

SGMOIK



SSMOCI

bulletin

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

Das Minarett

Le minaret

5 Fr. - Nr. 28 - Frühjahr 2009 - No 28 - printemps 2009

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Heausgabe. Das Bulltin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zm Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren. Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

Redaktion: Hartmut Fähndrich (Koordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Druck: Druckwerkstatt, 8585 Zuben
Abdruck von Betirägen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2008.

SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern. Oder: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch



Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif de la société est responsable da sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressés peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction: Hartmut Fähndrich (coordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Impression: Druckwerkstatt, 8585 Zuben.

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en automne 2009.

SGMOIK, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Bern. Ou: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch

Inhalt - Sommaire

Editorial 3

Stefano Bianca

Das Minarett in der religiösen Architektur 5

Hisham Maizar, Muris Begovic, Yilmaz Akdas, Elham Manea

Was ein Minarett für Muslime bedeutet 10

Eric Roose

Mosque Design in The Netherlands 12

Frank Mathwig

Kirchturm und Minarett,
eine babylonische Verwirrung 16

Pascale Schild

Ein symbolisches Konfliktfeld 20

Christoph Uehlinger

Kerngeschäft und Kooperationen 24

Buchbesprechungen 27





Editorial

Für das vorliegende Bulletin haben wir das Thema Minarett gewählt, denn wir wollen als SGMOIK im Hinblick auf die Abstimmung über die Minarett-Initiative im nächsten Herbst, den Blickwinkel etwas öffnen und das Thema auf einer etwas allgemeineren Ebene angehen. So stellen wir nicht nur die Frage nach der Bedeutung des Minaretts für Menschen aus dem islamisch-arabischen Kulturkreis, sondern auch nach der Bedeutung von Kirchtürmen bei uns und nach der ganz allgemeinen Bedeutung von Türmen.

Die Minarett-Initiative sieht vor, dass in der schweizerischen Verfassung, im Artikel 72, der das Verhältnis zwischen Kirche und Staat regelt, ein dritter Absatz mit einem Verbot von Minaretten aufgenommen werden soll.

Der Bau von Minaretten, respektive die Erlaubnis oder das Verbot von Minaretten, ist sicher kein Thema, das in eine Verfassung gehört. Mit dieser Frage steht auch nicht die Religionsfreiheit auf dem Spiel, denn Moscheen werden so nicht in Frage gestellt. Jede Religionsgemeinschaft hat das Recht auf die Erstellung eines Gebetsraumes, wenn dies ihre Mitglieder wünschen. Das dies nicht überall auf der Welt garantiert ist, kann kein Grund sein, das Recht bei uns nicht zu gewähren.

Die Frage der Errichtung von Minaretten ist eigentlich eine Frage des Baurechts und der Zonenplanung. Typisch schweizerisch wurde dies bisher nicht einheitlich gelöst. In Zürich, wo bereits seit vielen Jahren ein kleines Minarett neben dem Gebetsraum steht, be-

C'est sur le minaret que nous avons choisi de faire porter le présent Bulletin, car nous souhaitons qu'en vue de la votation de l'automne, la SSMOCI élargisse quelque peu la perspective dans laquelle ce sujet mérite d'être considéré. Ainsi ne nous sommes-nous pas interrogés sur la signification du seul minaret pour ceux qui appartiennent à la culture arabo-islamique, mais également sur celle des tours, en particulier les tours d'église.

L'initiative propose que l'article 72 de la Constitution suisse, qui règle les rapports entre l'Eglise et l'Etat, comprenne dorénavant un troisième alinéa interdisant les minarets.

L'édification de minarets – plus précisément l'autorisation ou l'interdiction d'en édifier – ne saurait être traitée par une constitution. En outre, ce n'est pas la liberté du culte qui est en jeu, puisque la construction ou la rénovation de mosquées elles-mêmes ne sont pas visées. Chaque collectivité religieuse a droit à un oratoire, si ses membres en expriment le souhait. Que ce principe ne soit pas garanti partout dans le monde ne saurait être une raison de le refuser chez nous.

L'édification de minarets relève en réalité du droit de construire et

Per questo Bollettino abbiamo scelto il tema «minareto» perché, in vista del referendum sull'iniziativa contro i minareti il prossimo autunno, vogliamo come SGMOIK allargare la prospettiva ed affrontare l'argomento ad un livello più generale. Poniamo quindi la questione non soltanto del significato del minareto per le persone di cultura arabo-islamica, ma anche del significato dei campanili da noi e di quello delle torri in generale.

L'iniziativa contro i minareti prevede che nell'articolo 72 della Costituzione svizzera, che regola il rapporto tra Stato e chiesa, si aggiunga una frase che vieta i minareti.

La costruzione di minareti, così come la loro permissibilità o meno, non è certo tema pertinente ad una Costituzione. E nemmeno sembra veramente che si tratti di libertà religiosa in sé e per sé, dato che l'iniziativa non mette in discussione la costruzione o manutenzione di moschee. Ciascuna comunità religiosa ha il diritto crearsi uno spazio di preghiera se i propri membri lo desiderano. Il fatto che tale diritto non è garantito in tutti i paesi del mondo non può essere un motivo per non garantirlo da noi.

Quella della costruzione di minareti è in realtà una questione di permessi di costruzione e piani urbanistici che, in un modo tipicamente svizzero, non è stata finora risolta unitariamente. A Zurigo, dove già da molti anni accanto al luogo di culto sorge un piccolo minareto, questo si trova in una zona con edifici a tre piani, e la sua costruzione non ha dato adito a discussioni di sorta, mentre il

findet es sich in einer dreigeschossigen Wohnzone – und es gab überhaupt keine Diskussionen. Im aargauischen Wohlen wurde das umstrittene Minarett neben einem umgebauten Fabrikbau in der Gewerbezone errichtet. Protestantische und katholische Kirchen hingegen werden in der Schweiz stets der Zone für öffentliche Bauten zugewiesen. Fragen zur Architektur eines Gebäudes wie Grösse, Aussehen, Turm oder Anpassung an die bauliche Umgebung werden für alle Baugesuche im Baureglement der Gemeinde geregelt.

Warum werden Gebetsräume anderer Religionen nicht nach denselben Kriterien behandelt?

Anschliessend an die Artikel zu den Minaretten findet sich ein Artikel von Christoph Uehlinger von der Universität Zürich als eine Ergänzung zum früheren Thema der Islamwissenschaften in der Schweiz.

Für den SMOIK-Vorstand: Elisabeth Bäschlin, Hartmut Fähndrich

de l'aménagement du territoire, question qui – caractéristique de la Suisse – n'est pas résolue de manière uniforme. A Zurich, un petit minaret jouxte depuis longtemps l'oratoire, lequel est situé dans une zone d'habitation H3 – aucune objection n'a été émise. A Wohlen (AG), le minaret contesté a été érigé dans la zone industrielle, à côté d'une fabrique transformée. Pour leur part, les églises protestantes et catholiques sont toujours attribuées à la zone pour bâtiments publics. Pourquoi les lieux de prière de toutes les religions ne sont-ils pas assujettis à des critères identiques ? Les questions d'architecture proprement dites (dimensions, style, tour ou adaptation à l'aspect du bâti existant) doivent répondre, comme toute demande de construction, aux normes du règlement de construction de la commune intéressée. Une modification de la constitution, par contre, serait un faux moyen.

A la suite des contributions relatives aux minarets, le lecteur trouvera un article de Christoph Uehlinger, de l'université de Zurich, qui reprend et complète le sujet traité en automne 2007 : « Etudes islamiques en Suisse ».

Pour le Comité exécutif de la SSMOCI : Elisabeth Bäschlin et Hartmut Fähndrich

controverso minareto di Wohlen/AG è stato eretto accanto ad una fabbrica ristrutturata nel quartiere industriale. D'altro canto, si assegnano sempre le chiese, cattoliche e protestanti, alle zone destinate agli edifici pubblici. Perché per i luoghi di culto di altre religioni non vengono seguiti gli stessi criteri? Gli aspetti architettonici di un edificio come dimensioni, aspetto, torre, armonia con l'edilizia circostante, dovrebbero essere regolate, come tutti i permessi edilizi, dalle norme del Comune interessato; una modifica della Costituzione non è assolutamente pertinente.

