategorien gegeben. Die Zuordnung eines Sakralbaus zum *Referenzfeld ‹Religion›* ist aber vor allem durch Punkt 3 bestimmt:

- Lage (zentral oder peripher)

16 Peach, Ceri / Gale, Richard: Muslims, Hindus, and Sikhs in the new religious landscape of England, Geographical Review, Oktober 2003, 93/4, Social Science Module, S. 486 [Hervorhebung vom Verfasser].

17 Gale, Richard / Naylor, Simon: Religion, planning and the city, The spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns, SAGE Publications London, Vol 2 (3), S. 405 [Hervorhebung vom Verfasser]. Dazu muss jedoch erwähnt werden, dass diese Haltung, welche die Autoren als ‹outmoded› bezeichnen, sich in englischen Städten zu verändern scheint: «Nonetheless [...] there are new patterns of interaction between the state and minority religious groups emerging within some urban contexts.» [Vgl. Ebenda].

18 Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas: Migration und religiöse Bauten – zur Neuauhandlung des öffentlichen Raums, in: Kunst und Kirche, 04/2008, S. 33.

- Grösse (bescheiden bis monumental)
- stilistische Ausgestaltung (auffällig oder unscheinbar, künstlerisch oder funktional)

In der Diskussion über ‹sichtbare Sakralbauten› ist die Frage der Zuordnung von Gebäuden zum Referenzfeld ‹Religion› von zentraler Bedeutung. Deshalb muss die Definition der ‹Sichtbarkeit› (von Sakralbauten) vor allem über Punkt 3 erfolgen. Berücksichtigen wir, dass das Heraustreten von Migrationsgruppen *aus der Unsichtbarkeit* oft als Bedrohung empfunden wird, so könnte gelten: Je ausgeprägter (auffällig, künstlerisch, aufwändig) die dritte Kategorie bei einem migrationsbedingten Sakralbau ist, desto ‹fremder› wird dieser von der Mehrheitsgesellschaft empfunden, und umso mehr Widerstand wird dieser hervorrufen. «*Islamic, Sikh, and Hindu architectural styles are commonly portrayed as ‹alien› additions to the built environment in England [...] The architectural forms, the buiding materials, and the decorative colors used are all potential sources of controversy.*»¹⁹

2.3 Verhältnis von ‹Sichtbarkeit› und ‹Modernität›?

Bezüglich der Frage, in welchen Fällen Gebäude als ‹störend› empfunden werden, ist m. E. erstens deren *architektonische Differenz* zur Umgebung, zweitens ob der Bau als ‹fremd› und drittens ob er als ‹religiös› gedeutet wird, massgebend. Die architektonische Differenz eines Bauwerks, das nicht als ‹kulturfremd› wahrgenommen wird, käme lediglich einer ‹wertneutralen Auffälligkeit› resp. einer nicht normativ besetzten ‹Sichtbarkeit› gleich: Moderne kommerzielle Bauten, auch wenn sie monumental sind und ein Stadtbild massgeblich prägen, sind ein gutes Beispiel dafür, dass architektonische Devianz auch in hohen Graden toleriert wird, solange sie nicht mit ‹Fremdreligiösem› assoziiert wird.²⁰

Infolgedessen ist es überaus wichtig danach zu fragen, « [...] unter welchen soziokulturellen Bedingungen die Zuordnung bestimmter visueller Signale oder Sachverhalte zum Referenzfeld ‹Religion› überhaupt zustande kommt.»²¹ Würde beispielsweise ein moderner Tempel oder eine moderne Moschee, deren Architektur zwar Elemente der traditionellen Architektur aufweist, die jedoch unauffällig bzw. rudimentär sind, nicht mehr so ostentativ als ‹religiös› wahrgenommen?

19 Peach, Ceri / Gale, Richard: Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England, Geographical Review, Oktober 2003, 93/4, Social Science Module, S. 486.

20 Besonders pikant ist dieser Umstand, wenn kommerzielle Bauten mit ‹exotischen› oder sogar religiösen Elementen spielen: Das augenscheinlichste Beispiel dafür ist die 1909 erbaute Tabakfabrik Yenidze in Dresden, die sich als Moschee gibt und deren Schornsteine und Entlüftungsschächte, als Minarette gestaltet. Der Scheitel der Kuppel ist 62 Meter über dem Boden, die Minarette sind noch etwas höher. Das ehemalige Fabrikgebäude der Zigarettenfabrik Yenidze wird Seit 1997 als Bürogebäude mit Restaurant genutzt (siehe: <http://www.wtbc.de/yenidze.htm> oder http://dresden.stadtus.de/theater_kultur/event216461.html).

21 Uehlinger, Christoph: Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms: Berliner Theologische Zeitschrift 23 (H. 2, 2006: «Das öffentliche Gesicht der Religion/en») 165-184.

Fazit: Die dargestellte Diskussion in 2.1 und 2.2 impliziert einen Begriff der ‹Sichtbarkeit›, dessen Klärung im Kontext meiner Fragestellung wichtig wäre. Sie geht von einer ‹Sichtbarkeit› aus, die gleichzeitig ‹religiös› konnotiert wird. Wann also wird einem Gebäude dieser ‹religiöse› Charakter zugesprochen? Und wie lassen sich diese Begriffe auf moderne Sakralbauten anwenden? D. h., wie verhalten sich die Kategorienpaare von ‹sakral-profan› und ‹sichtbar-unsichtbar› zu den Architekturoptionen ‹traditionell-modern›? Dies wären m. E. interessante Ansätze für weiterführende Forschungsprojekte.

3 Begriffsbestimmungen

Im Rahmen dieser Arbeit ist es erstens von Bedeutung, welche Bauweisen überhaupt als ‹sakral› gelten bzw. wann ein Gebäude dem Referenzfeld ‹Religion› zugeordnet wird. Falls ein Bauwerk als religiöse Stätte gilt, stellt sich zweitens die Frage, wann von einer ‹modernen› bzw. ‹traditionellen› Sakralarchitektur gesprochen werden kann. Natürlich ist diese duale Einteilung eine Vereinfachung, die einige Bauten nur bedingt gerecht wird.²² Aufgrund meiner Fragestellung werde ich die Fallbeispiele jedoch in diese zwei Kategorien einordnen.²³ Die Kriterien für diese Einteilung werden, neben meiner Einschätzung des Gebäudes, vor allem die diesbezüglichen Deklarationen der interviewten Personen sein.

3.1 Sacred Space – Sacred Place – Visible Sacred Place

Was kennzeichnet überhaupt ein Sakralgebäude und worin liegen seine Funktionen? Wie grenzt sich diese Gebäudekategorie von den Profanbauten ab? Nach Harold W. Turner ist die räumliche Dimension eine wichtige Kategorie der religiösen Existenz und Ausdruck von Gemeinschaften. Der ‹sakrale Raum› (sacred space) ist durch die ‹sakrale Stätte› (sacred place) organisiert und auf diese hin orientiert.²⁴ Deren Form sei «[...] not given by the needs or imagination of men, but is provided by the gods

22 Omar Khalidi, ein Mitarbeiter des Aga Khan Program for Islamic Architecture, geht beispielsweise von drei Kategorien von Moscheenbauten in Diasporasituationen aus: 1. Rein traditioneller Stil; 2. Neuinterpretation (Verbindung von traditionellen Elementen mit westlicher Architektur); 3. Innovation (klar moderne Architektur). Vgl. Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 203.

23 Weil die Moschee der «Fondation Culturelle Islamique» in Genf grundsätzlich einen traditionellen Architekturstil aufweist, jedoch einige Gebäudeteile (wie beispielsweise das Foyer zwischen Kulturstiftung und Moschee) modern gestaltet sind, führe ich einige Aussagen von Hafid Ouardiri, welche sich kontextuell auf den modernen Teil beziehen, ebenfalls im Abschnitt der Narrative über moderne Bauten auf.

24 Turner, Harold W.: From Temple to Meeting House, The Phenomenology and Theology of Places of Worship, in: Religion and Society 16, Mouton Publishers The Hague/ Paris/ New York 1979, S. 9.

so that it may serve as an earthly microcosm of the cosmic realm that is their abode.» Infolgedessen ist die Sakrale Stätte «[...] fit for the gods to visit, where they may be encountered with certainty by men, and where the heavenly and earthly realm continue to intersect». Ein weiteres Charakteristikum der sakralen Stätte sieht Turner in der Funktion «[...] to guarantee the immanent presence of divine beings who by their very nature transcend all such places [...].»²⁵

Im Kontext dieser Arbeit ist es von primärem Interesse zu wissen, wie sich ein Sakralbau äußerlich von der restlichen, profanen (Städte-)Architektur abgrenzt: Nach J. G. Davies lässt sich Sakralarchitektur jedoch nicht durch bestimmte Formen oder durch die dafür verwendeten Baumaterialien definieren. Auch die Komplexität der Bauformen, wie barocke Kirchen oder Hindutempel dies zu implizieren scheinen, ist kein Indiz dafür, dass ein Gebäude *sakral* ist: Die Strukturen von Sakralbauten «[...] can take the form of a circle of upright stones (megaliths) defining a sacred space or they may spread over acres like the sanctuary at Angkor Wat. They can be of any and every material from the mounds of earth reared over royal tombs to the reinforced concrete and glass of twentieth-century houses of worship.»²⁶ Davies kritisiert die Theorie des neunzehnten Jahrhundert, nach welcher jede Religion ihre Architekturformen dahingehend entwickelt um ihren Ethos und Geist bestmöglich auszudrücken. Die Charakteristik eines jeden Sakralgebäudes war schon zu jeder Epoche durch viele Faktoren beeinflusst: technische Entwicklung, Klima, das Vorhandensein bestimmter Baumaterialien, Funktion und nicht zuletzt durch Patronage, wie lokale Herrscher: «[...] not a few English medieval churches were on the estates of local lords, who regarded them as their own possessions [...] a Mughal mosque in India proclaimed the might of the ruling house.»²⁷ Diese Einflussnahme auf das äußere Erscheinungsbild durch Patronage lässt sich m. E. auch heute feststellen, namentlich bei Sakralbauten, die erst durch Mäzene und Stifter möglich wurden.

Ein Sakralbau kann also alle möglichen Baumaterialien und Formen aufweisen, und selbst wenn eine solche Stätte denjenigen Architekturstil aufweist, der allgemein als *Sakral* bezeichnet wird, wurde deren Charakteristik durch zahllose *profane* Faktoren (technische Entwicklung, Klima, Patronage, etc.) massgeblich bestimmt. Heisst das, dass sich ein Sakralgebäude nur durch dessen gesellschaftliche Perzeption als *Sakralgebäude* bestimmen lässt?

Dennoch stellt J. G. Davies fest: «[...] while a religious building can be called a house, it is not any kind of house: there is something special about it [...]» Die Partikularität sei durch die Besonderheit des Wesens, welches das sakrale Gebäude «bewohne», gegeben. Weil in den meisten Religionen das Göttliche als etwas «apartes» gesehen werde, müsse auch die sakrale Stätte als «heiliger Ort», in

25 A.a.O., S. 10.

26 Davies, J. G.: Artikel «Architecture» in: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005, S. 460.

27 A.a.O., S. 467.

scharfer Opposition zum «profanen Raum» gesehen werden.²⁸ Diese Erklärung befriedigt aus religionswissenschaftlicher Sicht m. E. zwar nicht ganz.²⁹ Im Rahmen dieser Untersuchung lässt sich aber als Arbeitsdefinition die Charakterisierung von Sakralstätten als ein (von der Gemeinschaft, welche diese benutzt) gedeuteter ‹heiliger Ort› gebrauchen.

Bezüglich des äusserlichen Erscheinungsbildes bedeutet das in vielen Fällen, dass ein Sakralgebäude bestimmte *Glaubensgrundlagen versinnbildlicht*. Sakrale Stätten werden oft als ‹Modelle des Kosmos› betrachtet und weisen dementsprechend charakteristische Formen auf, die sich von der Profanarchitektur unterscheiden: Beispielsweise gilt im Hinduismus der Tempel als ‹Mandala› – ein Diagramm mit der essentiellen Struktur des Kosmos. Auch Kathedralen wurden im Mittelalter als Abbild der Weltordnung betrachtet.³⁰ Kuppeln, welche gewöhnlich an byzantinischen Kirchen oder Moscheen angebracht sind, repräsentieren Glaubensvorstellungen über den Himmel bzw. über den transzendenten Bereich und Türme verweisen nach Davies auf «heavenly aspirations»³¹.

Fazit: Die ‹Sichtbarkeit› eines Sakralgebäudes liegt in einer (im öffentlichen Raum wahrnehmbaren) *glaubensbedingten* ‹architektonischen Differenz› zur Profanarchitektur – denn diese wird im Normalfall weder den Kosmos noch Glaubensvorstellungen symbolisieren.

3.2 Traditionelle Sakralarchitektur

Traditionelle Sakralarchitektur kann als das ‹klassische Vorbild› der jeweiligen Herkunftskultur einer religiösen Gruppe verstanden werden: «Orthodoxe Kirchen haben mehrere Kuppeln und Halbkuppeln oder einen russischen Zwiebelturm, [...] Moscheen ein Minarett, das thai-buddhistische Kloster eine reich verzierte Gebetshalle.»³² Erst die ‹architektonische Zusammensetzung x› scheint einem Gebäude das Image einer ‹typischen› – ja in manchen Fällen gar nur dann ‹richtigen› – Sakralstätte der ‹Religionsgemeinschaft x› zu verleihen. Ein dieser Zuordnung zugrunde liegendes Deutungsmuster fand sich in mehreren Interviews (vgl. Abschnitt 5.1).³³

Wollen wir verstehen, welche Werte und Deutungsmuster sich hinter traditionellen Architekturkonzeptionen verbergen, so ist es vielleicht hilfreich das Konzept der

28 A.a.O., S. 462.

29 Erstens wird unterstellt, dass bei den «meisten Religionen» der Begriff des Göttlichen zentral sei bzw. vorkomme, und zweitens, dass das Göttliche zumeist als vom Menschen bzw. von der Welt «Getrenntes» verstanden werde.

30 Davies, J. G.: Artikel «Architecture» in: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005, S. 463-466.

31 A.a.O., S. 466.

32 Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas: Migration und religiöse Bauten – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raums, in: Kunst und Kirche, 04/2008, S. 36.

33 Vgl. auch Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheeenneubauten, LIT Münster 2002, S. 216 - 218.

«Tradition» als solches zu verstehen: Tradition wird im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe als ein «kommunikativer Vorgang» bezeichnet, in dem Gemeinschaften einen Teil ihrer kulturellen Muster von den Vorfahren (= lat. *antiqui*, von *ante* = «vor») bzw. den «Alten» oder «Grösseren» übernehmen. «Tradition als gesellschaftlicher Lernvorgang dient der kulturellen Kodifizierung von Erfahrung und dem Erhalt und der Einübung bewährten Wissens [...]】 Tradition hat Autorität, weil sie *alt* ist. Sie kommt vom Ursprung her (aus der ‹reinen Quelle›) oder /und hat sich in vielen Generationen bewährt. Der Ursprung (gr. Arché) ist göttlich[...]»³⁴ Tradition nimmt folglich Entscheidungen ab resp. vorweg. Dieses funktionale Muster des Tradierens kommt m. E. auch stark im Entscheidungsprozess über die architektonische Gestaltung von Sakralbauten zum Vorschein. Im Projekt «Kuppel – Tempel – Minarett» fiel mir auf, dass in zahlreichen Fällen anscheinend nie daran gezweifelt wurde, ob man modern oder traditionell bauen soll. Man baute ganz einfach traditionell. Das Erzählmuster, welches in diesen Fällen zutage kam, lässt sich etwa so formulieren: «Man macht das einfach so, das ist Tradition...» Der Aspekt der Autorität und das Vorwegnehmen von Entscheidungen weisen darauf hin, dass Tradition eine *Orientierungsfunktion* besitzt.