Oltre agli articoli sul minareto questo numero contiene un saggio di Christoph Uehlinger (Università di Zurigo) a completamento dello scorso Bollettino sugli studi arabo-islamici in Svizzera.

Per il direttivo SGMOIK: Elisabeth Bäschlin, Hartmut Fähndrich

E. Bäschlin

Hartmut Fähndrich

Stefano Bianca

Das Minarett in der religiösen Architektur

In der Stadt wie auf dem Land sind Minarette, oft zusammen mit den Kuppeln zugehöriger Moscheen, zum religiösen Wahrzeichen muslimischer Siedlungen geworden. Wie kam es dazu, was ist die Bedeutung der Minarette, und welche baulichen Formen haben sie zu verschiedenen Zeiten und in den jeweiligen Regionalstilen der islamischen Architektur angenommen? Das sind die Fragen, die dieser Artikel in gebotener Kürze zu beantworten sucht.¹

Der Archetypus

Das Minarett (arabisch *manâr*, d.h. ein «Ort des Lichtes»), vom Kerzenhalter bis zum Leuchtturm² ist ein integrales Bestandteil des arabischen Gebetshauses – gleich ob es sich um eine Moschee (*masdjid*) oder um eine Koranschule (*madrasa*) handelt – und deshalb ist seine Ausbildung von der formalen Entwicklung der Moschee nicht zu trennen. Die Moschee hat, je nach den verarbeiteten lokalen Kulturtraditionen, verschiedene geschichtliche Gestalten angenommen, was manche Architekturhistoriker zur Behauptung gereizt hat, eine «islamische» Architektur als solche gäbe es nicht. Der innere Zusammenhang verschiedenartiger Formen der Moschee wird jedoch sichtbar, wenn man ihren funktionalen Archetypus betrachtet, also die zugrundeliegenden ritualen und liturgischen Vorgänge und deren Hülle, die sich zu mannigfaltigen architektonischen Gefässen verfestigen und monumentalisieren konnte.

Die Urform des islamischen Versamlungs- und Gebetshauses war das Wohnhaus des Propheten Mohammed in Medina, das auch seine Grabstätte beherbergt und heute noch den «archäologischen» Kern der

Stefano Bianca, geboren 1941 in Lissabon, Architekt und Stadtplaner, Spezialgebiet Architekturgeschichte und Erhaltung historischer Altstädte in der islamischen Welt. Studium ETH-Zürich. Studienreisen und Arbeitsaufenthalte in Marokko, Ägypten, Syrien, Irak und Saudi-Arabien. Restaurierungs- und Stadterneuerungsprojekte in Fes, Aleppo, Kairo, Bagdad, Medina, Zanzibar, Samarkand, Mostar, Kabul. 1991-2006 Direktor des «Historic Cities Programme» am Aga Khan Trust for Culture in Genf.

Wallfahrtsmoschee von Medina bildet. Aus zeitgenössischen Beschreibungen wissen wir, welche ungefähren Ausmasse es hatte und wie es von der ersten islamischen Gemeinde benutzt wurde. Jean Sauvaget hat gar versucht, eine virtuelle architektonische Rekonstruktion davon herzustellen.³ Die geistigen Vorstellungen, Traditionen und Riten die in dieser Ur-Moschee

geprägt wurden, haben die innere Struktur aller späteren Moscheen bis heute beeinflusst – ähnlich wie die *Sunna* (die Überlieferung der Gewohnheiten und Sitten des Propheten) die traditionelle religiöse Lebensführung des Muslims bestimmt hat. Diesen Traditionen gemäss ist der Moscheeraum nie als sakrales Heiligtum im Sinne des griechischen Tempels oder der christlichen Kirche betrachtet worden, sondern als ein Versammlungsraum, der durch seine Orientierung (*qibla*) in Richtung auf das zentrale Heiligtum (die *Ka'ba* in Mekka) gleichsam eine stellvertretende Heiligung erfährt. Sakral ist nicht die architektonische Hülle – das wäre im Sinne des Islams als Idolatrie zu verurteilen – sondern der gemeinsam darin ausgeführte Gebetsritus, einschliesslich der vorangehenden ritualen Waschung. Die Rezitation des geheiligten koranischen Wortes, welche die temporäre Sakralisierung des Raumes bewirkt, ist deshalb nicht an die architektonischen Voraussetzungen der Moschee gebunden. Jeder beliebige Ort kann durch einfache rituale Vorkehrungen in einen Gebetsplatz verwandelt werden – für den gläubigen Muslim ist die ganze Welt ein potentielles Heiligtum.

Seit der Konstitution des Islams in Medina haben drei überlieferte liturgische Handlungen den Ort des Gebetes ausgezeichnet: Der Gebetsruf (*adhân*) mit

dem darin enthaltenen Glaubensbekenntnis, das reihenweise Aufstellen, Verneigen und Niederknien der Betenden in Richtung der *Ka'ba*, sowie, an Feiertagen, die Ansprache des Imams oder Gemeindevorstehers. Beim Wohnhaus des Propheten in Medina besorgte Bilal, Muhammads schwarzer Diener, den Gebetsruf vom Dach des höchsten Hauses in der Nachbarschaft. Der Prophet agierte selbst als Vorbeter der Gemeinschaft, die Gebetsrichtung weisend und die rezitierten Suren auswählend. Ein Baumstumpf unter einer Arkade diente ihm als Sitz bei seiner Ansprache an die Gefolgsleute, die sich im Hofraum des Hauses versammelten. Mit diesen Anordnungen waren die religiösen Vorgaben späterer Moscheebauten festgelegt.

Funktionale Ausgestaltungen

Mit der Ausbreitung des Islams nach Syrien und ins Zweistromland, dann nach Nordafrika, Persien und Indien, ergab sich die Notwendigkeit, neue Gebets- und Versammlungsbauten zu errichten, welche die architektonischen Folgerungen aus den in Medina begründeten rituellen Handlungen und Aufstellungen zogen: Eine die Stellung der Gebetsreihen definierende Frontwand mit einer eingelassenen Nische erinnerte an den Standort des Propheten und wies dem Vorbeter und den dahinter stehenden Reihen von Gläubigen die *qibla*. Eine treppenartige Kanzel (*minbar*) wurde zum Sitz des Imams bei der Ansprache nach dem Freitagsgebet. Die Gebetshalle wurde als grosser öffentlicher Wohnraum gestaltet, der jederzeit zum Gebet eingesetzt werden konnte und dessen Matten oder Teppiche der arabischen Gewohnheit des Sitzens auf der Bodenfläche entsprachen. Das Minarett schliesslich war eine architektonische Überhöhung für die Ausrufung des *adhân*, die durch den Muezzin ausgeführt wurde und möglichst weit hörbar sein sollte.

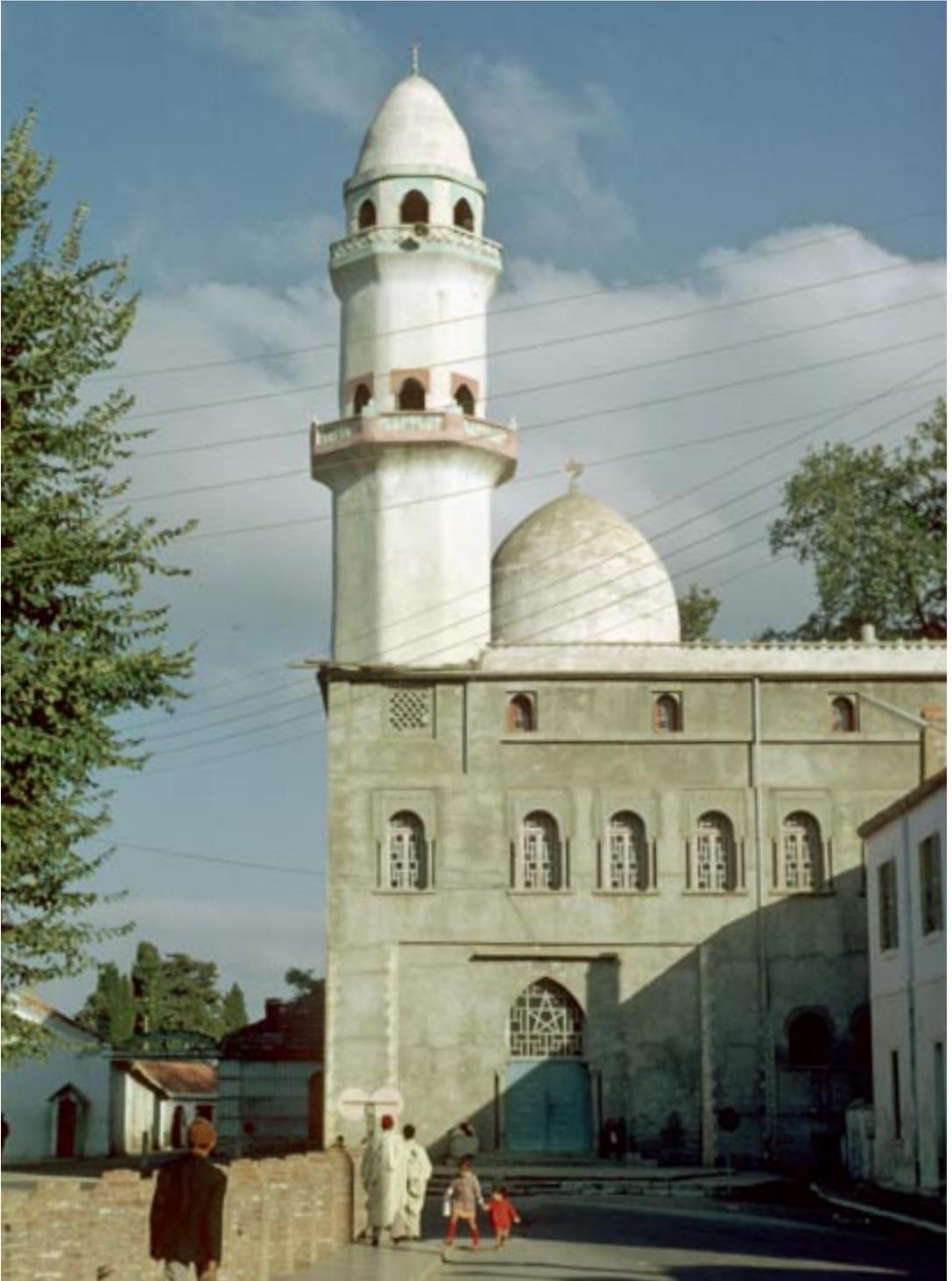
Zugleich aber verstand es die entstehende materielle Kultur des Islams meisterhaft, das in den eroberten Ländern vorgefundene Kulturgut zu assimilieren und umzuarbeiten. So nahmen die ersten monumentalen Moscheebauten in Syrien manche dort vorgefundene hellenistische, spätrömische und frühchristliche Modelle auf. Die syrische Hallenmoschee griff – wie die christliche Kirche – auf den architektonischen Prototyp der Basilika zurück, wenn auch eine entscheidende Nutzungsänderung eintrat: Die Basi-

lika wurde nicht mehr in der (prozessionsbedingten) Längsrichtung, sondern quer zu den ursprünglichen Schiffen benutzt, sodass eine der langen Seitenwände zur *Qibla*-Wand wurde. In Syrien ergab es sich aus geographischen Gründen von selbst, dass die Hauptachse der west-östlich ausgerichteten Basilika um 90° abgedreht wurde, da dies der südlichen Orientierung auf Mekka entsprach. Eine neue Nutzung bestehender Formen konnte sich auch auf andere architektonische Elemente erstrecken: So weist die Mihrab-Nische eine typologische Verwandtschaft mit der Apsis in spätrömischen Basiliken auf, die dem Sitz des Herrschers vorbehalten war und die in der christlichen Kirche zum Symbol der Anwesenheit Christi als des künftigen Weltenherrschers wurde. Das Minarett entstand als eine funktionale architektonische Zutat, die auf alte syrische Formen des Grab- und Wachturms zurückgreifen konnte – eine Typologie, die auf den antiken «Pharos» von Alexandria verweist und die auch dem christlichen Kirchturm Pate gestanden hat.

Architektonische Formen

Die syrische Form des massiven quadratischen Minaretts, wie sie sich bei der grossen Moschee von Damaskus (begonnen 706) ausgebildet hatte, wurde zusammen mit der basilikalen Hallenmoschee von der im Jahre 750 aus Damaskus vertriebenen Umajyaden-Dynastie nach Andalusien und in den Maghreb verpflanzt, wo sie bis heute massgebend geblieben ist. Eindrückliche Beispiele für dieses Fortleben sind etwa die Giralda in Sevilla (die heute der aus der früheren Moschee gewonnenen christlichen Kathedrale als Kirchturm dient), das Minarett der Kutubia in Marrakesch, oder die Tour Hassan in Rabat. Bei allen diesen Minaretten führen breite Treppen oder Rampenanlagen auf die Zinnen des Turmes. Auch die grösste moderne Moschee der islamischen Welt, die monumentale, an den Ozean grenzende Mosquée Hassan II von Casablanca mit ihrem riesigen Turm-Minarett ist noch diesem Modell verpflichtet. In Syrien selbst überlebte das massive quadratische Turminnarett nur bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, während sich mit dem Eindringen der Seldschuken (s. unten) schlankere iranische Formen durchsetzten.

Im Zweistromland hatte indessen die Hallenmoschee auf Grund der dort vorherrschenden Lehmziegelbauweise einen massiveren Charakter



Larbaa Naït Iraten, Kabilei, Algerien.

Foto: Elisabeth Bäschlin

angenommen. Statt der Steinsäulen (oft Spolien von antiken Bauten) wurden massive Pfeiler eingesetzt. Unter den 750 zur Macht gekommenen Abbassiden, die den Schwerpunkt des Reiches von Damaskus nach Bagdad verlegten, wurde diese Bauform monumentalisiert. Bei der Grossen Moschee von Samarra (861) wurde gar ein Minarett nach alter Ziggurat-Manier errichtet, mit einer spiralförmig aufsteigenden, nach oben sich verjüngenden Treppenrampe – ein Modell, das einige Jahre später bei der Ibn-Tulun-Moschee in Kairo seine letzte Anwendung fand.

Unter den Abbassiden machte sich auch ein starker Einfluss alter iranischer Kulturelemente auf die islamische Kunst und Architektur bemerkbar. Mit dem Auftreten (um 1040) der aus Zentralasien im Iran eingewanderten Seldschuken-Dynastie, verstärkte sich diese Tendenz noch und griff von Isfahan aus in den ganzen östlichen Bereich des Islams über. Durch sie wurde auch eine wohl innerasiatische Form des schlanken zylindrischen Turmes (meist aus gebrannten Ziegelsteinen errichtet) zum Träger der Minarett-Funktion gemacht. Zugleich fand auch eine neue Moschee- und Madrasatypologie Eingang in die islamische Architektur, nämlich die aus zentralasiatischen Palast-Traditionen abgeleitete *Iwân*-Bauweise. Dabei stehen sich vier gegen den zentralen Innenhof offene Gewölbe-Hallen kreuzförmig gegenüber – eine Bauform, die für den religiösen Unterricht in der Madrasa durchaus geeignet war, aber sehr viel weniger den vom Ritus her erwünschten langen Gebetsreihen entsprach. Diese Typologie ist ein Beispiel dafür, wie eine geliebte architektonische Form die Oberhand über funktionale Bedürfnisse gewinnen kann, und in der Tat musste dem *qibla*-seitigen *Iwân* oft eine «normale» Säulenhalle beigegeben werden, um die fehlenden Gebetsreihen aufzunehmen.

Seit der Zeit der Fatimiden (969-1171) und mehr noch mit der Dynastie der Mamluken (1250-1506) war Kairo zu einem führenden Zentrum islamischer Architektur geworden. Hier gipfelten auch die Bestrebungen lokaler Herrscher, sich schon zu Lebzeiten ein Denkmal zu setzen und ihren Ruhm durch umfangreiche Stiftungen (*waqf*, Mehrzahl *auqâf*) wach zu halten. So wurden Moscheen oder Koranschulen mit dem Mausoleum des Herrschers, aber auch mit Brunnenhäusern oder anderen Wohlfahrtsbauten in einen integrierten Komplex eingebracht, dessen

Präsenz durch ein (oder gar zwei) Minarette erhöht wurde. Das Minarett am Stiftungskomplex des Sultans Qala'ûn (1285) verdeutlicht den Übergang vom breiten quadratischen Minarett zu schlankeren polygonalen oder runden Formen, die sich an iranische Vorbilder angleichen ohne ganz deren Leichtigkeit zu erreichen.