Dass Tradition zudem «[...] einen Raum sozialer Sicherheit [...]» schaffe, der allgemein als «Heimat»³⁵ verstanden werde, lässt auf deren *identitätsstiftende Funktion* schliessen. Bestimmte Bauelemente – wie beispielsweise bei Moscheen eine Kuppel oder ein Minarett – übernehmen denn auch meist die Funktion von Identifikationsmerkmalen.³⁶

Sabine Kraft stellt in ihrer Untersuchung über islamische Gotteshäuser in der Diaspora fest, dass es bei diesen nicht nur um «schöne Gotteshäuser» geht, sondern um den wichtigen Aspekt der Repräsentation. Diese sollen nicht zuletzt «muslimische Präsenz» demonstrieren. Die Bewertungen der Gläubigen belegen nach ihr eine wichtige *Verbindung von Architektur und Repräsentation* (auch) im Sakralbau.³⁷ Meines Erachtens lässt sich also von allgemeinen Funktionsbegriffen des ‹Traditionellen› auf spezifische Funktionen traditioneller Architektur schliessen.

3.3 Moderne Sakralarchitektur

Sakralbautenprojekte mit «architektonischer Innovation», wie es Sabine Kraft nennt, «[...] brechen bewusst mit der Vergangenheit und bekennen sich, nach vorne

34 Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard/ Kohl, Karl-Heinz (Hg.): Artikel «Tradition» in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, Band V, S. 248.

35 A.a.O., S. 247 [Hervorhebung vom Verfasser].

36 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 270.

37 Ebenda.

schauend, zur Architektur des 21. Jahrhunderts.»³⁸ Sinngemäss gingen anfängliche Modernisierungstheorien von einer Abkehr vom Alten und (mit Optimismus) von «[...] einer unaufhaltsamen Verbesserung von Mensch und Welt durch westlich-zivilisierten Vernunftgebrauch [...]»³⁹ aus. Die Epoche der Moderne wird demnach stark mit ‹Zweckmässigkeit, Vernunft, Fortschritt und sozialem Wandel› verbunden: «Als Hauptmerkmale werden die im Zweck/Mittel-Kalkül operierende autonome Vernunft als Motor für wissenschaftlich-technischen Fortschritt und der damit einhergehende soziale Wandel hervorgehoben [...]»⁴⁰

In der Encyclopedia of Religion finden wir diesbezüglich eine duale Deutungskategorie. *Modernität gilt als ‹Opponent zum (Traditionell)-Religiösen›:* «[...] Either an individual or group is thought to be ‹for› modernity (and thus against traditional religious commitments) or ‹for› traditional religion (and thus antipathetic toward modernity in any and all forms).»⁴¹ Eine Zuneigung zum Modernen scheint ebenfalls mit ‹Offenheit zum Neuen› konnotiert zu werden: Modernität «[...] explicitly identifies an openness and a commitment to the new as opposed to the old.»⁴² Für Religion gilt nicht selten eine *inverse Zuordnung*: «[...] Religionen, in denen pauschal vorgetragene Moderne-Feindlichkeit oft dem Beharren auf der ‹göttlichen Wahrheit› religiöser Kernaussagen und der Abwehr ‹libertinären› Denkens und Handelns galt und gilt [...]. Nur in bestimmten Belangen gelte Modernefreundlichkeit: «[...] wobei gleichzeitig bestimmte (industrie-) gesellschaftliche Modernisierungen [...] akzeptiert wurden und werden.»⁴³

Das Adjektiv ‹modern› (mittellat. *modernus*, ‹neu›) wird als korrelativer Begriff verwendet: «[...] it implies what is *new as opposed to what is ancient*, what is innovative as opposed to what is traditional or handed down.» Aufgrund dieser Eigenschaften kann sich der Bedeutungsgehalt von ‹modern› stark ändern: «[...] what is judged modern at a particular time and place in a culture will not necessarily be defined as such either in the future or in some other context.» Dies trifft auch auf Architekturstile zu: «[...] ‹modern architecture› of the mid-twentieth century now has a distinctly dated look.»⁴⁴ Dennoch wird ein Sakralbau, welcher heute als innovativ bzw. ‹modern› gilt, in 50 Jahren wohl nicht als «traditioneller Sakralbau» gelten. Doch zu einer bestimmten Zeit müssen auch ‹traditionelle› byzantinische, gotische oder barocke Kirchenbaustile sowie osmanische Moscheen oder solche der Mogul-

38 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 203 [Hervorhebung vom Verfasser].

39 A.a.O., S. 472.

40 Ebenda.

41 Wilson, John F: Artikel «Modernity» in: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005, S. 6109.

42 Ebenda.

43 Klöcker, Michael: Artikel «Moderne» in Metzler Lexikon Religion, Gegenwart – Alltag – Medien, Band 2, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr, Stuttgart 1999, S. 472.

44 Wilson, John F: Artikel «Modernity» in: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005, S. 6108. [Hervorhebung vom Verfasser]

Periode ‹neu› und insofern eigentlich ‹modern› gewesen sein, auch wenn man diesen Begriff nicht kannte. Finden sich in religiösen Traditionen Epochenstile, die – obwohl sie anfänglich ‹modern› bzw. ‹neu› waren – über Jahrhunderte weg massgebend für das ‹Traditionelle› waren? Ist also das (zu einer bestimmten Zeit) ‹Moderne› der Ursprung des (darauf basierten, künftigen) Traditionellen? «The term modernity refers to the cultural conditions that set the terms for all thought and action in a particular culture.»⁴⁵ Oder wird ein Sakralarchitekturstil, der heute als ‹modern› gilt, nie als ‹traditioneller› Massstab gelten, weil sich das ‹Moderne› der heutigen Zeit vom ‹Neuen› derjenigen Epochen, in welchem man den (‐reifizierten‐)⁴⁶ Begriff des ‹Modernen› noch nicht kannte, grundlegend unterscheidet?

4 Fallbeispiele

Im Rahmen des oben erwähnten Projektes des Zentrums Religionsforschung wurden Vertreter von Religionsgemeinschaften in Interviews über die Geschichte ihres Bauprojektes befragt⁴⁷. Es ist also zu Bedenken, dass die in Punkt 4 aufgeführten Schilderungen immer die Innenansicht einer Gemeinschaft bzw. deren Repräsentanten darstellen. Auch können die aufgezählten Fallbeispiele in keiner Weise als repräsentativ für einen Sakralbautyp resp. für eine bestimmte Migrationsreligion gelten. Dennoch können sie uns einen Hinweis auf etwaige Tendenzen von Denkmustern liefern, die ich – unter den genannten Vorbehalten – als (empirische) Basis für die Beantwortung der Fragestellung meiner Arbeit verwenden werde. Ein weiteres Problem ist die unterschiedliche Ergiebigkeit der Interviews: während einige Interviewte kaum auf den Punkt der Baugeschichte eingingen, waren andere sehr ausführlich.

4.1 Narrative der Realisation traditioneller Sakralarchitektur

4.1.1 Traditionelle Moscheenbauten

Die 1978 erbaute Moschee der «Fondation Culturelle Islamique» in Genf weist grundsätzlich einen traditionellen Architekturstil auf⁴⁸. Einige Gebäudeteile, wie das Foyer zwischen der Kulturstiftung und der Moschee sowie das Äussere der Kuppel

45 Ebenda.

46 Modernität als einzigartige, pankulturelle historische Erscheinung und nicht nur als ‹Neuartiges›, welches ‹Altes› ablöst. Vgl auch: Wilson, John F: Artikel «Modernity» in: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005, S. S. 6109.

47 Interviewleitfaden siehe Anhang

48 Nach der Klassifizierung von Omar Khalidi entspräche die Moschee in etwa der Kategorie der «Neuinterpretation des traditionellen Moscheebaus». Vgl. Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 203.

sind jedoch modern gestaltet. Aussagen die sich auf diese Elemente beziehen, werde ich, wie erwähnt, im Abschnitt 4.2.1 aufführen. Hafid Ouardiri, ehemaliger Sprecher der islamischen Kulturstiftung begründet den (sichtbar) gewählten Architekturstil folgendermassen:

The architecture should show the specificity of the Islamic worshipping place. We are in an international city and it is essential to show diversity can coexist in harmony. [...] I think it is relevant to have for each religious tradition its own specific architecture [...]. Think about it in its positive aspect. It is a richness to show what is common and what is different.⁴⁹

Das Minarett sei jedoch nicht aufgrund religiöser Vorschrift gebaut worden: «The Koran does not impose a particular type of architecture for a worshiping place [...] the only religious obligation when building a mosque is the orientation to Mecca (Kiblah) inside of the prayers' room.» Den Grund, warum eine Moschee ein Minarett besitzt, sieht Ouardiri in der Tradition begründet «[...] Muslims *follow this tradition* wherever they are.» Er sieht diese architektonische Tradition jedoch in keiner Weise als zwingend. «By all means, if the law forbids the construction of a minaret, it is quite unnecessary to quarrel about it, because what is important is to have a place, where we can pray [...]»⁵⁰ Auch Youssef Ibram, von 2006 bis 2009 Haupt-Imam der Moschee in Genf, begründet den Architekturstil in dieser Manier: «It's our *heritage*, we have this mosque from the last generation, when I go to Cordoba in Spain, it is like our mosque. [...] If we do something we do it like this, because we have had this from the last generation [...] we must respect it. I can't build a mosque like a church, no.»⁵¹ Ahmed Sadaqat, der Imam der 1963 erbauten Mahmud-Moschee in Zürich und Missionar der Ahmadiyya-Bewegung in der Schweiz, sagt:

Das Minarett hat weder mit Bedrohung noch mit Stadtüberwerfung zu tun! Sondern im Gegensatz zu dem, was man heutzutage zu hören hat, ist es ein Symbol der Verbindung zwischen den Menschen und ihrem Schöpfer Gott. Minarett bedeutet ‹Leuchtturm› und dieses Wort ist abgeleitet vom Wort ‹Nur›. ‹Nur› bedeutet ‹Licht›. Gott ist die Quelle jeglichen Lichtes und in dem Sinne ist das Minarett ein Hinweis, dass man hier mit dem Licht Gottes in Verbindung kommen kann.⁵²

Traditionelle Sakralarchitektur (hier das Minarett) wird in diesem Fall mit der Symbolisierung von Glaubensvorstellungen (Gott als die Quelle jeglichen Lichtes, Verbindung zwischen Mensch und Gott) begründet. Des Weiteren macht nach Ahmed Sadaqat die traditionelle Bauweise den öffentlichen Charakter der Moschee sichtbar: «Eine Moschee ist ein öffentliches Gebäude, das für die Anbetung Gottes gebaut wird und in der Moschee ist jeder willkommen der den einzigen und alleinigen Gott

49 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Hafid Ouardiri, S. 9 [Hervorhebung vom Verfasser].

50 Ebenda.

51 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Youssef Ibram, S. 5 [Hervorhebung vom Verfasser].

52 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 5: Interview mit Ahmed Sadaqat, S. 2 [Hervorhebung vom Verfasser].

anbeten möchte. Deshalb sind Minarett und Kuppel die wesentlichen Merkmale, um erkennen zu können, dass es sich hier um ein *öffentliches Gebäude* handelt [...].»⁵³

4.1.2 Traditionelle orthodoxe Kirchen

Obwohl die 1985 gebaute griechisch-orthodoxe Kirche Agios Dimitrios in Zürich erzwungenermassen eine moderne Architektur aufweist (siehe weiter unten), sind die Erzählmuster von Pfarrer Emmanuel Simandirakis sehr aufschlussreich bezüglich vorkommender Deutungsmuster über traditionelle Kirchenarchitektur: «Wir sind orthodox, und das Gebäude spielt eine grosse Rolle. [...] Wir haben eine bestimmte Struktur [...] Wenn man die Kirche von draussen sieht, ist man vorbereitet. Man tritt in dieses Heiligtum.»⁵⁴

Aus dem Giebel der 2002 umgebauten russisch-orthodoxe Auferstehungskirche in Zürich ragt ein bescheidenes Türmchen mit einem dunkelgrünen zwiebelförmigem Aufsatz: Ein traditionell russisch-orthodoxer Glockenturm. Ausser dem typisch russisch-orthodoxen Kreuz an dessen Spitze und zwei Ikonen mit Engeln beim Eingang, finden wir keine weiteren, äusserlich sichtbaren Elemente traditioneller Sakralarchitektur. Pfarrer Oleg Batov erzählt: «Wir durften die Kuppel nicht höher als den früheren Kirchenturmspitze machen.⁵⁵ Aber das orthodoxe Kreuz durfte etwas höher sein.»⁵⁶ Auf die Frage, ob man sich nicht einen grösseren Turm gewünscht hätte, entgegnet er: «Es wäre mehr traditionell, fünf Kuppen zu machen [...] aber das ging nicht, das geht nicht, dann ist man zufrieden mit dem.» Frau Messerli, die Finanzverwalterin ergänzt: «[...] ich bin gewohnt an anderen Orten in der Welt zu leben. Aber in Russland haben wir überall Kuppen, das gehört dazu, *das gehört zu einer Kirche*. Das ist ein Symbol.»⁵⁷ Auf die Frage, aus welchem Grund man das Gebäude mit traditionellen Elementen, wie dem Zwiebelturm versehen habe, entgegnet sie: «Damit die Leute sich freuen. Es ist eine Freude, es freut einen. Viele Leute sagen: ‹Wir haben eine *richtige Kirche*, sie hat eine Kuppel, sie hat ein Kreuz – unser [russisch orthodoxes] Kreuz hat sie – es freut einen.» In diesen Antworten wird ein Deutungsmuster sichtbar, welches die traditionelle Bauweise implizit als Voraussetzung für eine ‹richtige Kirche› wertet. Auch die identitätsstiftende Funktion des Traditionellen wird erwähnt: «[...] Die Leute, die kommen, die freuen sich und *wir fühlen uns wie Zuhause*.»⁵⁸

53 Ebenda.

54 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 6.

55 Das Gebäude an der Narzissenstrasse wurde 1910 von der Chrischona-Gemeinde erbaut, 2001 wurde es von der russisch-orthodoxen Gemeinde erworben und danach umgebaut.

56 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, S. 3

57 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, S. 5 [Hervorhebung vom Verfasser].