Der elegante Schaft des mehrstufigen, im Steinbau errichteten mamlukischen Minaretts variiert auf seine Art ein Lieblingsmotiv der islamischen Architektur, nämlich den stufenweisen Übergang von einer quadratischen Basis über sich weitende polygonale Kränze in den abschliessenden obersten Ring des Kreises. Beim Kuppelbau hat dieses Spiel zu einer fortlaufenden geometrischen Differenzierung geführt, angefangen von vier einfachen Ecktrompen bis zu den feingliedrigen Reihen von *muqarnas*-Nischen, die sich in den Überhängen aufeinander geschichteter Polygone einnisten.⁴ Auch die vorspringenden umlaufenden Galerien an der Spitze mamlukischer Minarette ruhen oft auf einem Ring von *muqarnas*.

Ein dritter Typus von Moschee und Minarett konstruierte sich nach der Eroberung von Konstantinopel unter der Dynastie der Osmanen (1453), als die Hagia Sophia zur islamischen Gebetshalle wurde und als Inspirationsquelle für einen neuartigen Moscheebau diente. Dem grossen osmanischen Hofarchitekten Sinan gelang im 16. Jahrhundert



Minarett in Salé, Marokko.

Bild: Elisabeth Bäschlin

eine Synthese spätrömisch-byzantinischer und islamischer Architektur, indem er sich die Kuppel- und Schalenarchitektur der Hagia Sophia aneignete und in eigene Raumschöpfungen übertrug. Der Innenhof klassischer Hallen- und Iwanmoscheen wurde nun als Vorhof ausgelagert, da die grosse Zentralkuppel sozusagen das Himmelszelt durch eine eingedeckte Fläche ersetzte. Der dominanten Mittelkuppel und dem Kranz von Halbkuppeln die sie umgaben wurden nun «Nadelminarette» zur Seite gestellt, in denen die Schlankheit der iranischen Minarette auf die Spitze getrieben war. Zu viert oder gar zu sechst dienten sie dazu, den ganzen Moscheebezirk, einschliesslich des Vorhofes, räumlich abzustecken und von weitem zu kennzeichnen. Auf der hügeligen, vom offenen Meer und vom Goldenen Horn gesäumten Landzunge von Istanbul schufen die Kuppeln und die in den Himmel stehenden Minarette der osmanischen Moscheen eine einzigartige urbane Silhouette.

Elemente der Stadtlandschaft

Was in Istanbul in ganz besonderem Masse zu beobachten ist, trifft aber auch auf viele andere islamische Städte zu: Minarette wurden zu wesentlichen Elementen der Stadtlandschaft. Der mamlukische Sultan Mu'ajjad zum Beispiel setzte gleich zwei Minarette auf die Basis des fatimidischen Stadttors Bab Suwaila, neben welches er die von ihm gestiftete Moschee bauen liess. Ungeachtet solcher Sonderfälle markieren in jeder islamischen Stadt grosse Minarette den Standort der Freitagsmoschee, als des Zentrums des öffentlichen Lebens. Kleinere Minarette der zugehörigen Quartiermoscheen punktieren die privaten Wohnquartiere, die durch eingeschaltete Tore, Schwellen und Zwischenzonen sehr deutlich vom zentralen Marktbereich abgesetzt waren.

Trotz der genauen Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum verwachsen die einzelnen urbanen Bestandteile zu einem zusammenhängenden Stadtkörper, was die für viele islamische Altstädte so charakteristische Bienenwaben-Struktur ergab.⁵ Die Analyse eines solchen Stadtgewebes in Fes (Marokko) hat ergeben, dass die räumliche Verteilung der Quartiermoscheen ziemlich genau einer akustischen Gesetzmässigkeit entspricht: zieht man auf dem Stadtplan einen Umkreis von 60 Metern um das Minarett jeder Quartiermoschee (was der Hörwei-

te eines rezitierenden Muezzins ohne Lautsprecher entspricht) so berühren sich die Umkreise in etwa, womit der vielfache und zeitgleiche Gebetsruf fünfmal am Tag flächendeckend über die gesamte Stadt erschallen konnte.

Ob aus Ziegeln oder aus Stein, ob mit farbigen Kacheln überzogen, mit kalligraphischen und ornamentalen Reliefs oder mit Muqarnas geschmückt, ob breit und bodenständig oder schlank und himmelwärts strebend, die Minarette islamischer Gebetshäuser sind vielgestaltig und doch zuinnerst verwandt. Als Leuchttürme des Glaubens hatten sie sowohl funktionale als auch symbolische Bedeutung, wie es sich für jede gute Architektur geziemt, doch waren sie selbst keine sakrale Struktur. Ihre Symbolkraft ist eng mit dem Klang und dem Rhythmus des von dort ausstrahlenden heiligen Wortes verbunden. Deren Entsprechung im visuellen Bereich findet sich in der koranischen Kalligraphie, einem wesentlichen Element der ornamentalen Flächenkunst des Islams, das nicht nur bei Moscheen und Minaretten, sondern auch bei Wohnhäusern, Medresen und Karawansereien Anwendung fand und so den muslimischen Alltag mit einer Erinnerung an das Überzeitliche durchsetzt.

1 Als umfassendere Darstellung sei dem Leser empfohlen: Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture – Form, Function and Meaning*, Edinburgh, 1994.

2 Vgl. *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1953, Artikel *masdjid*, S. 341.

3 Vgl. Jean Sauvaget, *La Mosquée Omeyyade de Médine*, Paris 1947

4 Vgl. Titus Burckhardt, *Art of Islam – Language and Meaning*, London 1976.

5 Zur islamischen Stadt s. Stefano Bianca, *Hofhaus und Paradiesgarten – Architektur und Lebensformen in der islamischen Welt*, München 2001.

Jüngere Veröffentlichungen von Stefano Bianca:

Hofhaus und Paradiesgarten – Architektur und Lebensformen in der islamischen Welt, München (C.H. Beck), 1992 und 2001.

Urban Form in the Arab World – Past and Present, Thames & Hudson, London und New York, 2000 (Schweizer Ausgabe bei VdF, ETH Zürich).

Gärten des Orients (Einführung), Köln/London (DuMont Verlag), 2001.

Cairo – Revitalising a Historic Metropolis (Hg.), Torino (Allemandi), 2004 und 2007.

Karakoram – Hidden Treasures in the Northern Areas of Pakistan (Hg.), Torino (Allemandi), 2005 und 2007.

Syria – Medieval Citadels between East and West (Hg.), Torino (Allemandi), 2007.

Was ein Minarett für

Ein Wahrzeichen

Das Minarett stellt für Muslime ein Wahr- und Kennzeichen dar, einen sichtbaren Hinweis darauf, dass es da eine Moschee gibt. Argumente, wonach das Minarett eine Speerspitze der Islamisierung und der islamischen Machtausübung in der Schweiz darstellt, zeigen nur, wie die Angst vor dem Islam geschürt wird, den man offenbar nicht kennt. Für Muslime ist die Moschee eine etwas grössere Gebetsstätte, wo der obligatorische Freitagsgottesdienst abgehalten wird. Neben der Moschee kennen Muslime auch eine einfache Gebetsstätte für kleinere Gruppen Betender und den Gebetsraum, wo Einzelne ihre täglichen Gebete verrichten. Für solche Gebetsräume und die einfachen Gebetsstätten ist das Minarett nicht zwingend, für die Moschee schon. In der ersten Epoche des Islams nutzte man das Minarett zum Gebetsruf. Mit technischem Fortschritt und der Ausdehnung und Verbesserung der Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten bedarf es keines Muezzins (Gebetsrufer) mehr auf einem Minarett, um so mehr als wir in einem Zeitalter leben, wo die elektronische Vermittlung der Gebetszeiten, vom PC oder via Handy, sogar Kindern zugänglich ist. Warum verlangen Muslime die Errichtung von Minaretten?

Weil das Minarett Wahr- und Kennzeichen ist, das Muslime auf eine Moschee hinweist, in welcher Freitagsgottesdienste abgehalten werden.

Weil es von Muslimen weltweit seit Jahrhunderten als Bestandteil der Moschee betrachtet wird und so Element muslimischer Identität ist.

Weil es die harmonische Eingliederung der Muslime in die Gesellschaft zeigt und manifestiert, dass diese Gesellschaft sich Andersgläubigen gegenüber tolerant verhält.

Weil die Muslime sich nicht verstecken, sondern sichtbar ihren Glauben leben wollen.

Hisham Maizar

Präsident des Dachverbandes islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein (DIGO) und der Föderation islamischer Dachorganisationen der Schweiz (FIDS).

Orientierung

Die Bedeutung des Minaretts liegt in der Orientierung. Das heisst, ein Muslim soll erkennen, wo er seine Gebete verrichten kann. Kurz gesagt, das Minarett hat für die Gläubigen des Islams die gleiche Bedeutung wie der Kirchturm für die Christen.

Die Minarett-Initiative kann man gut mit dem Krieg in Bosnien vergleichen, wo Unmensen Ende des 20. Jahrhunderts über 600 Minarette zerstört haben. Wenige Jahre später will man im Herzen Europas, in einem Land, in dem man stolz auf Demokratie und Menschenrechte ist, wo man jede Menschenrechtsverletzung, ob im In- oder Ausland, kritisiert, genau diese fundamentalen Menschenrechte missachten!? Und dies in einem Zeitalter, in dem die Demokratie ihren Höhepunkt erlangt. Ich frage mich, ob dies den Niedergang der Demokratie bedeutet, und was uns in der Zukunft erwartet?

Die Initianten glauben, auf diesem Weg ein Problem zu lösen, das es gar nicht gibt. Es ist ersichtlich, dass die Minarett-Initiative im Spannungsfeld zwischen Gesetz und Emotionalität steht. Eigentlich will man zeigen, dass der Islam und die Muslime für dieses Land eine Gefahr darstellen. Auch andere absurde Gründe werden genannt, auf die ich hier nicht eingehen will. Die Initiative verletzt wichtige völkerrechtliche Normen, u. a. die Religionsfreiheit. Mit ihrer Befürwortung würde die Schweiz im europäischen Kontext ein extrem negatives Bild von sich selbst zeichnen. Ich sehe die ganze Angelegenheit als einen Test für die Integration, die die Muslime mit sehr guter Note bestanden haben. Sie haben sich nicht instrumentalisieren lassen, sondern die Frage der Vernunft des mündigen Schweizer Wählervolks überlassen. Ich bin sicher, dass die Vernunft siegen wird.

Muris Begovic

Imam in Zürich

Muslime bedeutet

Gehören dazu

Als gläubiger Muslim bin ich der Ansicht, dass eine Moschee auch ohne Minarette existieren kann. Sie gehören sicherlich dazu, sind aber kein Muss. Auch kann ich verstehen, weshalb man sich keine Minarette in der Schweiz vorstellen kann oder möchte. Minarette passen nicht ins Bild der Schweiz, sind fremdartig. Angst vor fremdem ist zwar ein Zeichen von Unwissenheit, jedoch nachvollziehbar. Mich irritiert jedoch, dass dies nicht die typischen Gründe sind, mit denen Minarett-Gegner für die Minarett-Initiative argumentieren. Stattdessen wird vordergründig die Angst vor Terroranschlägen thematisiert und über Ehrenmorde und Zwangsehen gesprochen. Dies ist verständlich, wenn man beachtet, wie die Medien seit einigen Jahren in beängstigendem Ausmass Anti-Islam Propaganda betreiben. Für mich als Muslim hat dies natürlich eine starke Zunahme des Unwohlseins zur Folge, wenn meine Religion sozusagen als ausschlaggebender Faktor von Gewalt und Unrecht betrachtet wird. Umso schwieriger wird es für Muslime, eine vorurteilsfreie Diskussion über den Bau von Minaretten zu führen. Es ist schwierig eine gemeinsame Lösung zu finden, wenn die Gegenseite Argumente benützt, die keinen Zusammenhang mit dem Problem haben. Nehmen Familiendramen (Ehrenmorde bei Muslimen) zu, wenn Moscheen zusätzlich Türme haben? Für die Mehrheit der Minarett-Gegner offenbar schon. Aus meiner Sicht natürlich nicht. Nichteinmal, wenn Ehrenmorde und Zwangsehen Produkte des Islams wären, was sie nicht im entferntesten sind. Für die Zukunft hoffe ich, dass die Menschen ihre Vorurteile gegenüber dem Islam abbauen und versuchen, den wahren Islam kennenzulernen. Sodass Missverständnisse vermieden und gemeinsame Lösungen gefunden werden können.

Yilmaz Akdas

*20 Jahre alt, Muslim,
in der Schweiz aufgewachsen*

Nebensache

Ich sehe im Minarettverbot eine Verletzung der Religionsfreiheit. Ich spüre aber auch die Angst vor dem «Re-Islamisierungsprozess», wie er zurzeit in den arabischen Gesellschaften stattfindet und zunehmend auch nach Europa getragen wird – und sehe politische Kräfte in unserem Land, die diese Angst benutzen wollen. Mit dem Verbot von Minaretten wird jedoch die Anwesenheit von Muslimen nicht aufgehoben; diese bleiben hier. Die Abschaffung von Minaretten ist keine geeignete Methode für die Lösung von auftretenden Integrationsproblemen. Wenn wir wirklich einen humanistischen Islam fördern wollen, müssen Moscheen zu Räumen werden, wo Frauen ebenso wie Männer ihren Platz haben, und wir müssen Voraussetzungen schaffen, dass die Imame hier aufwachsen und hier ausgebildet werden, damit die Botschaften, die in der Moschee verkündet werden, im Einklang stehen mit den Grundprinzipien unseres Staates und der Menschenrechte. Ob eine Moschee, wo eine aufgeklärte muslimische Gemeinschaft zusammenkommt, ein Minarett hat oder nicht, ist dann gänzlich Nebensache.

Elham Manea

Politologin, Dozentin Universität Zürich



Minarett in Bou Ismail.

Foto: Elisabeth Bäschlin

Eric Roose

Mosque Design in The Netherlands

Concurrent with intense public discussion regarding the ideal manner of social integration of Muslims into Dutch society is a heated architectural debate about mosque design. Muslims in the Netherlands are recognized as members of individual ethnic or culture groups, with Surinamese, Moluccan, Turkish and Moroccan Muslims represented by their own architectural style while sharing a basic Islamic belief system and liturgy. When municipalities are confronted with mosque plans, some see the conspicuous use of building elements from the Muslim countries of origin as an unwanted and unnecessary intrusion on Dutch culture by nostalgic patrons suffering from too much homesickness. Instead, Dutch Muslims are supposed to come with designs that on the outside will appear as Dutch community centers and not as Arabian Nights palaces. On the other hand, other municipalities find that although mosques are indeed thought of as mere practical places of Islamic liturgy, the introduction of building elements from the Muslim countries of origin will be a way for Dutch Muslim immigrants to feel at home in Dutch society by remaining proud of their cultural heritage, enriching Dutch culture along the way. Whatever the patron's architectural choices, the measure and content of his preferred layer of «cultural» building elements that go beyond the basic religious necessities has come to be seen by the Dutch public as an expression of his opinion on the ideal manner of social inclusion of Muslims in a non-Muslim environment.

Religious oppositions

However, contrary to the general assumption, an in-depth study of Dutch mosque design processes shows that religion plays a far greater role in the architectural preferences of Muslim patrons than merely

Eric Roose, born 1967, is a Postdoctoral Fellow at the Amsterdam School for Social Science Research (ASSR) at the University of Amsterdam.

prescribing «a place to prostrate oneself before God in the direction of Mecca». Especially the three most recent and controversial Dutch mosque projects,

the Amsterdam Taibah Mosque and Wester Mosque and the Rotterdam Essalaam Mosque, show some unexpected twists. The architects generally looked towards the designs as expressions of progress within a grander scheme of Islamic architectural evolution from the «traditional» to the «modern». The patrons, however, looked towards their future mosque as an opportunity to represent their vision of Islam in opposition to other visions. Whether they insisted that certain «cultural» building elements be used or not did not depend on their mother countries' Hindustani, Turkish or Moroccan style characteristics at all. This preference had to do with the ways that certain building elements had been used by other Muslim patrons who, in their minds, held false Islamic beliefs. By selecting specific building elements from the world's Islamic architectural history that in their contemporary associations carried a certain meaning to them, the patrons literally aimed to «construct» the ultimate Islam. Notably, they saw opposing patrons and beliefs mainly within their own culture group. As a result of this, the mosque designs within one ethnic group show some surprising stylistic inconsistencies. Indeed, it appears that it is not in how they are alike but in how they differ from each other that we can find their meaning to the patrons themselves.