58 Ebenda [Anmerkung und Hervorhebung vom Verfasser].

4.1.3 Kirche im klassisch armenischen Stil

Die identitätsstiftende Orientierungsfunktion traditioneller Architektur kommt auch in der Erzählung von Pfarrer Dr. Abel Manoukian zum Ausdruck. Die 1969 erbaute armenisch-apostolische Kirche in Troinex bei Genf wurde nach dem Vorbild der im 6. Jahrhundert gebaute Kirche Hl. Haripsimé von Etschmiadzin (Armenien) gebaut. Als Gründe für die Realisation des Gebäudes im typisch klassischen Stil der armenischen Kirchenarchitektur nennt der Pfarrer: «Das ist sehr üblich. Man wollte so der *Heimat* [...] ziemlich nahe kommen. [...] Das ist ja im Blut, im Geist. Anders kann man ja nicht bauen. [...] Das ist die Tradition der armenischen Kirche [...]» Traditioneller Baustil bedeutet auch *Erkennbarkeit*: «In der Form ist die Kirche erkennbar als eine Kirche und anders kann es nicht sein.»⁵⁹ Auch hier finden wir den impliziten Hinweis, dass ein Sakralgebäude eher, ja vielleicht nur dann «als Kirche erkennbar» sei, wenn sie im traditionellen Stil gebaut wurde. Pfarrer Manoukian erwähnt auch ein Deutungsmuster von ‹religiöser Architektur›: «Es gibt einen festgelegten Kanon, den Kanon der armenischen Architektur, das ist *religiöse Architektur* [...] und nach diesen Gesetzen bauen die Armenier ihre sakralen Bauten.» Der Sakralbaustil gilt auch als *kulturelles Erbe*: «Seit dem 5.-6. Jahrhundert wurde das schon festgelegt und nach diesem Kanon werden alle Kirchen gebaut.»⁶⁰

4.1.4 Buddhistisches Wat mit Mondop

Das 2002 erbaute thailändische Kloster Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach ist als Sakralbau von weitem erkennbar. Es ist ein stark verzierter Gebäudekomplex mit mehrfach abgestuften Dachsilhouetten, wie es für Thailand üblich ist. Über dem «Ubosoth», dem Hauptzeremonieraum, ragt, einem spitzen Turm ähnlich, der höchste Dachkamm der Anlage – er heisst «Mondop» und ist 25,7 Meter hoch. Der Abt Phrathep Kittimoli⁶¹ begründet diesen traditionellen und kostenintensiven Architekturstil folgendermassen: «The main point [...] is to give honour to the kings mother [...] This temple is under the patronage under the kings' mother. So then it should not be ordinarily, but it should be suitable to make like a *copy from Thailand*. This Temple is a combination between a Temple and a King's Palace. The big tower (Mondop) in the middle of our Wat is this Kings Palace.»⁶² Auch in diesem Projekt ging es zum Einen darum, ein Stück Heimat («a copy from Thailand») zu realisieren, zum Andern aber ist der Tempel ein Gedächtnis an die Mutter des Thailändischen Königs, Prinzessin Somdet Phra Srinagarindra, welche den Bau des Tempels finanziell stark unterstützt hat. Der Tempel ist deshalb auch nach ihr benannt. Dies stellt ein Begründungsmuster

59 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 11: Interview mit Pfarrer Dr. Abel Manoukian, S. 5 [Hervorhebung vom Verfasser].

60 Ebenda [Hervorhebung vom Verfasser].

61 Bürgerlich Dr. Phramaha Thongsoon Rongthong Suriyajoto.

62 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 3: Interview mit Phrathep Kittimoli, S. 2 [Hervorhebung vom Verfasser].

dar, welches der Verfasser bei keinem andern Projekt vorfand. Viele Sakralgebäude wurden zwar massgeblich durch bestimmte Donatoren⁶³ resp. Donatorinnen ermöglicht, jedoch fand sich bei keinem Projekt als Hauptmotiv für den Architekturstil die «Ehrerweisung» (to give honour) gegenüber den Stiftern.

4.2 Narrativ der Realisation moderner Sakralarchitektur

4.2.1 Moderne Moscheenprojekte

In der Schweiz lässt sich keine ausschliesslich modern gebaute und äusserlich erkennbare Moschee (mit Kuppel oder Minarett) finden.⁶⁴ Aus diesem Grund möchte ich als Fallbeispiel auf eine moderne Moschee im oberbayrischen Penzberg eingehen. Der Architekt der 2005 gebauten Moschee, Alen Jasarevic, lebt seit langer Zeit in Deutschland und hat bosnisch-muslimische Wurzeln.

Der moderne Baustil wird von ihm als etwas Integratives gewertet: «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen *Beitrag zur Gesellschaft* leisten – nicht nur zur muslimischen, sondern auch zur nichtmuslimischen.»⁶⁵ Der moderne Architekturstil wird im Artikel weiter als ‹gesellschaftsverträglicher› assoziiert, als ‹integrations- und zukunftsfähiger› und folglich als ‹Beitrag zur Gesellschaft›. Ein verwandtes Denkmuster verbindet moderne Sakralarchitektur mit der Fortschrittlichkeit und Flexibilität einer Glaubensgemeinschaft: «[...] ich will auch gerne der Gesellschaft hier zeigen, dass wir mithalten können, dass wir innovativ sein können, und dass wir unseren Glauben nicht als etwas althergebrachtes verstehen, sondern als *etwas, was sich ständig entwickelt* und dadurch auch solche Gebäude schaffen kann.»⁶⁶ Alen Jasarevic sieht in modernen Moscheebauten eine Chance Ängste der Mehrheitsgesellschaft zu reduzieren: «Eine Moschee ist zunächst etwas Fremdes und Unbekanntes. Das macht Angst [...] Eine Moschee in moderner Form nimmt womöglich auch die Furcht vor radikalen Muslimen.»⁶⁷ Der Architekt grenzt sich deshalb gegenüber traditionellen Moscheenbauten ab: «Manchmal habe ich beim Anblick eines Moscheenneubaus den Eindruck, dass dieser nicht für die Zukunft, sondern für die Vergangenheit gebaut wurde. Ich denke, wenn wir hier in dieser

63 Beispielsweise die Islamische Kulturstiftung in Genf, das Zendo der Stiftung Felsentor in Luzern, die Kirche Agios Dimitrios in Zürich, die armenisch-apostolische Kirche Saint Hagop in Genf, etc.

64 In Wohlen, Kanton Aargau, befindet sich zwar ein moderner Moscheenneubau, jedoch ohne Kuppel und Minarett. Ein ähnlicher Bau ist derzeit in Hegnau, Kanton Zürich, geplant.

65 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21. 10. 2005, auf: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=6368>

66 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

67 Buchwald, Sabine: «Eine Moschee nimmt die Furcht vor radikalen Muslimen», in: Sueddeutsche Zeitung, 13. 3. 2009, auf: <http://www.sueddeutsche.de/954381/661/2797294/Eine-Moschee-nimmt-die-Furcht-vor-radikalnen-Muslimen.html>

Gesellschaft bestehen und auch eine Zukunft haben wollen, dann müssen wir Dinge einfach anpacken und ändern.»⁶⁸

Bekanntlich lösen Moscheenneubauten nicht selten die heftigsten Debatten aus. Dieses moderne Projekt traf dagegen auf keinen Widerstand, die Reaktionen aus der Umgebung waren dem Anschein nach sogar positiv: «Bisher hatten wir ausschliesslich sehr positive Rückmeldungen, nicht nur von der muslimischen Bevölkerung Penzbergs, sondern auch von der nichtmuslimischen.» Zudem scheint der moderne Bau von den lokalen Behörden als Vorzeigemodell für zukünftige Moscheeprojekte betrachtet worden zu sein. Alen Jasarevic erzählt: «Mich haben viele deutsche Stellen angerufen. Die Regierung von Oberbayern beispielsweise will Fotos und Pläne von mir haben, mit denen sie den Gemeinden zeigen will, dass man es mit so einem Gebäude *viel einfacher hat* zu bauen und dass es so einfacher ist, ein Gebäude zu schaffen, mit dem sich auch die Nichtmuslime identifizieren können.»⁶⁹

Die Moschee der islamischen Kulturstiftung in Genf weist neben traditionellen, ebenfalls moderne Elemente auf, z. B. das facettenreiche Glasdach des Foyers zwischen Kulturstiftung und Moschee oder die dreieckigen Fensterelemente der Kuppel. Das moderne Foyer verbindet die grundsätzlich traditionell gebaute Moschee, mit den von der Stiftung mit dem Bauland übernommenen historischen Gebäuden. Deshalb führt ich diejenigen Aussagen von Hafid Ouardiri, welche sich kontextuell auf diesen modernen Teil der Moschee beziehen in diesem Abschnitt auch auf. Das Deutungsmuster, welches Ouardiri dem diesbezüglichen Architekturkonzept zuordnet, ist der Integrationsgedanke⁷⁰: «This building as it was constructed is a *pedagogical example for integration* to the attention of those who frequent this place. [...] We have here two kinds of civilisations, two kinds of architectural structures and we have to set harmony between them.” Dank einer modernen Architekturkonzeption war es also möglich, die übernommenen historischen Gebäude zu integrieren: «What is essential is to compose with what was before and *to construct in harmony with the environment.*”⁷¹

4.2.2 Moderne orthodoxe Kirchen

Pfarrer Emmanuel Simandirakis von der griechisch-orthodoxen Kirche Agios Dimitrios in Zürich erzählt: «Wir wollten eine byzantinische Kirche bauen mit Kuppel, mit allem. [...] diese Kirche hier ist eine moderne Kirche von aussen – von innen ist

68 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

69 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

70 Bei der Auswertung des Interviews mit Hafid Ouardiri stellt sich jedoch das methodische Problem, dass sich seine Antworten nicht explizit auf die modernen Elemente der Moschee beziehen, sondern eher auf das Baukonzept mit welchem man die Integration der übernommenen historischen Gebäude speziell berücksichtigte. Die diesbezüglichen Teile der Architekturkonzeption sind, wie erwähnt, modern gestaltet. Insofern sind seine Erklärungen zum ‹integrativen Charakter› des Sakralbaus (zumindest ansatzweise) auch *implizite Begründungen für dessen moderne Elemente*.

71 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Hafid Ouardiri, S. 8.

sie aber sehr schön. [...] Sie ist eine schreckliche Dame mit einem goldenen Herz. Von draußen schlecht [...].»⁷² Auf ostentative Weise wird hier klar gemacht, dass der Wunsch nach einem modernen Sakralbau nicht von der griechisch-orthodoxen Gemeinde ausging. Dennoch ist die Kirche an der Rousseaustrasse in einem überaus modernen Stil realisiert worden. Was ist passiert? Pfarrer Simandirakis erzählt, dass erst nach 17 Jahren Verhandlungen ein Grundstück, welches der Stadt Zürich gehörte, von der Stiftung griechisch-orthodoxe Kirche gekauft werden konnte. Nach einem Projektwettbewerb entschied sich die Jury zudem nicht für das Projekt der griechisch-orthodoxen Gemeinde – eine Kirche im traditionell-byzantinischen Baustil: «Die Baubehörden haben bei einer Abstimmung mit der Mehrheit uns gezwungen, ein Projekt zu realisieren, obwohl wir dieses Projekt nicht realisieren wollten. [...] Im Grunde genommen war nur eines der neun Projekte geeignet, aber die Jury hatte die Mehrheit: Schweizer die keine Ahnung von der orthodoxen Tradition hatten.»⁷³ Weil es für die Gemeinde wegen finanzieller Umstände wichtig war, möglichst rasch zu handeln, sah man sich gezwungen, das moderne Projekt zu realisieren: «Und am Schluss, weil wir so viele Jahre gekämpft haben, eine Kirche zu bauen, war dann genug. Wir haben gesagt: ‹Bauen wir das, fertig!›. Und darum waren wir gezwungen dieses Projekt anzunehmen. Wir haben mit Pein dieses Projekt akzeptiert und mit dem Bau begonnen. [...]»⁷⁴ Die Unzufriedenheit über die (erzwungene) moderne Realisation ist gross, auch scheint die oben postulierte ‹identitätsstiftende› Funktion des Traditionellen (bzw. der traditionellen Architektur) vermisst zu werden: «Und diese Kirche ist von aussen betrachtet *keine orthodoxe Kirche*. [...]»⁷⁵ Der Pfarrer spricht dem (äusseren) des Gebäudes sogar den «liturgischen» Charakter ab: «Es ist einfach [...] *nicht liturgisch* dieses Gebäude [...] schade.»⁷⁶ Da mit diesem Begriff gewöhnlich die offiziell festgelegte Form des christlichen Gottesdienstes bezeichnet wird, ist nicht ganz klar, was er damit meint. M. E. kann man daraus schliessen, dass er findet, der Bau halte sich nicht an die, von der Tradition ‹geheiligten›, wenn auch ungeschriebenen Vorgaben. Die ‹Sakralität› der Kirche ist nach ihm demnach aufgrund ihrer Modernität ‹beschädigt›. Nach Simandirakis erweckt der moderne Bau bei vielen Pilgern auch nicht den Eindruck, dass es sich um eine orthodoxe Kirche handelt: «Glauben Sie mir, viele Pilger aus Griechenland kommen hierher [zur Kirche!] und stellen mir die Frage: ‹Entschuldigung, wo ist die orthodoxe Kirche?› Aber wenn das Gebäude traditionell wäre, würden Sie es sofort– [erkennen].»⁷⁷ Aufgrund ihrer Modernität wird die Kirche zum Teil also gar nicht als Sakralgebäude wahrgenommen. Folglich impliziert dieser Fall,

72 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 5.

73 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 3.

74 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

75 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

76 Ebenda [Hervorhebung des Verfassers].

77 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 6 [Ergänzung und Hervorhebung vom Verfasser].

dass traditionelle Architektur eher dem Referenzfeld ‹Religion› zugewiesen wird als moderne.

Dr. Gary Vachicouras vom orthodoxen Zentrum⁷⁸ in Chambésy erzählt, dass die zum Zentrum gehörende Kirche Saint-Paul⁷⁹ ursprünglich im traditionellen byzantinischen Stil geplant wurde. Die lokalen Behörden waren jedoch nicht damit einverstanden: «The church had to be designed in such a way in order to *fit the local landscape of Chambésy.*» Deshalb begann man 1973 mit einem modernen Sakralbau. Dies verhinderte jedoch nicht, dass einige Prinzipien der orthodoxen Kirchenarchitektur im Bau integriert wurden. Vachicouras sieht dies als Erfolg: «[...] this perspective allowed the successful construction of a unique church in the vision of *continuity and renewal*, in spite of the diversified opinions of the faithful. I, personally, would say that it is *architecturally indigenous* of the given region of Pregny-Chambésy in the Canton of Geneva.»⁸⁰

Auch hier scheinen die Behörden davon ausgegangen zu sein, dass sich ein modernes Sakralgebäude «besser in die Landschaft einfügt»⁸¹ als eine traditionelle (byzantinische) Kirche. Heisst das nun, dass sich hinter dieser Präferenz ein Deutungsmuster verbirgt, welches einen Rohbetonbau (bei welchem die sakralen Elemente weniger auffällig sind) als ‹passender› für die Landschaft bewertet (als ein ‹fremder› byzantinischer Stil)? Oder spielte der Umstand eine Rolle, dass es nur mit dem realisierten modernen Bau möglich war, dessen Dächer mit Rasenflächen zu versehen, damit das Bauwerk «besser in die Landschaft passt»? Aus dem Interview lässt sich dies leider nicht entnehmen.

4.2.3 Moderne Synagogen

Ein schlichter, kubischer Baustil gibt der 1960 erbauten Synagoge der jüdischen Aschkenasim-Gemeinde Agudas Achim das Aussehen eines Zweckbaus. Dennoch ist der Bau als Synagoge erkennbar, denn in der Verkleidung der Fassade sind zentrale Symbole des Judentums zu sehen: Davidsstern, Steintafeln mit den zehn Geboten und der siebenarmige Leuchter. Auch über der Männereingang sind zwei Tafeln in hebräischer Schrift, welche die Zehn Gebote verkünden.

Eli Rosengarten, der heutige Präsident der 1927 gegründeten Gemeinde konstatiert: «Ja es ist modern, es wurde damals in der NZZ erwähnt, dass es ein moderner Synagogenbau ist. [...] Es ist eine Abweichung von dem was damals schon in Zürich an der Freiheitstrasse oder an der Löwenstrasse war, es hebt sich natürlich von

78 Genauer handelt es sich um das orthodoxe Zentrum des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (mit Sitz in Istanbul).

79 Die Kirche wird von griechischsprachigen Orthodoxen (und einmal im Monat von der Georgischen Gemeinde benutzt), deren Krypta von der «Paroisse Orthodoxe Francophone», zu welcher russisch-, serbisch-, syrisch-, griechisch-, rumänisch-orthodoxe und auch Schweizer Konvertiten gehören.

80 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 14: schriftliche Ergänzungen zum Interview von Dr. Gary Vachicouras, S. 4 [Hervorhebung vom Verfasser].

81 Ebenda.

diesen zwei Synagogen ab.» Ähnlich wie andere Gemeinschaften mit modernen Bauten, wertet Rosengarten die Modernität der Synagoge als etwas ‹Spezielles›. M. E. wird öfters, zusammen mit einem Deutungsmuster, welches auf die ‹Einzigartigkeit› des Sakralgebäudes hinweist, dieses zugleich als ‹attraktiv› bewertet. Das ist ebenfalls bei Eli Rosengarten festzustellen: «Es ist sehr einfach und ohne Schnörkel und diese einfache Linie finde ich eigentlich bestechend an dieser Synagoge [...] innen wie aussen.» Im Gegensatz zu einigen Deutungsmustern von Gemeinschaften mit traditionellen Bauten, wird die Synagoge, obwohl sie modern ist, als charakteristisch für die jüdische Gemeinde gesehen: «Wir finden die Synagoge ist sehr repräsentativ [...]»⁸² Die ‹Sichtbarkeit› resp. eine traditionelle Bauweise scheint bei der jüdischen Gemeinde in Zürich nicht von zentraler Bedeutung zu sein: «Man hat wahrscheinlich die Synagoge nicht bewusst sichtbar machen wollen, aber man wollte sie auch nicht verstecken. Sonst hätte man sie [...] einfach äußerlich als irgendein Geschäftshaus bauen [müssen].»⁸³ Dennoch ist die Erkennbarkeit und das Traditionelle des Synagogenbaus nicht irrelevant:

Wenn wir eine Synagoge bauen und dies erlaubt ist, warum sollen wir nicht zeigen, dass es eine Synagoge ist? [...] Wenn man kein Grund hat muss man es nicht verstecken, die Christen verstecken ja auch nicht ihr Gotteshaus [...] Der Ursprung von jeder Synagoge war ja der Tempel in Jerusalem und der war ja auch sichtbar [...] Damals musste es schon klar sichtbar sein, dass es der Ort des Tempels ist. Aber später gab es wahrscheinlich kein Grund, dass man es zeigen musste, man fand einfach, dass es jeder wissen soll, dass [das erbaute Gebäude] ein Gotteshaus ist [...]»⁸⁴

Trotz ihres modernen Baustils ruft die Synagoge in gewissen Bevölkerungsschichten anscheinend Widerstand hervor. Steinwürfe auf das Gebäude habe es früher etwa alle zwei Jahre einmal gegeben. Auch antijüdische Schmierereien habe es ab und zu gegeben, aber höchstens vier Mal, seit er Präsident sei (1988), erzählt Eli Rosengarten. Auch die in Lugano um 1959 eher modern (um-) gebaute Synagoge Via Maderno ist von Anfeindungen nicht frei. Am 13. März warf ein 58-jähriger im Tessin wohnhafter Italiener eine mit Brennstoff gefüllte Flasche ins Untergeschoss des Gebäudes. Ein grosser Teil der Innenräume, insbesondere die Bibliothek, wurde zerstört.⁸⁵ Zwei Jahre vor dem Brand wurde die Synagoge ebenfalls mit Hakenkreuzen und antisemitischen Sprüchen verschmiert. Ansonsten habe die jüdische Gemeinde in Lugano jedoch nie Probleme gehabt, stellt Elio Bollag, der Sprecher der dortigen Comunità Israelita fest.⁸⁶ Auch die in den frühen Siebziger Jahren im

82 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 8: Interview mit Eli Rosengarten, S. 6.

83 A.a.O., S. 7.

84 Ebenda.

85 Sowohl das Gericht als auch Elio Bollag, der Sprecher der Comunità Israelita von Lugano, sahen im Brandanschlag jedoch keine eindeutig antisemitische Handlung. Beim Täter wurde stark vermindernde Zurechnungsfähigkeit festgestellt, so dass man, wenn überhaupt von Antisemitismus, eher von einem «irrationalen Antisemitismus» ausging.

86 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 10: Interview mit Elio Bollag, S. 10-11.

Malagnou-Viertel in Genf gebaute Synagoge Hekhal-Haness, die sogar sehr modern ist, wurde am 24. Mai 2007 vermutlich das Opfer eines Brandanschlags. Allerdings konnte bis jetzt der Sachverhalt nicht geklärt werden. Doch sowohl im Fall der Synagoge von Lugano als auch derjenigen von Genf bestand kein Zusammenhang mit einem Neubau, da die Gebäude seit Jahrzehnten in den Quartieren standen.⁸⁷ Aufgrund der in den Interviews festgestellten positiven Beziehungen zur Umgebung und den zahlreichen Solidaritätskundgebungen nach dem Brand in Lugano, liegt jedoch die Vermutung nahe, dass es sich bei diesen Sabotageakten eher um grundsätzlich Antisemitistische Aktionen extremistischer Randgruppen handelt. Dennoch zeigen diese Fälle auf, dass auch moderne Sakralgebäude, je nachdem, von welcher Gemeinschaft sie stammen, von einigen Mitgliedern der einheimischen Bevölkerung anscheinend als ‹störend› empfunden werden. Wie ich weiter unten feststellen werde, spielt folglich (zumindest bei einigen Bevölkerungsgruppen) neben dem Baustil auch die Wahrnehmung der jeweiligen Migrationsreligion eine zentrale Rolle in der Akzeptanz von migrationsbedingten Sakralgebäuden.

4.2.4 Moderne buddhistische Sakralbauten

Venerable Chue Yann, die leitende Nonne des 2006 gebauten (taiwanesischen) Fo Guang Shan Zentrums in Genf erzählt, dass aufgrund des modernen Baustils viele Leute nicht erkennen, dass es sich um einen buddhistischen Tempel handelt. Ab und zu kämen Besucher, die denken, dass es eine Botschaft oder ein Restaurant sei. Doch dies wird nicht negativ, sondern wiederum mit einem Deutungsmuster gewertet in welchem ‹Einzigartigkeit› und ‹Attraktivität› zum Ausdruck kommen: «This is something which is very special. [...] It's not tradition; it can be modern style [...] This [...] can attract people to come in. Wow what is this building!» Wiederum scheint die Modernität das Sakralgebäude als solches ‹weniger sichtbar› zu machen. Den modernen Architekturstil begründet die Nonne mit dem ‹integrativen› Deutungsmuster der Adaptabilität: «[...] since we are in a European country, so we tried to have something which is adaptive.»⁸⁸

Jacques Kuhn, Ehrenpräsident des Stiftungsrates des 1968 erbauten Tibet-Institut-Rikon, erzählt, dass es eine Grundsatzentscheidung war, ob man das Gebäude «[...] im *Heimatstil* der Tibeter machen soll oder westlich neu.»⁸⁹ Man entschied sich jedoch aus «ideellen und finanziellen» Gründen gegen den ‹Heimatstil›. Die äußerliche Gestaltung wird, obschon sie grundlegende tibetische Elemente aufweist, als «westlich modern» bezeichnet. Deshalb ordne ich das Tibet-Institut der Kategorie

87 Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas: Migration und religiöse Bauten – zur Neuaußhandlung des öffentlichen Raums, in: Kunst und Kirche, 04/2008, S. 6.

88 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 4: Interview mit Venerable Chue Yann, S. 6. (Seit Ende 2008 weisen zwei mannhhohe Steinskulpturen des Buddha Avalokiteshvara und eine dritte religiöse Skulptur von Buddha Maitreya in Strassennähe stärker auf den sakralen Charakter des Gebäudes hin.)

89 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 1: Interview mit Jacques Kuhn, S. 7 [Hervorhebung des Verfassers].

moderner buddhistischer Sakralbauten zu. Peter Lindegger, der 1963 vom Roten Kreuz mit der Betreuung der Tibeter in Rikon beauftragt wurde, schreibt, dass das Einverständnis der tibetischen Berater zwar wichtig gewesen sei. Aber «[...] alles in allem sollte [...] einer funktionalen westlichen Architektur der Vorzug vor einer *kaum vertretbaren* Rekonstruktion eines tibetischen Klosterbaues eingeräumt werden.»⁹⁰ Welches die «ideellen Erwägungen» waren, lässt sich aus unseren Quellen leider nicht erschliessen. Der Hinweis auf eine «*kaum vertretbare Rekonstruktion*» eines traditionellen Klosterbaus impliziert jedoch, dass man eine moderne Realisation nicht nur aus finanziellen Gründen positiver wertete. Aus diesem Grund sei «[...] eher das Innere, der Kultraum [...] ein Stück Heimat für die Tibeter.»⁹¹

Der Architekturstil des 2004 erbauten Zendo⁹² der Stiftung Felsentor auf der Rigi wirkt auf den ersten Blick traditionell japanisch. Der Tempelbau kann jedoch als moderner Bau bzw. als Innovation⁹³ kategorisiert werden. Vanja Palmers, der Gründer und Präsident der Stiftung, erklärt, dass der Architekt (ein amerikanischer Zen-Priester, der in Japan Tempelbau studierte) ein Gebäude schaffen wollte «[...] welches weder zeitlich noch kulturell eindeutig zugeordnet werden kann.» Der innovative Stil wird auch in diesem Fall mit dem Deutungsmuster ‹Attraktivität› konnotiert: «Sein Erscheinungsbild darf neugierig machen und soll zugleich einladend wirken.»⁹⁴ Palmers verweist darauf, dass zwischen dem Gebäudestil des Zendos und dem, was darin stattfinden soll, ein Zusammenhang bestehe: ein *Treffen von Ost und West*. Die lokale Baubehörde habe am Anfang jedoch Bedenken zum Bau gehabt: Teil dieser Bedenken sei einerseits das «exotische»⁹⁵ Erscheinungsbild des Tempels gewesen, andererseits war der Bau ausserhalb der Bauzone geplant. Mit Hilfe der Vermittlung der Beratungsstelle für Orts- und Landschaftsbild konnte der Tempel dennoch im geplanten Stil realisiert werden.⁹⁶

5 Auswertung

In den Narrativen der oben aufgezählten Fallbeispiele fand ich zahlreiche Muster von Bewertungen über moderne bzw. traditionelle Sakralbauten. Diese habe ich

90 Lindegger, Peter: 20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut, Rikon/Zürich, Klösterliches Tibet-Institut, 1988, S. 15 [Hervorhebung des Verfassers]. In diesen Schilderungen ist zu bedenken, dass Jacques Kuhn und Peter Lindegger (hinsichtlich seines gesellschaftlichen Hintergrundes) nicht der beschriebenen Migrationsgruppe angehören, jedoch über Jahrzehnte enge Verbindungen zu dieser pflegten.

91 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 1: Interview mit Jacques Kuhn, S. 8 [Hervorhebung des Verfassers].

92 Ein Zen-Tempel auf dem Grundstück der Stiftung Felsentor, auf dem sich ausserdem ein Seminarhaus mit Gartenrestaurant sowie eine Alp mit Viehwirtschaft bzw. einem Tierschutzprojekt befindet.

93 Der Verfasser, kennt sich nicht in traditioneller Japanischer Zendoarchitektur aus, und stützt sich diesbezüglich auf die Aussagen von Vanja Palmers.

94 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 2: Interview mit Vanja Palmers, S. 2.

95 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 2: Interview mit Vanja Palmers, S. 2.

96 Aufgrund des gesetzlich vorgeschriebenen, minimal erforderlichen Waldabstandes, musste das Gebäude jedoch etwas kleiner als ursprünglich gebaut werden.

Deutungsmuster genannt. In den folgenden zwei Abschnitten (5.1 und 5.2) werde ich nun versuchen, Kategorien aus den wesentlichsten Formen vorgefundener Deutungsmuster zu bilden. Diese nenne ich *Deutungskategorien*⁹⁷.

Die aufgezählten Deutungskategorien werde ich hinsichtlich ihres inhaltlichen Bezuges in Gruppen ordnen. Aus Platzgründen werde ich diese jedoch nur zum Teil und nur beispielhalber mit Zitaten untermalen. Das heisst, dass die Auflistung der Zitate nicht als erschöpfend oder repräsentativ für die vorkommenden Kategorien verstanden werden soll.

Mit dieser Kategorisierung erhebe ich weder einen Anspruch auf eine vollständige Darstellung, noch bestreite ich, dass bei Migrationsgruppen mit traditionellen Bauweisen keinerlei Deutungsmuster auftreten können, die auch Deutungskategorien über moderne Baustile tangieren können und vice versa.⁹⁸ Die Auflistung in Kategorien soll jedoch eine analytisch strukturierte Übersicht über die von mir gefundenen Deutungen geben.

5.1 Deutungskategorien bei traditionellen Bauweisen

A) Mit Bezug auf identitätsstiftende Orientierungsfunktion

1. **Heimatgebend:** Man fühlt sich dank des klassischen Stiles wie ‹Zuhause›⁹⁹. Man will damit der Heimat näher kommen oder einen Teil der Heimat ‹kopieren›. Die Gläubigen freuen sich über das Gebäude: «Die Leute, die kommen, die freuen sich und wir fühlen uns wie Zuhause.»¹⁰⁰
2. **Religiöse Architektur:** Das Gebäude entspricht der traditionellen Architektur, die durch einen Kanon begründet wird: «Es gibt einen festgelegten Kanon [...] das ist religiöse Architektur [...] nach diesen Gesetzen bauen die Armenier ihre sakralen Bauten.»¹⁰¹
3. **Gewohnheitscharakter:** Man folgt einer (ungeschriebenen) Tradition, die jeweilige Bauart gehört einfach zu einem Sakralgebäude: «[...] das gehört dazu, das gehört zu einer Kirche.»¹⁰²

97 Z. B. lässt sich das *Deutungsmuster* des Zuhause: «wir freuen uns, wir fühlen uns in dieser Kirche wie zuhause» und das Deutungsmuster des Näherkommens zur Heimat: «man wollte so der Heimat ziemlich nahe kommen» in der *Deutungskategorie* ‹heimatgebend› zusammenfassen. Oder das Deutungsmuster der Adaptabilität: «since we are in a European country, so we tried to have something which is adaptive» lässt sich mit den Mustern: «wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten» und «a pedagogical example for integration» der Deutungskategorie ‹integrativ› unterordnen.

98 Hafid Ouardiri der Fondation Culturelle Islamique von Genf, erwähnt beispielsweise (im Kontext auf eine Frage zum grundsätzlich *traditionellen* Stil der Moschee) Deutungsmuster, welche ich der Kategorie der *kulturellen Bereicherung* bzw. als *Deutungskategorie über traditionelle Bauten* zugeordnet habe. Andererseits wertete er die *moderne* Konzeption des Foyers (welche die Integration der übernommenen historischen Gebäude des Grundstücks möglich machte) mit Deutungsmustern, die ich der Kategorie des *Integrativen* bzw. den *Deutungskategorien über moderne Bauten* zuordnete.

99 Die Begriffe in einfachen Anführungszeichen beziehen sich nicht immer direkt auf Zitate, sollen aber Redewendungen zum Ausdruck bringen, die in diesem Zusammenhang aufgetreten sind.