In the case of the Taibah Mosque, the Surinamese patron, Mohammed Junus Gaffar, effectively searched for a representation of his beloved Brelwi Islam. The latter had been created in 19th-century northern British-India in opposition to the Deobandi (consistently called «Wahhabi» by Gaffar) and Ahmadiyya versions embraced by other Hindustani Muslims in



Essalaam Mosque.



Taibah Mosque.



Wester Mosque.

Photos by the author

the region. Whereas the Deobandi school attempted to reform Islam by denying the role of the locally much-revered Sufi holy men – and their tombs – as successors to Muhammad and intermediaries between believers and God, the Ahmadi even had their own prophet. The Brelwi school, essentially meant as a counter-reformation, reinforced Sufi holy men, their tombs and Muhammad as the ultimate saint and Seal of Prophets. His light, or Nur of Muhammad, was seen as ever-existing and all-pervading, imagined as radiating from the Prophet's mausoleum and from his Sufi successors' tombs in Hindustan. Consequently, Gaffer combined a Hindustani-Sufi shrine, consisting of a central dome, an arched substructure, and four corner turrets as he identified them in the Taj Mahal mausoleum, with Muhammad's tomb, in his eyes consisting of the oldest minaret and dome within the Medina complex. He explicitly shunned the Saudi – since «Wahhabi» – extension around the latter. He then added his own creations of interior lighting, consisting of omnipresent lamps in the prayer hall and dozens of lights on the inside of the dome. He also aimed for exterior transparency by bringing in conspicuously large glass windows and doors in the form of the silhouette of the Prophet's dome. All were meant as representations of the central notion in the Brelwi conviction, the Holy Prophet's light as it was, and still is, passed on by later saints. At the time of writing, the Taibah Mosque was already in use but still remained to be officially opened.

Sacrality in the public sphere

The Turkish patron of the Wester Mosque in Amsterdam, Üzeyir Kabaktepe, effectively searched for a representation of the Islam as embraced by the Dutch Milli Görüş movement that he led. The movement had originated in Turkey in the Milli Selamet Partisi (MSP), the political party that strove for a larger role for religion in Turkish politics in the 1970s. It aimed to counter-act the Directorate of Religious Affairs or Diyanet İşleri Başkanlığı in Ankara, founded in 1924 by Atatürk to prevent mosque organizations from becoming too politically active, threatening his secular-republican ideal. In Kabaktepe's account, mosque communities of the Dutch branch of Diyanet had stylized and modernized the Ottoman architectural legacy in such despicable ways that the sacral values he

(and many other «islamist» leaders in Turkey) associated with it had been corrupted beyond recognition. Consequently, requiring the recognizably authentic Ottoman building elements that to him would represent a much greater role of Islam in the public sphere, he first steered his architect towards incorporating elements from the Blue Mosque. However, after having taken his designer to Istanbul to visit Ottoman architecture and to meet with a contemporary builder of classic-looking Ottoman mosques, he requested his architect to use the much-admired Selimiye Mosque in Edirne, by the hand of the great Sinan, as an even more sublime example of Ottoman grandeur. He even had the mentioned Turkish builder come over to assist in designing a whole new, «genuinely» Ottoman mosque instead of the one that he had already submitted to the municipality and the public, a turn that his architect eventually managed to prevent. Due to a breach of trust between the project developer and the municipality on the one side and the Milli Görüş movement on the other, the construction of the Wester Mosque is now in jeopardy.

In the case of the Rotterdam Essalaam Mosque, the Moroccan patron, Ahmed Ajdid, effectively searched for a representation of an encompassing Islam, one that would surpass all national versions. The Dutch intelligence service (AIVD) accused him of having been active in organizations linked to the Muslim Brotherhood. Although Ajdid never confirmed these allegations, his vision of Islam and Islamic architecture shows similarities to the Brotherhood's pan-Islamic ideals, as opposed to the more purist tendencies of the Salafist school. He particularly disliked the official Moroccan vision, revolving around the king as the successor to Muhammad, aiming to ban any opposing convictions, and strongly stimulating the use of Moroccan building elements in mosque design. Neither was he much attracted to the Salafist alternative as upheld among some other anti-royalist Moroccan community leaders in The Netherlands. The purist and inconspicuously Islamic building elements that they had chosen would not, in his account, do justice to the dignity and splendour of a truly global Islam. Going for the translation of pan-Islamic values into a design within the parameters set by the municipality, he initially rejected anything Moroccan as «old-fashioned». At the same time he discarded anything

Dutch as «too modern» and avalanched his designer with an – also truly global – multitude of mosque references. The public assumes that he copied a mosque from the home-region of his Dubai sponsor since «who pays the piper calls the tune». Ajdid however gradually worked his way towards incorporating the major building elements from the extension around the Prophet's mosque in Medina. In his eyes, the latter formed a global culmination of all Muslim architectures at once, with all Muslim nationalities presumably having worked on it and all Muslim cultural styles presumably having been included in it. At the time of writing, the Essalaam Mosque had not yet been completed.

The ultimate Islam

Meanwhile, whereas the municipalities and architects were reasonably straightforward in their particular ideas on the translation into design of social integration and architectural progress, the patrons were much less direct about the religious content of their own design preferences. None of them started out by saying «I am a Muslim who follows the such-and-such path of Islam and I need to recognize it in my mosque design». Instead patrons began with a list of practicalities and a statement like, «we are Muslims and therefore our design should be Islamic» and with some seemingly general and vague images. Only in the course of a relatively long design process they proved to have some very specific design requirements indeed. When publicly asked, however, they justified their insistence on certain building elements by using the publicly much-valued notions of social integration and architectural progress.

Gaffar, for instance, at one time called his glass arches and windows a sign of social transparency, having «nothing to hide», even though he had admittedly meant them to represent the Prophet's light. At his turn, Kabaktepe successfully claimed his design to have purposefully made use of the «Amsterdam School style», even though the architect as well as the design process easily shows that it did not. And finally, Ajdid said that his mosque used European forms which, without dome and minaret, would look «a little bit like the Rotterdam city hall», even though in every single reaction to his architect's proposals he admittedly had had the Medina Mosque's extension in

mind. Upholding the claim to represent the ultimate Islam and not a mere contested version, their ultimate Islamic buildings could only be publicly explained as diverging from others for non-religious reasons.

Towards a Dutch Mosque?

Architectural critiques in newspapers, magazines, books, exhibitions and televised documentaries in The Netherlands tend to compare only the most superficial and judgemental interpretations of these mosques with a growing number of «progressive» design alternatives created by a range of engaged architectural students. Besides having led to municipal expectations and ever so many municipal disappointments, these critiques have even resulted in public accusations of social segregation whenever patrons did not wish to use such publicly acclaimed alternatives. However, notions of social integration and architectural progress appear to form much less of a factual issue to Muslim patrons during the actual design process than does a specific vision of Islam. As a consequence, to automatically assume that the building elements they require represent notions of integration or segregation and then forcibly try to convince them to embrace a pre-established modern-Dutch prayer hall might not be the best way to reach the terminus of a Dutch-Islamic style. Instead, municipalities as well as architects would first have to realize the existence of the multitude of Islamic varieties within the Netherlands as much as within any Muslim home country. Then, they would have to find out the specific vision of Islam as upheld by the patron they have before them. Finally, they would have to reach a basic understanding of the particular architectural representation that the patron has in mind, even if he may not wish to disclose his religious considerations. Only once the basic motivation behind the «collage» of building elements, insisted on by the patron in his aim at creating the ultimate Islamic prayer hall, is understood and accepted, a more efficient discussion on how it could be materialized by other means could be started. Although the Prophet's tomb, the Selimiye Mosque and the Medina complex can hardly be made to look otherwise, the religious notions underlying their introduction into the Netherlands just might.

This is a revised version of the article «Mosque Design in the Netherlands», ISIM, Review, 2008, pp. 50-51.

Frank Mathwig

Kirchturm und Minarett

Eine babylonische Verwirrung

Die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Genesis 11,1–9) steht am Ende der Reihe biblischer Urgeschichten. Mit dem Scheitern des architektonischen Mammutprojekts, das die Bibel als Ausdruck menschlicher Allmachtphantasien kommentiert, kommt der sprachliche, kulturelle und ethnische Pluralismus in die Welt. Die Sprachverwirrung als Kennzeichen des wahrnehmbaren Fremden und der eigenen Fremdheit bildet den Ausgangspunkt der darauf folgenden biblischen Vätergeschichten. Sie beginnen mit Abram (später: Abraham), der im Judentum, Christentum und Islam die Rolle eines Erzvaters einnimmt. Den Turm, der zum Symbol der Verwirrung wurde, identifizierten Archäologen als den Hochtempel Etemenanki (Haus des Fundaments von Himmel und Erde) zu Ehren des babylonischen Lokalgottes Marduk. Architektonisch handelt es sich um ein Zikkurat (akkad. Tempelturm), das in Mesopotamien seit dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. belegt ist.

Kirchtürme

Vor dem Hintergrund der aktuellen politischen Kontroversen um religiöse Gebäude hat der biblische Blickwinkel, nach dem der Geschichte dreier grosser Weltreligionen ein folgenreiches Turmbauprojekt vorausgeht, geradezu Symbolcharakter. Die sozusagen architektonisch verpackte Religionskritik spiegelt sich in allen drei Religionen wider: Die Gottesnähe wird bei ihnen – im Gegensatz zu anderen religiösen Kulturen – nicht durch möglichst hoch, gegen den Himmel strebende Sakralbauten ausgedrückt. Ursprünglich verfügte kein religiöses Gebäude im Judentum, Christentum und Islam über einen Turm. Im Judentum und bei der orthodoxen Kirche ist das bis heute so geblieben. Grundsätzlich gilt der häufig

Frank Mathwig ist Beauftragter für Theologie und Ethik beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Er arbeitet am Institut für Theologie und Ethik.

zu hörende Hinweis, im Koran stehe nichts von Minaretten, in gleicher Weise für die Bibel und Kirchtürme. Es versteht sich also keinesfalls von selbst, warum

die öffentliche Wahrnehmung von Christentum und Islam heute so dominant von Türmen geprägt wird.

Die religiöse Bedeutung von Türmen zeigt sich bereits in der auffälligen Randständigkeit, die das Thema in der Fachliteratur zur Sakralarchitektur einnimmt. Die einschlägigen theologischen Lexika und Enzyklopädien führen den Kirchturm nicht als eigenständigen Begriff auf. In der umfangreichen Literatur zum Kirchenbau kommt er nur ganz am Rande vor. Kirchtürme und Minarette verdanken ihre Existenz einer Adaption von religionsfremden Funktionsbauten: dem Wacht-, Wehr-, Schutz- und Leuchtturm. Während die Gestaltung der eigentlichen Kirchen und Moscheen strengen theologischen Vorgaben, Traditionen und Aufgaben folgt, haben die damit verbundenen Türme – wenn überhaupt – nur eine sekundäre religiöse Bedeutung. Repräsentative und andere Funktionen, etwa seit dem 8. Jahrhundert als Glockenträger um auf kirchliche und gemeinschaftliche Ereignisse aufmerksam zu machen, sind demgegenüber spätere Entwicklungen.

Diese Einschätzung wird durch historische Belege über das späte oder nur punktuelle Aufkommen von Kirchtürmen und Minaretten gestützt. Kirchenbau meint «die räumliche Umhüllung der gemeinschaftlichen christl. Abendmahlsfeier, um diese zu schützen bzw. auch hervorhebend vom Aussen abzusondern.»¹ Bis ins dritte Jahrhundert wurden entweder Wohnräume und Wohnhäuser temporär oder dauerhaft (von betuchten Gemeindemitgliedern gestiftete Titelkirchen) als Versammlungsorte genutzt. Darin kam einerseits das Selbstverständnis des Urchristentums als Mahl-

gemeinschaft in Erwartung der baldigen Wiederkunft ihres Herrn zum Ausdruck und andererseits ihre politische Lage in einer Minderheiten- oder sogar Verfolgungssituation. Erst mit der Gleichstellung der christlichen mit den anderen Religionen in der Mailänder Vereinbarung von 313, am Ausgangspunkt der so genannten konstantinischen Wende, entsteht ein typologisch eigenständiger Kirchenbau. Wie die erste offizielle Kirche im Christentum, die von Kaiser Konstantin für die römische Gemeinde und ihren Bischof gestiftete Lateranbasilika bzw. Salvatorkirche zeigt, orientiert sich der Kirchenbau an der vorgefundenen Architektur (turmloser) römischer Repräsentationsbauten.²

Die vier – an Wachtürme erinnernden – Türme der circa 370 fertiggestellten Basilika von San Lorenzo in Mailand sind wohl die ältesten erhaltenen Kirchtürme. Aber erst im 6. Jahrhundert begegnen in Italien vermehrt freistehende Glockentürme (Campanile, der berühmteste ist der Schiefe Turm von Pisa aus dem 12. Jahrhundert). Zum Erkennungszeichen von Kirchen und die städtische Silhouette prägenden Element werden Kirchtürme erst im hohen Mittelalter, wobei sie weder ursprünglich noch ausschliesslich die Funktion von Glockentürmen übernahmen. Zwischen dem 10. und 14. Jahrhundert wurden Kirchtürme zunächst nachträglich neben älteren Basiliken errichtet (freistehende Glockentürme sind neben Italien vor allem in Irland und Litauen erhalten geblieben), dann aber zusehends in die Kirchenbauten integriert. Die Konstruktionsvielfalt reichte von einem bis zu sieben Türmen. Durchgesetzt haben sich ab dem 13. Jahrhundert die Zweiturmfassade und seit dem 14. Jahrhundert der Einzelturm. «In der Zahl und der Höhe von Türmen wurde offenbar lange ein Zeichen für den Rang einer Kirche gesehen. Das wird auch am demonstrativen Turmverzicht mancher Orden deutlich (Zisterzienser, Bettelorden).»³

Minarette

Ein Blick auf die historische Entwicklung der Minarettarchitektur zeichnet im Grunde ein sehr ähnliches Bild. Die erste Moschee war ein arabisches Hofhaus, die Wohnung von Muhammad. Seine Architektur, ein ummauerter quadratischer Hof mit zwei Räumen, wurde zum Modell für spätere Moscheebauten.⁴ Für die frühislamische Geschichte

lassen sich, abgesehen von Mekka und Medina, keine Moscheetürme nachweisen. «Letztere seien zudem im ursprünglichen Sinne des arabischen Begriffs manâr (Zeichen, Markierung) als Abgrenzung des zunehmend als heilig begriffenen Raumes der Moscheen um die Kaaba in Mekka und die Wohn- und Gebetsstätte von Muhammad in Medina gebaut worden.»⁵ In literarischen Quellen begegnen die ersten Minarette um die Mitte des 7. Jahrhunderts (Moscheen von Basra und Fustat, dem heutigen Kairo mit einem bzw. vier Minaretten). Moscheetürme haben im Laufe der Geschichte einen Form- und Funktionswandel durchgemacht. «Seit dem 9. Jahrhundert, als sich das Herrschaftsgebiet der Abbasiden-Kalifen vom Atlantik bis Zentralasien erstreckte, wurden Minarette als Bestandteil von Moscheeanlagen allgemein üblich. Weiter östlich, in Malaysia, Indonesien oder China, auch in Teilen des südlichen Afrika, sind Minarette bis heute nicht unbedingt gebräuchlich.»⁶