100 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, S. 5.

101 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 11: Interview mit Pfarrer Dr. Abel Manoukian, S. 5.

102 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, S. 5

4. **Kulturinhärent:** Die Bauweise gehört zur Kultur: «Das ist ja im Blut, im Geist [...] anders kann es nicht sein.»¹⁰³ Der Stil gilt als ‹kulturelles Erbe›: «It's our heritage.»¹⁰⁴
5. **Richtigkeit:** Ein Sakralgebäude mit einem klassischen Stil gilt als ‹richtiges› Sakralgebäude: «Viele Leute sagen: ‹wir haben eine richtige Kirche, sie hat eine Kuppel, sie hat ein Kreuz – unser Kreuz hat sie› – es freut einen.»¹⁰⁵

B) Ohne direkten Bezug zur identitätsstiftenden Orientierungsfunktion

6. **Erkennbarkeit:** «[...] In der Form ist die Kirche erkennbar als eine Kirche.»¹⁰⁶
7. **Vorbereitung** für die Gläubigen einen sakralen Raum zu betreten: «Wenn man die Kirche von draussen sieht, ist man vorbereitet. Man tritt in dieses Heiligtum.»¹⁰⁷
8. **Öffentlichkeit:** Erkennung der Gebäudefunktion; öffentlicher Charakter: «Deshalb sind Minarett und Kuppel die wesentlichen Merkmale um erkennen zu können, dass es sich hier um ein öffentliches Gebäude handelt [...]»¹⁰⁸
9. **Ehrweisung** gegenüber DonatorInnen: «[...] To give honour to the kings mother [...].»¹⁰⁹
10. **Kulturelle Bereicherung:** «It is a richness to show what is common and what is different [...] it is essential to show diversity can coexist in harmony [...]»¹¹⁰
11. **Symbolisierung** von Glaubensinhalten: «Das Minarett ist [...] ein Symbol der Verbindung zwischen Menschen und ihrem Schöpfer Gott.»¹¹¹

5.2 Deutungskategorien bei modernen Bauweisen

C) Mit Bezug auf Werte wie ‹Integration›, ‹Fortschrittlichkeit› und ‹Zukunft›

1. **Integrativ:** Das Gebäude wird als Beitrag für die Integration von Migrationsgruppen in der Mehrheitsgesellschaft betrachtet: «[...] This building as it was constructed is a pedagogical example for integration [...] We have here two kinds of civilisations, two kinds of architectural structures and we have to set harmony between them.»¹¹² Oder: «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten.»¹¹³

103 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 11: Interview mit Pfarrer Dr. Abel Manoukian, S. 5.

104 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Youssef Ibram, S. 5.

105 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, S. 5.

106 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 11: Interview mit Pfarrer Dr. Abel Manoukian, S. 5.

107 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirkis, S. 6.

108 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 5: Interview mit Ahmed Sadaqat, S. 2.

109 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 3: Interview mit Phrathep Kittimoli, S. 2.

110 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Hafid Ouardiri, S. 9.

111 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 5: Interview mit Ahmed Sadaqat, S. 2.

112 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 6: Interview mit Hafid Ouardiri, S. 8.

113 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21.

10. 2005, auf: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=6368>

2. **Kulturverbindend:** Es besteht ein «[...] Zusammenhang zwischen dem Gebäudestil und dem was darin stattfinden soll: ein Treffen von Ost und West.»¹¹⁴
3. **Fortschrittlichkeit der Gruppe indizieren:** Das moderne Gebäude soll zeigen, dass die Migrationsgruppe fortschrittlich denkt: «[...] ich will auch gerne der Gesellschaft hier zeigen, dass wir mithalten können, dass wir innovativ sein können.»¹¹⁵
4. **Traditioneller Bau als nicht (mehr) vertretbar:** «[...] wenn wir hier in dieser Gesellschaft bestehen [...] wollen, dann müssen wir Dinge einfach anpacken und ändern.»¹¹⁶
5. **Verbindung von Kontinuität und Erneuerung:** Der moderne Architekturstil erlaubt es, traditionelle Elemente mit einzubeziehen¹¹⁷: «Yet it did not prevent the application of principles of Orthodox Church architecture which were indeed used to build the Church [...] a unique church in the vision of continuity and renewal [...].»¹¹⁸
6. **Offenheit des Glaubens indizieren:** Eine Gemeinschaft will mit moderner Sakralarchitektur zeigen, dass sie ihren Glauben «[...] nicht als etwas althergebrachtes [...]» verstehen, sondern «[...] als etwas, was sich ständig entwickelt und dadurch auch solche Gebäude schaffen kann.»¹¹⁹ Der Architekturstil soll infolgedessen bewirken, dass der Glaube der betreffenden Gemeinschaft als ‹Entwicklungsähnig› und als ‹offen für Neues› wahrgenommen wird.
7. **Zukunft:** Es wird vermutet, dass man mit einem modernem Baustil in der Gesellschaft (besser) bestehen könne und ‹eine Zukunft› habe.

- D) **Ohne Bezug auf Werte wie ‹Integration›, ‹Fortschrittlichkeit› und ‹Zukunft›**
8. **Attraktivität:** Die Modernität des Gebäudes wird als attraktiv und anziehend betrachtet: This [...] can attract people to come in. Wow what is this building!»
 9. **Einzigartigkeit:** Das Sakralgebäude wird als etwas Einmaliges bewertet: «This is something which is very special. [...] It's not tradition [...].»¹²⁰
 10. **Der einf�here Weg:** Weil der moderne Stil von Behörden positiv aufgenommen werde und sich die Mehrheitsgesellschaft besser mit diesem identifizieren könne, habe «[...]man es mit so einem Gebäude viel einfacher.»¹²¹

114 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 2: Interview mit Vanja Palmers, S. 2.

115 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21. 10. 2005, auf: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=6368>

116 Ebenda.

117 Beispielsweise eine moderne Kuppelform oder der kreuzförmige Unterbau bei einer orthodoxen Kirche.

118 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 14: schriftliche Ergänzungen zum Interview von Dr. Gary Vachicouras, S. 4 [Hervorhebung vom Verfasser].

119 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21. 10. 2005, auf: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=6368>

120 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 1: Interview mit Jacques Kuhn, S. 7.

121 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21. 10. 2005, auf: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=6368>

E) Mit Bezug auf empfundenen Druck der Baubehörde¹²²

11. **Äusserer Zwang:** Der Druck der Baubehörde gilt als Ursache für die Entscheidung zu einem modernen Bau.
12. **Verlust des Sakralcharakters:** «Es ist einfach [...] nicht liturgisch dieses Gebäude [...] schade.»¹²³
13. **Traditionsverlust:** Das Gebäude wird nicht dem Genre der für die Migrationsreligion typischen Sakralstätten zugerechnet: «Und diese Kirche ist von aussen betrachtet keine orthodoxe Kirche.»¹²⁴
14. **Nicht-Erkenntbarkeit:** Das Sakralgebäude wird aufgrund seiner Modernität nicht mehr als solches erkannt: «[...] viele Pilger aus Griechenland kommen hierher [zur Kirche!] und stellen mir die Frage: ‹Entschuldigung, wo ist die orthodoxe Kirche?›»¹²⁵
15. **Unattraktivität:** Der moderne Baustil ist der Schönheit des Gebäudes abträglich: «[...] diese Kirche hier ist eine moderne Kirche von aussen – von innen ist sie aber sehr schön. [...] Sie ist eine schreckliche Dame mit einem goldenen Herz. Von draussen schlecht [...].»¹²⁶
16. **Umstrittenheit:** Die Modernität des Gebäudes wird als umstritten gedeutet. Entweder innerhalb einer Migrationsgemeinschaft und/oder zwischen dieser und der Mehrheitsgesellschaft: «[...] the successful construction of a unique church [...] in spite of the diversified opinions of the faithful [...]»¹²⁷. Oder eindeutiger: «Alle sind begeistert über dieses Gebäude – nur die traditionellen Orthodoxen sind enttäuscht. Aber alle kommen und fotografieren, das ist ein Denkmal geworden.»¹²⁸

5.3 Überprüfung der Arbeitsthese

5.3.1 Narrative traditioneller Bauweisen zur Stützung der These

Verifizierung des ersten Teils der These: «Migrationsgruppen bewerten den traditionellen Architekturstil ihrer Sakralbauten mit Deutungsmustern wie ‹Identität, Orientierung und Heimat›.

In zahlreichen Interviews wurde erwähnt, dass das Traditionelle ganz einfach zu einem Kirchenbau gehöre. Bei einigen Orthodoxen scheint dieses Muster zum Teil

122 In diesem Zusammenhang sind die Deutungskategorien über moderne Sakralgebäude zumeist negativer und konfliktgeladener.

123 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 3.

124 Ebenda.

125 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 6. [Ergänzung in Klammern vom Verfasser]

126 A.a.O., S. 5.

127 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 14: schriftliche Ergänzungen zum Interview von Dr. Gary Vachicouras, S. 4.

128 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 9.

so ausgeprägt zu sein, dass ein Sakralgebäude nur dann als ‹richtige Kirche› bezeichnet wird, wenn es äußerlich sichtbare, traditionelle Elemente aufweist. In den Aussagen, dass die Gläubigen dank der klassischen Architektur zufrieden sind und sich ‹wie Zuhause› fühlen, kommt eine zentrale Funktionsweise des Traditionellen zum Ausdruck: Tradition als Raum sozialer Sicherheit – soziale Sicherheit steht also hinter der Deutungskategorie ‹Heimat›. Tradition ist ein orientierungsgebender Raum, der ‹Heimat› vermittelt. Die in Abschnitt 5 erwähnten Kategorien, die auf die identitätsstiftende Orientierungsfunktion des Traditionellen zurückgeführt werden können, stützen diesen ersten Teil meiner These. Traditionelle Architektur vermittelt Orientierung und gilt als identitätsstiftend bzw. -erhaltend, weil sie mit den Kategorien des Heimatgebenden, der ‹Richtigkeit›, des Gewohnten, religiös vorgeschriebener Architektur und des kulturellen Erbes gedeutet wird.

Verifizierung des zweiten Teils der These: ‹Umgekehrt werden traditionelle Sakralbauten von autochthonen Gesellschaftsgruppen (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) eher als ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden und folglich schwerer bewilligt.›

In den Interviews liessen sich keine direkten Hinweise dafür finden, dass die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Behörden traditionelle Bauten eher als ‹fremd, störend oder bedrohlich› deutet. Dass sowohl bei der Kirche Saint-Paul des orthodoxen Zentrums von Chambésy als auch bei der griechisch-orthodoxen Kirche Agios Dimitrios in Zürich der Druck der Baubehörden zu modernen Sakralbauten geführt haben soll, kann jedoch (mit Einschränkungen) als Indiz dafür gesehen werden. In beiden Fällen sind jedoch keine (offiziellen) Begründungen der Baubehörden bekannt.¹²⁹

Die zahlreichen Einsprachen bei anderen traditionell (um-)gebauten Sakralstätten stützen diese These nicht eindeutig. In vielen Fällen waren die Einsprachegründe auf Baugesetze oder Lärmvorschriften¹³⁰ und nicht direkt auf den Baustil bezogen. M. E. werden allerdings nicht selten Baugesetze als Alibi herangezogen um einen ‹störenden› Sakralbau einer ‹fremden› Religion zu verhindern. Doch diese Feststellung lässt sich innerhalb dieser Arbeit nicht belegen.

Die in 4.2 erläuterten positiven Reaktionen über moderne Sakralgebäude sind m. E. ebenfalls indirekte Indizien, die für den zweiten Teil der Arbeitshypothese sprechen. (Siehe auch Abschnitt 5.3.3: Verifizierung des vierten Teils der These)

5.3.2 Narrative traditioneller Bauweisen zur Falsifizierung der These

Falsifizierung des ersten Teils: Gibt es Hinweise, dass traditionelle Bauweisen *nicht* als ‹heimatgebend› oder nicht als ‹identitätsstiftend› gedeutet werden? Weder

¹²⁹ Aufgrund von Gesprächen, die jedoch nicht in den Interviews festgehalten werden konnten, vermutet der Verfasser, dass zumindest im Fall Zürich, die behördliche Ablehnung direkt auf das äußere Erscheinungsbild des traditionellen Baustils bzw. auf die Konsequenzen für die ‹städtische Landschaft› bezogen war.

¹³⁰ Z. B. Einsprache wegen Glockengeläute, wegen Waldabstand, wegen zuwenig Parkplätzen oder Einsprache der städtischen Denkmalpflege.

in Interviews, noch in den herangezogenen Zeitungsartikeln liessen sich Aussagen finden, die den ersten Teil meiner These explizit in Frage stellen.

Falsifizierung des zweiten Teils: Gab es in der Schweiz Neubauprojekte von traditionellen Sakralbauten, die ohne erwähnenswerten Widerstand *und ohne Einsprachen* oder gar durch Unterstützung der Behörden und Nachbarschaft gebaut werden konnten? Ja, zu diesen gehören beispielsweise, die armenisch-orthodoxe Kirche in Vernier oder das 2006 erbaute Gurdwara¹³¹ (Sikh-Tempel) in Langenthal. M. E. liegt allerdings die Vermutung nahe, dass bei diesen Projekten die gesellschaftliche Wahrnehmung der jeweiligen Migrationsreligion dabei *auch* eine Rolle gespielt hat.¹³²

Dem Autor ist beispielsweise keine traditionell gebaute Moschee in der Schweiz bekannt, die ohne Widerstand aus der Bevölkerung, bzw. ohne Einsprachen zustande kam. Auch die Realisation von traditionellen orthodoxen Kirchenbauten scheint sich oft schwierig zu gestalten. (Weiter unten werde ich jedoch zur Relativierung der These 1.3.1 einen Fall aus Deutschland, die Duisburger Moschee, aufführen.) Des Weiteren spielt die Einbeziehung der Umgebung mit deren gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Gesetzen natürlich eine wichtige Rolle. Karan Singh, dem Manager des Gurdwaras in Langenthal und Präsidenten der Sikh-Stiftung Schweiz, war dies anscheinend bewusst: «We had zero, zero, zero problems – rather cooperation! We had ‹Gutsprache› no ‹Einsprache›. It is very important, that the ‹Nachbarfirmen› made the work for the Gurdwara, with Swiss-Material. Auch keine baugesetzlichen Einsprachen traten auf: «We had all requirements already, so there was no problem with laws, like parking space, etc.»¹³³

Kennt eine Migrationsgruppe die ‹Spielregeln und Codes› der Mehrheitsgesellschaft und verschafft sie sich frühzeitig einheimische Partner, scheint es möglich zu sein, auch ohne nennenswerte Probleme einen traditionellen Sakralbau zu realisieren. Dies kann auch bei Migrationsgruppen zutreffen, deren Projekte ansonsten oft landesweite Debatten auslösen. Ein Musterbeispiel dafür ist Deutschlands zurzeit grösste traditionell gebaute Moschee, die im Oktober 2008 in Duisburg eröffnet wurde. Ihr Minarett misst 34 Meter und die silberne Kuppel 23 Meter, dennoch sei der Moscheebau «nahezu geräuschlos» realisiert worden, während ähnliche Projekte in Berlin, Frankfurt oder Köln «[...] lokale Kulturkämpfe und bundesweite Diskussionen[...]»¹³⁴ ausgelöst haben. Folgende Gründe werden für das gelungene Moscheenprojekt – das «Wunder von Marxloh», wie es die ZEIT nennt – aufgezählt:

131 Ein Gurdwara (wörtlich ‹Tor zum Guru›) ist ein Tempel der Sikhs. Die Sikh-Religion wurde von Guru Nanak (1469–1539) in Nordindien, im Punjab (Pandschab) begründet.

132 Das heisst nicht, dass über diese Gruppen, wie beispielsweise bei den Sikhs, keine potenziellen Feindbilder für die Mehrheitsgesellschaft zur Verfügung ständen. Immerhin wurde ein Tag nach der Eröffnungsfeier des Gurdwaras durch einen Steinwurf die gläserne Eingangstüre beschädigt.

133 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 20: Interview mit Karan Singh, S. 2.

134 Spiewak, Martin: «Ein Minarett mal ohne Streit», in: *Die Zeit* 23. 10. 2008, auf: www.zeit.de/2008/44/LS-Marxlohe

1. Die muslimische Gemeinde gelte als liberal und sei seit Jahrzehnten fest in der Umgebung verwurzelt.
2. Man kannte die ‹Spielregeln und Codes› der deutschen Heimat.
3. Man suchte frühzeitig den Kontakt zu (künftigen) Nachbarn.
4. Innerhalb der Moschee wurde eine interreligiöse Begegnungsstätte gebaut.
5. Ein Beirat, in welchem Nichtmuslime die Mehrheit hatten, wurde vor dem Bau einberufen.
6. Die Finanzierung lief transparent.
7. Es seien vor allem Frauen gewesen, die das Projekt vorantrieben.
8. Man verzichtete von Beginn an auf den öffentlichen Muezzinruf.
9. Das Minarett wurde nicht höher geplant, als die umliegenden Kirchtürme.
10. Einbezug von Politikern.

Diese vielen und erst noch komplexen Gründe für das Gelingen des Duisburger Moscheenprojektes machen es klar, dass es schwierig ist, *allein* den Einfluss einer modernen Bauweise auf deren Akzeptanz – bzw. *allein* das Gewicht eines traditionellen Architekturstils auf eventuellen öffentlichen Widerstand – zu eruieren. Blendet man einige der in diesem Abschnitt erwähnten, zusätzlichen Faktoren¹³⁵ aus, lässt sich m. E. aus den Fallbeispielen dennoch eine Tendenz feststellen, dass traditionelle Sakralbauten eher auf Protest stossen als moderne.

5.3.3 Narrativ moderner Bauweisen zur Stützung der These

Verifizierung des dritten Teils der These: ‹Wurde der Sakralbau einer Migrationsgruppen in einem modernen Architekturstil realisiert, so wird dieser intern als **weniger** ‹identitäts-, orientierungs- und heimatgebend› gedeutet.›

Die Deutungsmuster, die bei Migrationsgruppen mit modernen Sakralbauten vorkamen, weisen eine stark verminderte Verknüpfung des Baustils mit identitäts- bzw. ‹heimatbezogenen› Kategorien auf.¹³⁶ Falls diese überhaupt auftraten, dann nur als Teil der Deutungskategorie ‹Verbindung von Kontinuität und Erneuerung›. Diese beinhaltete jedoch vor allem Wertemuster mit integrativem Charakter. Dass die identitätsbezogenen Deutungsmuster nicht in ihrer reinen Form, (d. h. nur als Teil der Deutungskategorie ‹Verbindung von Kontinuität und Erneuerung›) auftraten, kann zwar als Indiz gewertet werden, dass moderne Sakralbauten weniger mit Bezug auf ‹Identität, Orientierung und Heimat› gedeutet werden. Es beweist jedoch nicht, dass moderne Sakralbauten von Migrationsgruppen auf keinen Fall als ‹heimatgebend› empfunden werden können. Denn die Deutungskategorie ‹Verbindung von Kontinuität und Erneuerung› zeigt auf, dass die ‹alte Heimat› resp. das ‹kulturelle Erbe› mit dem, was in der neuen Heimat als ‹modern› galt, verbunden

135 Beispielsweise also die öffentliche Wahrnehmung der bauenden Gruppe, deren Anerkennen der ‹Spielregeln und Codes› der Gesellschaft, deren Einbezug von Politikern, deren Informationspolitik über das Bauprojekt, etc.

136 Die Deutungsmuster über das an sich moderne Zendo der Stiftung Felsenstor können m. E. nicht zur Stützung des dritten Teils der These beigezogen werden: Der Umstand, dass der Begriff ‹Heimat› im ganzen Interview nirgends auftaucht ist zwar nennenswert, liegt aber vermutlich darin begründet, dass es sich bei der Gemeinschaft fast ausschliesslich um ‹westliche Konvertiten› handelt.

wurde. Dies impliziert, dass einige Gruppen (trotz modernem Bau) empfinden, ihre ‹Heimat›, in ihrem Sakralgebäude mitintegriert zu haben¹³⁷.

Die negativen Deutungskategorien über moderne Sakralarchitektur (siehe 5.2), wie Verlust des Sakralcharakters, Traditionsvorverlust, Nicht-Erkennbarkeit können ebenfalls als Indiz für die Richtigkeit des dritten Teils meiner These gewertet werden: Im Fallbeispiel der griechisch-orthodoxen Kirche in Zürich wird erwähnt, dass das Gebäude zum Teil gar nicht als Sakralbau wahrgenommen wird. Die moderne Sakralstätte scheint also weniger dem Referenzfeld ‹Religion› zugeordnet zu werden (Nicht-Erkennbarkeit). Das Gebäude wird auch nicht als ‹richtige› bzw. typische Sakralstätte gewertet. Die Kirche wird (vom äusseren Aspekt her) nicht einmal als ‹orthodoxe Kirche› betrachtet (Traditionsvorverlust). Zudem wird das Gebäude als ‹nicht liturgisch› gedeutet (Verlust des Sakralcharakters). Es ist ziemlich nahe liegend, dass diese drei Abträglichkeiten sonstige ‹identitäts-, orientierungs- und heimatgebenden› Deutungsmuster über den Sakralbau vermindern.

Fazit: Obwohl die vorgefundene Deutungskategorie Verbindung von Kontinuität und Erneuerung diesen Teil der These relativiert, können wir dennoch feststellen, dass in Migrationsgemeinschaften mehrheitlich eine Tendenz besteht, (nur) traditionelle als ‹richtige› Sakralbauten zu deuten. Mit modernen Bauten identifizieren sich Gläubige hingegen schwerer. Sabine Kraft stellte auch in Deutschland bei muslimischen Gläubigen fest, dass diese ihre modernen Moscheenbauten häufig ablehnen, «[...] weil sie nicht deren Vorstellungen von dem entsprechen, was eine ‹richtige› Moschee zu sein hat [...].»¹³⁸

Verifizierung des vierten Teils der These: ‹Umgekehrt werden moderne Sakralbauten von autochthonen Gesellschaftsgruppen (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) als **weniger** ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden und folglich eher bewilligt.

Die oben festgestellten negativen Deutungskategorien moderner Sakralbauten, wie ‹Verlust des Sakralcharakters, Traditionsvorverlust, Nicht-Erkennbarkeit› ruft die Frage hervor, ob die Mehrheitsgesellschaft einen analogen Wahrnehmungsmechanismus haben könnte. Sind moderne Sakralbauten generell weniger ‹erkennbar› bzw. weniger ‹sichtbar›? D. h. werden sie im Allgemeinen weniger dem Referenzfeld Religion zugeordnet? Falls ja, hätte das zur Folge, dass moderne migrationsbedingte Sakralbauten von der (endemischen) Bevölkerung in geringerem Mass als ‹fremdreligiös› gedeutet würden? Doch warum sollen moderne Sakralbauten ‹weniger sichtbar› sein, bzw. weshalb könnten sie weniger wahrgenommen werden?

137 Falls sich die (im modernen Bau) integrierten Aspekte der Kontinuität resp. der ‹alten Heimat› nur auf das Gebäudeinnere beziehen, wäre dies bezüglich des dritten Teils meiner These natürlich nicht relevant.

138 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 203 [Hervorhebung vom Verfasser].

Mit Hilfe der von Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti genannten Kategorien von Botschaften¹³⁹, die sichtbare Sakralbauten in den öffentlichen Raum senden, könnte dies zu erklären sein: Die dritte Kategorie, die stilistische Ausgestaltung (auffällig oder unscheinbar, künstlerisch oder funktional) ist m. E. aufgrund des überwiegend zweckrationalen, funktionalen Stils moderner Architektur tendenziell vermindert.¹⁴⁰

In den Interviews wird zwar nirgends ersichtlich, ob die Öffentlichkeit moderne Gebäude als weniger ‹fremd› wahrnimmt. Jedoch finden sich Hinweise für die Beliebtheit von modernen Sakralbauten: Im Fallbeispiel der griechisch-orthodoxen Kirche Agios Dimitrios von Zürich fällt auf, dass die Kirche von der Öffentlichkeit und den Nachbarn nicht nur als ‹nicht störend› wahrgenommen wird, sondern angeblich auf grosse Zustimmung trifft. Auf die Frage, wie wohl die Nachbarn und die Öffentlichkeit die Kirche Agios Dimitrios wahrnehmen, erzählt Simandirakis: «Alle sind begeistert über dieses Gebäude – nur die traditionellen Orthodoxen sind enttäuscht. Aber alle kommen und fotografieren, das ist ein Denkmal geworden. [...] Ich glaube schon, die Leute, die das Gebäude sehen, sind zufrieden.»¹⁴¹ Auch das moderne Zendo der Stiftung Felsentor scheint in der Öffentlichkeit auf positive Reaktionen zu stoßen. Vanja Palmers erzählt: «Gemeinde, Behörden und die vorbeiziehenden Wanderer sind sehr zufrieden mit dem Gebäude [...] Sie loben uns und unterstützen uns in allen Belangen.»¹⁴²

Auch die von den Migrationsgruppen genannten positiven Deutungsmuster zum modernen Sakralbau lassen den Schluss zu, dass die Mehrheitsgesellschaft einem solchen Bau gegenüber positiv eingestellt sein könnte. Warum? Die Vertreter der Migrationsreligionen nehmen in den Interviews (bzw. im Presseartikel) die Deutungen der ansässigen Bevölkerung über moderne Sakralbauten offenbar vorweg: Ihre Deutungsmuster im Umfeld von Werten wie ‹Integration›, ‹Fortschrittlichkeit› und ‹Zukunft› beziehen sich auf Erwartungen der Gesellschaft ihrer neuen Heimat. Alen Jasarevic, der Architekt der Moschee in Penzberg sagt beispielsweise, dass der moderne Architekturstil bewirken soll, dass der Glaube seiner Gemeinschaft wahrgenommen wird «[...] als etwas, was sich ständig entwickelt und dadurch auch solche Gebäude schaffen kann»¹⁴³. Folglich geht er davon aus, dass die Öffentlichkeit die Modernität eines Sakralgebäudes mit der Entwicklungsfähigkeit (bzw. der ‹Offenheit›) des Glaubens der bauenden Gruppe verbindet. Diese Ansicht kann m. E. kaum als blosse Projektion abgewertet werden, sondern sie hat sich wohl

139 Baumann, Martin/ Tunger-Zanetti, Andreas: Migration und religiöse Bauten – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raums, in: Kunst und Kirche, 04/2008, S. 33.

140 Wie oben erwähnt, gilt als Hauptmerkmal der Moderne die ‹Zweckmässigkeit›. Es ist nahe liegend, dass sich dies auch in der modernen Architektur niederschlug.

141 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirakis, S. 9.

142 Kuppel – Tempel – Minarett, Objekt Nr. 2: Interview mit Vanja Palmers, S. 5.

143 Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», 21. 10. 2005, auf: www.islamische-zeitung.de

durch einen diskursiven Prozess gebildet. Findet sich in der Mehrheitsgesellschaft also das Deutungsmuster, welches den Baustil einer Migrationsgruppe mit deren ‹Liberalität› (bzw. der glaubensmässigen Entwicklungsfähigkeit) verbindet, so ist es nahe liegend, dass moderne Bauten eher weniger Befürchtungen auslösen. Auch die beschriebenen Reaktionen der Regierung von Oberbayern, welche mit Fotos und Plänen anderen muslimischen Gemeinden zeigen wolle, dass «[...] man es mit so einem Gebäude viel einfacher hat zu bauen [...]»¹⁴⁴, stützt die Vermutung, dass moderne Sakralstätten grundsätzlich auf weniger Widerstand stoßen.

5.3.4 Narrative moderner Bauweisen zur Falsifizierung der These

Falsifizierung des dritten Teils: Gibt es Migrationsgruppen, die ihr modernes Sakralgebäude stärker oder gleich mit ‹identitäts- bzw. heimatbezogenen› Kategorien verknüpfen als solche mit traditionellen Stätten? Wie erwähnt, liessen sich bei Gruppen mit modernen Sakralbauten viel weniger Aussagen finden, die ihre Stätte explizit mit identitäts- bzw. ‹heimatbezogenen› Kategorien verknüpfen (Siehe Abschnitt 5.3.3, Verifizierung des dritten Teils der These). Auch fand ich keine Aussagen, die auf eine *stärkere* Deutungsverknüpfung von modernen Sakralbauten mit Werten wie ‹Heimat› oder Identität schliessen lassen. Es scheint mir auch nicht plausibel zu sein, dass sich eine Gruppe in ihrem modernen Sakralbau mehr ‹Zuhause› fühlt als dies in einem traditionellen der Fall wäre. Oder dass eine Migrationsgruppe davon ausgeht, dass sie der ‹Heimat› durch moderne Architektur näher kommen als mit traditioneller.

Was die These jedoch relativiert, ist, wie erwähnt, die Deutungskategorie der *Verbindung von Kontinuität und Erneuerung*: Migrationsgruppen deren Denken stark von Wertekategorien wie ‹Integration›, ‹Fortschrittlichkeit› und ‹Zukunft› geprägt ist, scheinen ‹Erneuerung› oder ‹Modernität› leichter mit ‹Heimat› und ‹kulturellem Erbe› verbinden zu können.

Falsifizierung des vierten Teils: Ist es möglich, dass moderne migrationsbedingte Sakralbauten von der (autochthonen) Öffentlichkeit als ‹fremder und bedrohlicher› als traditionelle gedeutet werden? Muss bei modernen Projekten mit mehr Widerstand und Einsprachen gerechnet werden als bei klassischen? Im Projekt «Kuppel – Tempel – Minarett» lässt sich kein Fallbeispiel finden, bei welchem die Baubehörden auf einen traditionellen Architekturstil (bei geplantem modernem Projekt) drängten. Im Gegenteil, bei traditionellen Bauprojekten von Migrationsgruppen drängten die Behörden in zwei Fällen auf einen modernen Baustil (siehe 5.3.3; Verifizierung des vierten Teils der These). Es scheint, unter der Berücksichtigung der Narrative in 5.3.3, auch nicht plausibel zu sein, dass moderne Sakralbauten *vergleichbarer* Migrationsgruppen als ‹störender› empfunden werden und auf

144 Ebenda.

mehr Widerstand stossen als traditionelle.¹⁴⁵ (Andere Faktoren, wie die Wahrnehmung bestimmter Religionen oder der Integrationsgrad einer Gemeinschaft, können diesen Teil der These natürlich relativieren.¹⁴⁶)

Allerdings erzählt Sabine Kraft von Ausnahmefällen, in welchen es «[...] von deutscher Seite regelrechte Forderungen nach einem orientalischen Stil für den Moscheeneubau [...]» gab. In Lauingen (Donau) seien «[...] die ersten zaghaften Zweckbaupläne abgelehnt worden, bis ein Entwurf im ‹typisch orientalischen Stil› vorgelegt [...]»¹⁴⁷ wurde.