Von der etymologischen Herleitung des Ausdrucks Minarett vom arabischen Wort Nur (Licht) wird auf seine Funktion als Leuchtfeuer (Orientierungshilfe für Karawanen) oder Wachturm (der mit Fackeln beleuchtet war) geschlossen. Also Ort für den Gebetsruf werden die Türme seit dem 11./12. Jahrhundert gebraucht, vorher stieg der Muezzin zu diesem Zweck auf das Dach des als Moschee genutzten Gebäudes. Im 17. Jahrhundert wird der heutige Ausdruck Minarett gebräuchlich, der vom türkischen Begriff minâre (arab. manâr und / oder manâra, «Ort, wo eine Lampe steht») abgeleitet ist. Erst in jüngster Zeit hat sich das Minarett, insbesondere in einer an die osmanische oder mogulische Tradition anknüpfenden Architektur, als panislamisches Stilmittel in der Moscheearchitektur durchsetzen können.⁷

Es wird vermutet, dass die aus Syrien stammende Minarettarchitektur dort vorhandene christliche Kirchen und griechische beziehungsweise römische Wachtürme zum Vorbild hatte. Bemerkenswert ist auch die Umwandlung von Kirchtürmen in Minarette und umgekehrt. Die Minarette der Grossen Moschee von Damaskus (707–715) wurden wahrscheinlich aus den Überresten einer römischen Tempelanlage gebaut, die davor bereits der byzantinischen Johannes-Basilika als Fundament diente. Architektonisch bedeutsame Gegenbeispiele sind etwa die Grosse Moschee von Córdoba, deren Bau 784 begann und

die 1236, nach der Rückeroberung der Stadt von den Mauren, in eine christliche Kirche, die heutige Maria-Empfängnis-Kathedrale, umgewandelt wurde oder die Giralda, der Turm der Kathedrale von Sevilla. Das ursprüngliche Minarett war Ende des 12. Jahrhunderts auf Resten eines römischen Palastes erbaut, 1248 zu einem Kirchturm umgewandelt und 1568 um einen Glockenturm aufgestockt worden.

Über Motive und Zweck des Minarettbaus kann nur spekuliert werden. Im Mittelalter hatten Minarette zwei entweder konkurrierende oder sich ergänzende Funktionen: entweder als Zeichen islamischer Präsenz und Macht, oder als Ort des Gebetrefuges. Diese Funktionen gelten im übertragenen Sinne auch für Kirchtürme. «Mittelalterliche Stadtansichten zeigen die Bedeutung, die den Kirchengebäuden für das Selbstverständnis der Städte zugemessen wurde.»⁸ Die Repräsentationsfunktion hielt aber nicht davon ab, Kirchtürme auch als Getreidespeicher zu nutzen. Der Kirchturm mit Glocke und Turmhahn – als Symbol der Wachsamkeit und in der Schweiz heute Kennzeichen reformierter Kirchen im Gegensatz zu dem Kreuz auf der Spitze römisch-katholischer Kirchtürme (in Deutschland genau umgekehrt) – ist Wach- und Signalturm: Die Glocken riefen zum Gottesdienst, läuteten zum Vater-unser-Gebet, signalisierten Mittagspause, Feierabend, Gefahren, den Tod eines Gemeindeglieds oder die Taufe eines Kindes oder waren Instrument sozialer Sanktionierung, wenn sie bei bestimmten Personen in solchen Situationen gerade nicht läuteten.

Symbolik von Sakralbauten

Dass Sakralbauten daneben auch als Symbole der Macht galten und gelten, zeigen nicht nur die vielen Beispiele, in denen Religionen oder Konfessionen im Streit um den höchsten Turm im Stadtbild konkurrier(t)en. Darauf reagiert auch die Forderung der Reformatoren im 16. Jahrhundert nach bescheidenen Kirchen. Beispielhaft ist die Äusserung Calvins: «Wie nun Gott den Gläubigen das gemeinsame Gebet in seinem Wort gebietet, so müssen auch öffentliche Kirchengebäude da sein, die zum Vollzug dieser Gebete bestimmt sind. [...] Dann müssen wir uns aber auf der anderen Seite hüten, sie nicht etwa, wie man das vor einigen Jahrhunderten angefangen hat, für Gottes eigentliche Wohnstätten zu halten, in denen

er sein Ohr näher zu uns kommen liesse; auch sollen wir ihnen nicht irgendwie verborgene Heiligkeit andichten, die unser Gebet bei Gott geheiligter machte. Denn wir sind doch selbst Gottes wahre Tempel».⁹ Freilich zeugen etwa die signifikanten architektonischen Unterschiede zwischen einer gotischen Kathedrale und einem baptistischen Gemeindehaus auch von einer theologischen Differenz: die prachtvolle Kirche als Haus Gottes (domus Dei), der unscheinbare Versammlungsraum als Haus der christlichen Gemeinde (domus ecclesiae).¹⁰

Zwischen der theologischen Bedeutung architektonischer Unterschiede und ihrer politischen Instrumentalisierung liegen Welten. Die wenigen Bemerkungen zum historischen und religiösen Kontext von Kirchturm und Minarett haben bereits deutlich gemacht, dass nicht irgendwelche, mit den Bauwerken verbundenen, religiösen Vorstellungen, sondern die an sie von aussen herangetragenen politischen Symbolisierungen zum Anlass für Kontroversen werden. Es gehörte schon immer zum Instrumentarium von Machtpolitik, Andersdenkende durch das Verbot, die Zerstörung oder den Missbrauch ihrer identitätsstiftenden Symbole in der Öffentlichkeit auszugrenzen, zu demoralisieren oder zu verhöhnen. Im Kosovo war die Sprengung von Minaretten und Moscheen Bestandteil der so genannten ethnischen Säuberungen. In Serbien wurden umgekehrt vor allem moderne Kirchen zerstört, weil sie als politische Symbole der einheimischen Machthaber galten.¹¹ Die politische Instrumentalisierung von Religion ist – in ganz verschiedenen Ausprägungen – seit dem 11. September 2001 zum wirkungsvollen Legitimationsinstrument von Politik geworden.

Die damit einhergehende Re-Politisierung von Religion ist gerade für den modernen religionsneutralen Verfassungsstaat prekär. Der säkulare Rechtsstaat verfügt weder über das Recht noch die Kompetenz, Inhalt und Bedeutung religiöser Symbole festzulegen oder vorzuschreiben. Genauso wenig ist er Bewahrer religiöser Besitzstände in einer sich wandelnden, pluralistischen Gesellschaft. Vielmehr hat er die rechtlichen Rahmenbedingungen für die friedliche Koexistenz von Religionsgemeinschaften festzulegen und für ihre Einhaltung zu sorgen. Politik im Rechtsstaat ist diesen Zielen zum Schutz und Wohl der Bürgerinnen und Bürger verpflichtet. Religionsfreiheit ist

keine Frage von Turmhöhen und -mengen. Ebensovienig lässt sich die Geltung der verfassungsmässigen und menschenrechtlichen Grundsätze mit ethnischer Zugehörigkeit oder überkommenen Traditionen verrechnen. Traditionen sind da, wo Menschen sind und sie sind so komplex, wie die Herkunft der Menschen, die in einer Gesellschaft zusammenleben. In diesem Sinne rückt der Streit um die Türme doch in die Nähe der Symbolik des einen Turms vom Anfang: Hinter den Pluralismus von Sprachen, Kulturen und Religionen kann nicht zurückgegangen werden: Den einen Turm gibt es nicht (mehr). Ihn zu fordern stiftet – wie die aktuellen Debatten zeigen – nur babylonische Verwirrung.

1 Christian Freigang, Kirchenbau I, in: RGG4, Bd. 4, Tübingen 2001, 1059–1061, hier 1059.

2 Vgl. Franz-Heinrich Beyer, Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, Darmstadt 2008, 24f.

3 Walter Haas, Kirchenbau II, in: TRE, Bd. XVIII, Berlin, New York 1989, 442–456, hier 453.

4 Vgl. Rifa'at Lenzin, Kleine Minaret-Geschichten, in Stadtblatt vom 20.4.2008, 31.

5 Petra Bleisch Bouzar, Von Wohnungen und Fabrikhallen zu repräsentativen Moscheen – aktuelle Bauvorhaben von Moscheen und Minaretten in der Schweiz, in: René Pahud de Mortanges / Jean-Baptiste Zufferey (Hg.), Bau und Umwandlung religiöser Gebäude, Zürich u. a. 2007, 49–69, hier 55 im Anschluss an Jonathan Bloom, Minaret, Symbol of Islam, Oxford 1989.

6 Vgl. Rifa'at Lenzin, Das Minarett, in: lamed 2/08, 4–6, hier 5.