Ihre Ausführungen lassen jedoch darauf schliessen, dass dabei die Deutungsmuster wie ‹weniger fremd›, bzw. ‹weniger störend›, kaum eine Rolle spielten, sondern das Lauinger Stadtoberhaupt den «[...] ortsansässigen Muslimen zu einem selbstbewussten Sakralbau [...]»¹⁴⁸ verhelfen wollte, und dass der Bürgermeister auch dafür gelobt worden sei «statt eines anonymen Einheitsbauwerkes [...] eine echte Moschee vorgeschlagen und deren Bau genehmigt zu haben»¹⁴⁹. Der moderne Bau wurde also nicht verhindert, weil er als ‹störender› als ein traditioneller empfunden wurde, sondern aufgrund des Anliegens, den dortigen Muslimen einen «selbstbewussten» Zugang zum öffentlichen Raum zu gestatten. Dennoch relativiert dieses Fallbeispiel die These, dass traditionelle Bauten schwerer als moderne bewilligt werden.

Auch die Fallbeispiele der im Projekt «Kuppel – Tempel – Minarett» dokumentierten Synagogen der Schweiz, die trotz ihres modernen Baustils von Anfeindungen nicht verschont geblieben sind, relativieren diesen Teil der These. Ein moderner Baustil alleine garantiert nicht, dass ein migrationsbedingtes Sakralgebäude auf weniger Widerstand trifft. M. E. spielt auch in diesen Fällen die von mir in Abschnitt 5.3.2 beschriebene, nicht zu vernachlässigende Variable der gesellschaftlichen Wahrnehmung der jeweiligen Migrationsreligion eine zentrale Rolle.

145 Im Falle von heimischen Religionen, z. B. bei einem katholischen Kirchenbau in ländlichem Gebiet mag es freilich vorkommen, dass ein traditioneller Sakralbau einem modernen von Behörden vorgezogen wird (‐Heimatschutz‐ [!], ‐Landschaftsschutz‐, etc.).

146 D. h. ein traditionelles Sakralgebäude einer Migrationsreligion mit ‐gutem Image‐ könnte unter Umständen als weniger ‐störend‐ empfunden werden als eine moderne Stätte einer als ‐bedrohlich‐ empfundenen Gruppe. (Siehe Abschnitt 5.3.2: Falsifizierung des zweiten Teils der These; vgl. auch Abschnitt 6.2).

147 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 218.

148 Ebenda.

149 Schreiben von Horst Husemann, Gersthofen, an Georg Barfuss vom 20. Juni 1993. Zitiert nach Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 218.

6 Schlussteil

Zahlreiche Faktoren spielen für die Bewertungsmuster von traditionellen bzw. modernen Sakralbauten eine grosse Rolle. Es ist überaus schwierig, allein den Einfluss zu eruieren, welchen ein traditioneller Architekturstil auf die Migrationsgruppe resp. die Mehrheitsgesellschaft haben könnte. Dazu müssten im Architekturstil vergleichbare Sakralbautenprojekte von denselben Migrationsreligionen mit ähnlichen Strategien und vergleichbaren lokalen Voraussetzungen untereinander verglichen werden. In dieser Arbeit ist weiter zu berücksichtigen, dass sich die Interviewfragen unter anderem auf die Gründe für einen ‹sichtbaren Architekturstil› bezogen, jedoch nicht spezifisch auf die Frage, warum man sich für eine traditionelle resp. moderne Sakralarchitektur entschied. Deshalb sind die aufgeführten Zitate für meine Fragestellung nur teilweise aufschlussreich. M. E. überschneiden sich jedoch die Antworten auf die Frage über die ‹Gründe der Sichtbarmachung eines Sakralgebäudes› mit den Begründungs- und Deutungsmustern über den jeweiligen Architekturstil.

Dennoch, für eine exakte Untersuchung von Deutungsmustern über traditionelle resp. moderne Sakralgebäude wäre es m. E. wichtig, die betreffenden Personen oder Personengruppen explizit nach deren Bewertungen und Begründungen des Architekturstils ihrer sakralen Stätte zu fragen.

6.1 Zusammenfassung der Erkenntnisse

1. Bewerten Migrationsgruppen mit traditionellen Sakralbauten ihre Stätte eher mit Deutungsmustern im Umkreis von ‹Identität›, ‹Orientierung› und ‹Heimat›?

In zahlreichen Interviews fanden sich diverse Deutungsmuster, die auf die identitätsstiftende Orientierungsfunktion des Traditionellen zurückgeführt werden können. Traditionelle Sakralbauten wurden zumeist mit den Deutungskategorien des Heimatgebenden, der ‹Richtigkeit›, des Gewohnten, einer religiös vorgeschriebenen Architektur und des kulturellen Erbes bewertet. Dies kann m. E. als Indiz dafür interpretiert werden, dass traditionell gebaute Sakralstätten ‹Heimat› vermitteln, d. h. eine identitätsstiftende bzw. identitätserhaltende Funktion besitzen.

2. Werden traditionelle Sakralbauten von der Mehrheitsgesellschaft (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) vermehrt als ‹fremd›, ‹störend› oder ‹bedrohlich› empfunden und folglich schwerer bewilligt?

In den Interviews liessen sich keine direkten Hinweise finden, dass die heimische Bevölkerung traditionelle Bauten eher als ‹fremd, störend oder bedrohlich› deutet.

Dass der Druck der Baubehörden in mindestens zwei Fällen¹⁵⁰ zu modernen Sakralbauten geführt haben soll, kann jedoch als Hinweis dafür gesehen werden, dass traditionelle Sakralstätten schwerer bewilligt werden. Die zahlreichen Einsprachen bei anderen traditionell (um-) gebauten Sakralstätten können nicht als klares Indiz zur Stützung dieses Teils der These gewertet werden. Die Einsprachen sind zumeist auf Baugesetze oder Lärmvorschriften bezogen und nicht (direkt) auf den Baustil.¹⁵¹ Es lassen sich vereinzelt Fallbeispiele von traditionellen Sakralbauten finden, die ohne erwähnenswerten Widerstand *und ohne Einsprachen* oder gar durch Unterstützung der Behörden und Nachbarschaft gebaut werden konnten.¹⁵² M. E. ist gesellschaftliche Wahrnehmung der jeweiligen (bauenden) Migrationsreligion keine Nebensächlichkeit. Des Weiteren sind der Integrationsgrad der Migrationsgruppe, die Einbeziehung der Nachbarschaft und Umgebung sowie die Informationspolitik über das Bauprojekt wichtig. Nicht zuletzt ist es entscheidend, ob die landesüblichen Spielregeln, Codes und Gesetze einbezogen wurden. Diese bedeutsamen Faktoren relativieren die in den Fallbeispielen gefundenen Indizien zur Stützung dieses Teils der These. Daneben relativiert insbesondere der Fall der traditionell gebauten Moschee in Duisburg (zurzeit die grösste traditionell gebaute Moschee in Deutschland!) diesen Teil der These.

3. Bewerten Migrationsgruppen mit modernen Sakralbauten ihre Stätte *weniger* im Umkreis von Deutungsmuster wie ‹Identität›, ‹Orientierung› und ‹Heimat›?

Migrationsgruppen mit modernen Sakralbauten werteten in den Interviews ihren Architekturstil stark vermindert mit ‹orientierungs-, identitäts- oder heimatbezogenen› Deutungsmuster. Falls diese Kategorien überhaupt tangiert wurden, dann nur implizit und als Teilkonzept des Ideals der ‹Verbindung von Kontinuität und Erneuerung›. Außerdem stützen die negativen Deutungsmuster, die unter dem Zwang entstanden, ein modernes Sakralgebäude zu bauen, diesen Teil meiner These (siehe Abschnitt 5; Kategorie 12-14): Der empfundene ‹Verlust des Sakralcharakters› (Kat. 12) oder die Deutung, dass das Gebäude keine für die Religion typische Sakralstätten sei (*Traditionsverlust*, Kat. 13), schwächt sonstige, allfällig auftretende identitäts-, und heimatbezogenen Wertungen. Allerdings stellt sich die Frage, ob im speziellen Fall der griechisch-orthodoxe Kirche Agios Dimitrios von Zürich die negativen Wertungen über den modernen Baustil *massgeblich* durch den (empfundenen) Zwang, eine moderne Kirche zu bauen, entstanden. Falls ja, wären diese Wertungen gar nicht direkt auf den Architekturstil zurückzuführen. Dennoch besteht m. E. eine Tendenz, moderne Sakralbauten als ‹nicht richtige Sakralbauten› zu

150 1. Kirche Saint-Paul des orthodoxen Zentrums von Chambésy 2. Griechisch-orthodoxe Kirche Agios Dimitrios in Zürich. In beiden Fällen sind jedoch keine (offiziellen) Begründungen der Baubehörden bekannt.

151 Ob die Baugesetze nur als Alibi verwendet werden, um ein ‹bedrohliches› Sakralbautenprojekt einer ‹fremden› Religion zu verhindern, lässt sich hier nicht feststellen.

152 Die Armenisch-orthodoxe Kirche in Vernier, das Gurdwara in Langenthal und eine Moschee in Duisburg (Deutschland).

deuten.¹⁵³ Dies stellte Sabine Kraft auch bei modernen Moscheenbauten in Deutschland fest.¹⁵⁴

Die in den Interviews gefundenen Aussagen belegen jedoch *nicht*, dass moderne Sakralbauten von Migrationsgruppen auf keinen Fall als ‹identitätsstiftend› oder ‹heimatgebend› empfunden werden können. Denn die Deutungskategorie der ‹Verbindung von Kontinuität und Erneuerung› impliziert, dass einige Gruppen ihr kulturelles Erbe bzw. ihre ‹Heimat› im Architekturkonzept ihres modernen Sakralgebäudes integrieren konnten.

4. Werden moderne Sakralbauten von der Mehrheitsgesellschaft (Behörden, Nachbarn, Gemeinde, Stadt) als *weniger* ‹fremd, störend oder bedrohlich› empfunden und folglich leichter bewilligt?

Aus den Interviews und Fallbeispielen lässt sich nicht belegen, dass die Öffentlichkeit moderne Gebäude als weniger ‹fremd störend oder bedrohlich› wahrnimmt. Jedoch finden sich mehrere Hinweise für die Beliebtheit von modernen Sakralbauten (griechisch-orthodoxen Kirche in Zürich, Moschee in Penzberg, Zendo der Stiftung Felsenstor Rigi/Luzern). Dieser Umstand und der Fall von Penzberg, in dem die Regierung anderen muslimischen Gemeinden zeigen wollte, dass man es mit jenem modernen Gebäude viel einfacher habe zu bauen, stützen diesen vierten Teil der These.

6.2 Fazit

Obwohl die Annahme sehr fragwürdig ist, dass sich nur ‹moderne› Sakralbauten gut in ein Stadtbild ‹integrieren› sollen, scheint die moderne Konzeption von religiösen Stätten für Migrationsgruppen einen Weg darzustellen, auf welchem deren Realisation viel weniger von Befürchtungen und politischen Debatten der Mehrheitsgesellschaft torpediert wird.

Dies könnte daran liegen, dass die Mehrheitsgesellschaft in diffuser Manier ‹Modernität› mit ‹Integration und Fortschriftlichkeit› bedeutungsmässig verknüpft. Stimmt das, so würden Moderne Sakralbauten tendenziell als Zeichen für die ‹Offenheit› einer Migrationsgruppe gedeutet und traditionelle Bauten eher mit ‹verschlossenem religiösem Traditionalismus› assoziiert.

Diese Deutungsmuster werden m. E. jedoch nicht gegenüber allen religiösen Gruppen gleich stark angewandt. Es scheint, dass beispielsweise ein traditionelles Gurdwara oder klassisch buddhistische Tempel weniger Ängste auslösen. Deren Baustil besitzt aber eine gleichermassen hohe architektonische Differenz zum

153 Die Wertungen von Gemeinschaften mit traditionellen Bauten, die nur traditionelle Sakralbauten als ‹richtige Sakralbauten› gelten lassen, sind zwar kein direkter Hinweis darauf, dass Gläubige, welche ein modernes Sakralgebäude besitzen, dieses nicht als ‹richtiges Sakralgebäude› werten. Dennoch implizieren solche Deutungsmuster ebenfalls eine verminderte Assozierung moderner Sakralarchitekturstile mit einem ‹richtigen Sakralgebäude›.

154 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 203.

hergebrachten öffentlichen Raum wie eine traditionell gebaute Moschee mit Minarett oder eine orthodoxe Kirche mit Kuppel. Letztere Projekte führen jedoch nicht selten zu landesweiten Debatten.

Traditionelle Sakralbauten mit *gleich hoher*, äusserlich sichtbaren Differenz zur architektonischen Landschaft des hergebrachten öffentlichen Raumes, werden also mitunter sehr unterschiedlich bewertet. Es scheint, dass Sakralbautenprojekte nicht nur aufgrund ihrer architektonischen Differenz, sondern *auch* aufgrund anderer Faktoren – wie beispielsweise die mehrheitsgesellschaftlichen Deutungsmuster über eine bestimmte Migrationsgemeinschaften – zu umstrittenen Bauprojekten werden. Die Teilhabe am öffentlichen Raum wird, wie es scheint, nicht allen Gruppen gleichermassen zugestanden.

Berücksichtigt man jedoch die Gleichrangigkeit ihrer architektonischen Differenz zum hergebrachten öffentlichen Raum, dann müssten Gesellschaften, die sich ‹pluralistisch› bzw. ‹liberal› nennen, m. E. dazu fähig sein, Sakralstätten *aller* Migrationsreligionen als ‹Bereicherung› (zur hergebrachten architektonischen Landschaft) zu interpretieren, auch wenn diese traditionell gebaut würden. Richard Gale und Simon Naylor stellten in Grossbritannien bereits eine diesbezügliche Veränderung¹⁵⁵ des öffentlichen Diskurses über sichtbare (traditionelle) Sakralbauten fest: «[...] such projects have become desirable forms of urban development.»¹⁵⁶ Für Ceri Peach und Richard Gale ist dies die letzte Stufe des jeweiligen Interaktions- bzw. *Integrationsprozesses*, zwischen Minoritätenreligionen und der britischen Öffentlichkeit: «In the fourth ‹embrace and celebrate› stage, planners and politicians grasped the advantage of spectacle in reviving the image of a city.»¹⁵⁷ Auf dieser Integrationsstufe ist der Anspruch auf religiöse Homogenität des hergebrachten öffentlichen Raumes erloschen: «The homogenized, Christian landscape of state religion [...] is in retreat.»¹⁵⁸

Die Integration von Migrationsgruppen liegt m. E. also nicht darin, diesen einen ‹modernen› Baustil aufzuzwingen, sondern in der (mehrheits-)gesellschaftlichen Akzeptanz ihres (architektonischen) Beitrages zum öffentlichen Raum.

Diese Arbeit soll nicht als Plädoyer für traditionelle Sakralbauten verstanden werden. Moderne Bauweisen haben m. E. ebenso ihre integrationspolitischen Vorzüge wie traditionelle. Omar Khalidi stellt diesbezüglich fest: «Given the extreme diversity of Muslims in America, the logical choice would seem to be to favor the unprecedented mosque with maximum regard to the strictly Islamic requirements and minimum

155 Beispielsweise wurde in Leicester ein aufwändig-traditionell (bzw. auffällig) gebauter Jain-Tempel als «[...] honour fort he whole of Leicester [...]» interpretiert. Vgl.: Gale, Richard/ Naylor, Simon: Religion, planning and the city, The spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns, SAGE Publications London, Vol 2 (3), S. 403.

156 Vgl. Gale, Richard/ Naylor, Simon: Religion, planning and the city, The spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns, SAGE Publications London, Vol 2. (3), S. 403-405.

157 Peach, Ceri/ Gale, Richard: Muslims, Hindus, and Sikhs in the new religious landscape of England, Geographical Review, Oktober 2003, 93/4, Social Science Module, S. 485.

158 A.a.O., S. 488.

regard for ethno-national taste or historical style [...]”¹⁵⁹. Und Sabine Kraft begründet ihre Präferierung moderner Moscheenprojekte damit, dass diese innerhalb der kulturell gemischten Migrantenbevölkerung von Deutschland eher Einigkeit erzeugen können, denn bei traditionellen Bauten bestehe das Problem, dass deren Stil «[...] von dem jeweils dominierenden Ursprungsland diktieren werde.»¹⁶⁰

Dennoch ist es fragwürdig wenn man glaubt, dass ‹Integration› stattfinde, wenn blos auf der Ebene des Architekturstiles ein modernes, ‹integratives› Projekt erzwungen wird, welches in der Mehrheitsgesellschaft weniger Widerstand hervorruft. Ein moderner Bau allein bewirkt wohl kaum gesellschaftliche Integration, auch wenn dieser vermutlich weniger Kontroversen auslöst. Obschon ich bezweifle, dass vom Architekturstil einer Religionsgemeinschaft auf die ‹Gesinnung› ihrer Mitglieder geschlossen werden könne, mag dies in gewissen Fällen ansatzweise zutreffen. Was aber überhaupt nicht einleuchtend ist, ist der Umkehrschluss, dass eine Minoritätsgruppe, die dazu gezwungen wird, modern bzw. ‹integrativ› zu bauen, automatisch besser integriert sei.

Die Frage, ob Migrationsgruppen moderne Sakralgebäude auch als ‹heimat- bzw. ‹identitätsstiftend› empfinden können, hängt von den Deutungsmustern der jeweiligen Gruppe ab. Migrationsgruppen, deren Denken stark von Wertekategorien wie ‹Integration›, ‹Fortschrittlichkeit› und ‹Zukunft› geprägt ist, scheinen ‹Modernität› leichter mit ‹Heimat› verbinden zu können (vgl. Abschnitt 5.3.4). Klar ist, dass diese Deutungsmuster sicher nicht durch Zwang zu einem modernen Bau aufkommen. Im Gegenteil, dadurch entstehen eher negative Deutungsmuster über moderne Sakralbauten (siehe Abschnitt 5.2; Muster 11-15).

Inwieweit es eine Generationenfrage ist, ob moderne Sakralbauten gleichermaßen mit ‹Heimat› verbunden werden könnten, wie traditionelle, lässt sich anhand der durchgeführten Interviews nicht erkennen. Allerdings wäre das ein zusätzlicher, interessanter Faktor, der in die Diskussion dieser Thematik mit aufgenommen werden sollte.

In den sehr unterschiedlichen Erzählungen über die Baugeschichte der jeweiligen religiösen Gruppen fiel mir auf, dass die architektonische Differenz als solche nicht der hauptsächlichste Stein des Anstoßes sein kann. Bei einigen Gruppen, die sehr traditionell und ‹auffällig› bauten, wie beispielsweise das Gurdwara in Langenthal, die armenisch-orthodoxe Kirche in Vernier oder das buddhistische Wat in Gretzenbach, kam wenig bis keine Opposition auf. Weil ein traditioneller Architekturstil,

159 Khalidi, Omar: Approaches to mosque design in North America. In: Muslims on the Americanization Path? [Hg.]: Haddad Yvonne Yazbeck und Esposito John L., Atlanta 1998, S. 422-423. Zitiert nach Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, S. 207.

160 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT Münster 2002, S. 268.

neben der Kleidung, wohl eines der auffälligsten Ausdrucksmittel einer Migrationsreligion ist, richtet sich der Widerstand aber nicht selten gegen diesen. Wie also die Fallbeispiele von Langenthal (Gurdwara), Gretzenbach (buddhistisches Kloster) und Duisburg (Moschee) zeigen, sind noch viele andere Faktoren von entscheidender Bedeutung und selbstverständlich nicht nur die Tatsache, ob es sich um traditionelle oder moderne Architektur handelt.

7 Literatur

Fachliteratur zum öffentlichen Raum

- Baumann, Martin: Religion und umstrittener öffentlicher Raum, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Nr. 7 (1999).
- Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas: Migration und religiöse Bauten – zur Neuaußendefinition des öffentlichen Raums, in: Kunst und Kirche, 04/2008.
- Baumann, Martin / Luchesi, Brigitte, Wilke Annette [Hrsg.]: Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, Egon, Würzburg 2003.
- Baumann, Martin / Stoltz, Jörg: Eine Schweiz - viele Religionen, Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Transcript, Bielefeld 2007.
- Biegel, Gerd / Graetz, Michael [Hrsg.]: Judentum zwischen Tradition und Moderne, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002, Band 2.
- Bourdieu, Pierre: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin [Hrsg.]: Stadt-Räume, Campus, Frankfurt am Main 1991.
- Frese, Hans-Ludwig: Symbolische Repräsentation des Islams in deutschen Städten, in: Heumann Jürgen (Hrsg.), Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten – Interdisziplinäre Zugänge (Religion in der Öffentlichkeit, Bd. 7, Frankfurt a. M. etc. 2005).
- Kerber, Harald / Schmieder, Arnold [Hrsg.]: Handbuch Soziologie, Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland, Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheenneubauten, LIT, Münster 2002.
- Lindegger, Peter: 20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut, Rikon/Zürich, Klösterliches Tibet-Institut 1988.
- Nitschke, Marcus: Raum und Religion, europäische Positionen im Sakralbau: Deutschland, Österreich, Polen, ORTE Architekturnetzwerk Niederösterreich [Hrsg.], Pustet, Salzburg 2005.
- Gale, Richard / Naylor, Simon: Religion, planning and the city, The spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns, SAGE Publications, London, Vol 2 (3).
- Peach, Ceri / Gale, Richard: Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England, Geographical Review, Oktober 2003, 93/4, Social Science Module.
- Richardson, Phyllis: Neue sakrale Architektur, Kirchen und Synagogen, Tempel und Moscheen, Deutsche Verlags Anstalt, München 2004.
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz 2004.
- Turner, Harold W.: From Temple to Meeting House, The Phenomenology and Theology of Places of Worship, in: Religion and Society 16, Mouton, The Hague/Paris/New York 1979.
- Uehlinger, Christoph: Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms: Berliner Theologische Zeitschrift 23 (H. 2, 2006: «Das öffentliche Gesicht der Religion(en)») 165-184.

Wöhler, Till: Neue Architektur, Sakralbauten, Verlagshaus Braun, Berlin 2005.

Nachschlagewerke

- Auffarth, Christoph / Bernard Jutta / Mohr Hubert [Hrsg.]: Metzler Lexikon der Religion, Gegenwart – Alltag – Medien, Band 1 & 2, Stuttgart 1999.
 Cancik, Hubert / Burkhard, Gladigow / Kohl, Karl-Heinz [Hrsg.]: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, Band V.
 Jones, Lindsay [Hrsg.]: Encyclopedia of Religion, Macmillan Reference, (an imprint of Thomson Gale) USA, Second Edition 2005.

Interviews

- Egeier, Edwin: Interviews für das Dokumentationsprojekt des Zentrums Religionsforschung «Kuppel, Tempel, Minarett – religiöse Bauten zugewanderter Religionen in der Schweiz», Universität Luzern:
 Objekt Nr. 1: Interview mit Jacques Kuhn, Klösterliches Tibet-Institut, Rikon, 8. 1. 2008.
 Objekt Nr. 2: Interview mit Vanja Palmers, Zendo des Zentrums Felsentor Rigi, 16. 10. 2007.
 Objekt Nr. 3: Interview mit Phrathep Kittimoli, Thailändisches Kloster Wat Srinagararindra-vararam, Gretzenbach, 12. 11. 2007.
 Objekt Nr. 4: Interview mit Venerable Chue Yann, Fo Guang Shan Conference Centre, Genf, 22. 10. 2008.
 Objekt Nr. 5: Interview mit Ahmed Sadaqat, Mahmud Moschee, Zürich, 5. 11. 2007.
 Objekt Nr. 6: Interview mit Hafid Ouardiri, Fondation Culturelle Islamique, Genf, 2. 4. 2008.
 Objekt Nr. 6: Interview mit Youssef Ibram, Fondation Culturelle Islamique, Genf, 2. 4. 2008.
 Objekt Nr. 8: Interview mit Eli Rosengarten, Synagoge Agudas Achim, Zürich, 14. 2. 2008.
 Objekt Nr. 8: Interview mit Elio Bollag, Synagoge Via Maderno, Lugano, 5. 3. 2008.
 Objekt Nr. 11: Interview mit Dr. Abel Manoukian, Armenisch-apostolische Kirche, Troinex/Genf, 16. 4. 2008.
 Objekt Nr. 14: Schriftliche Interviewergänzungen von Dr. Gary Vachicouras, Kirche Saint Paul des orthodoxen Zentrums des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambesy, Genf, 13. 10. 2008.
 Objekt Nr. 15: Interview mit Emmanuel Simandirkis, Griechisch-orthodoxe Kirche Agios Dimitrios, Zürich, 24. 1. 2008.
 Objekt Nr. 17: Interview mit Oleg Batov und Frau Messerli, Russisch-orthodoxe Auferstehungskirche, Zürich, 30. 1. 2008.
 Objekt Nr. 20 Interview mit Karan Singh, Gurdwara (Sikh-Tempel), Langenthal, 10. 10. 2007.

Internetquellen

- Islamische Zeitung, «Wichtig ist, dass wir mit so einem Gebäude einen Beitrag zur Gesellschaft leisten», in: *Islamische Zeitung*, 21. 10. 2005, auf: <http://www.islamischezeitung.de/?id=6368>
 Spiewak, Martin: «Ein Minarett mal ohne Streit», in: *Die Zeit* 23. 10. 2008, auf: www.zeit.de/2008/44/LS-Marxlohe
 Buchwald, Sabine: «Eine Moschee nimmt die Furcht vor radikalen Muslimen», in: *Sueddeutsche Zeitung*, 13. 3. 2009, auf: <http://www.sueddeutsche.de/954381/661/2797294/Eine-Moschee-nimmt-die-Furcht-vor-radikalen-Muslimen.html>
 Linscheid, Klaus F: «Die Angst vor dem Fremden ist oft nur Unkenntnis». «Eine Ausstellung in Augsburg über die Architektur moderner Moscheen in Bayern will Vorurteile abbauen», in: *Welt Online*, 22. 3. 2009, auf: http://www.welt.de/wams_print/article3420471/Die-Angst-vor-dem-Fremden-ist-oft-nur-Unkenntnis.html

8 Anhang: Interviewleitfaden

Fakten zum Gebäude

Gebäudetyp:

Fläche der Anlage:

Fläche des Grundstücks:

Gebäudehöhe:

Kosten (total):

Davon Planungskosten:

Einsprachen:

Bauherrschaft:

Baufirma:

Architekt:

Grundsteinlegung:

Bauzeit:

Einweihung:

Religiöse Tradition:

Erste Idee bis Einweihung:

Zeitungsbücher über Gebäude:

Teil A: Fragen zur Baugeschichte

1. Angaben zur Person. Stellung bezüglich des Gebäudes, Aufgaben, etc.
2. Können Sie mir etwas über die ersten Anfänge des (Sakral-) Gebäudeprojektes und dessen Initianten erzählen?
Datum des Landkaufs:
Initianten:
 3. Können Sie mir etwas über die Baugeschichte dieses Gebäudes erzählen? Beispielsweise, ob baugesetzliche Probleme oder Einsprachen durch die Bevölkerung auftraten?
 - 3.1. Gab es Einsprachen auf Politischer Ebene (Bevölkerung, Parteien). Wer?
 - 3.2. [Wenn 3.1 JA] Was war der Grund der Einsprache? Warum?
 - 3.3. Wurden Bedenken gegenüber ihrem geplanten Gebäude zu einem wichtigen Thema hier in der Region oder zu einem landesweiten Thema?
(Falls keine Bedenken): War ihr Bauprojekt damals ein viel diskutiertes Thema oder auch präsent in den Medien?
 - 3.4. Wurden Sie in Ihrem Anliegen unterstützt (z. B. Behörden, Gruppierungen, Privatpersonen)?
Behörden:
Gruppierungen:
Privatpersonen:
 - 3.5. [Wenn Einsprachen JA] Welche Baugesetze wurden herangezogen?(Welche Auflagen mussten Sie später erfüllen?)
4. Mit welchen Änderungen gegenüber dem ursprünglichen Projekt wurde der Bau realisiert? (Projekt vs. Realisierter Bau)
 - 4.1. Wie kam es zu diesen Abweichungen?

- 4.2. Sind sie zufrieden mit dem äusseren Erscheinungsbild des Gebäudes oder finden Sie, dass dessen Ausgestaltung zu stark eingeschränkt wurde?
5. Gebäudeeigenschaften
 - 5.1. Besonderheiten des Gebäudes auf die man stolz ist, resp. die spezielle Wichtigkeit haben?
6. Was war der Grund für die Sichtbarmachung des Sakralgebäudes oder Teile davon? (religiös oder pragmatisch?)
 - 6.1. Religiös?
 - 6.2. Pragmatisch?

Teil B: Gebäudeunterhalt und Kosten

7. Wie haben sie das Geld für den Bau ihres Gebäudes zusammengebracht?
 - 7.1. Gab es gewichtige Donatoren? (Name nicht nötig, auch Umschreibungen der Person möglich)
 - 7.2. Entstanden (erhebliche) Mehrkosten durch Einsprachen, resp. durch Anpassungen ihres Vorhabens an die Forderungen der Umgebung?
 - 7.3. Wie hoch ist der finanzielle Aufwand für das Gebäude (pro Monat)?
8. Können Sie mir etwas über die Betreuung und Zuständigkeiten ihres Gebäudes erzählen?
 - 8.1. Wer ist verantwortlich für das Gebäude und dessen Umgebung (z. B. Pflege der Parkanlage, polieren der Kuppel, etc.)?
 - 8.2. Wie hoch ist der zeitliche, resp. personelle Aufwand für das Gebäude?
9. Genderaspekte
 - 9.1. Gibt es spezifische Aufgaben bei der Betreuung dieses Gebäudes, die nur Männern oder nur Frauen zufallen?
 - 9.2. Wird Ihr Gebäude, oder Teile davon, auch an separaten Tagen nur von Frauen oder Männern benutzt?
 - 9.3. Wurden spezielle Gebäudeteile (z.B separate Eingänge, Gebetsräume usw.) für Frauen geplant oder später hinzugefügt?

Teil C: Verhältnis zur Umgebung

10. Wie ist heute das Verhältnis Ihrer Gemeinschaft zur Umgebung?
Unmittelbare Nachbarschaft:
Ganze Stadt, auf Land: Bezirk:
Behörden:
 - 10.1. Was denken Sie, wie Ihre Nachbarn, resp. die Öffentlichkeit dieses Gebäude wahrnimmt? (Innenwahrnehmung der Außenwahrnehmung)
 - 10.2. Sind ihre Gebäudeanlagen, inkl. Umgebung je mutwillig beschädigt worden?

Anmerkungen: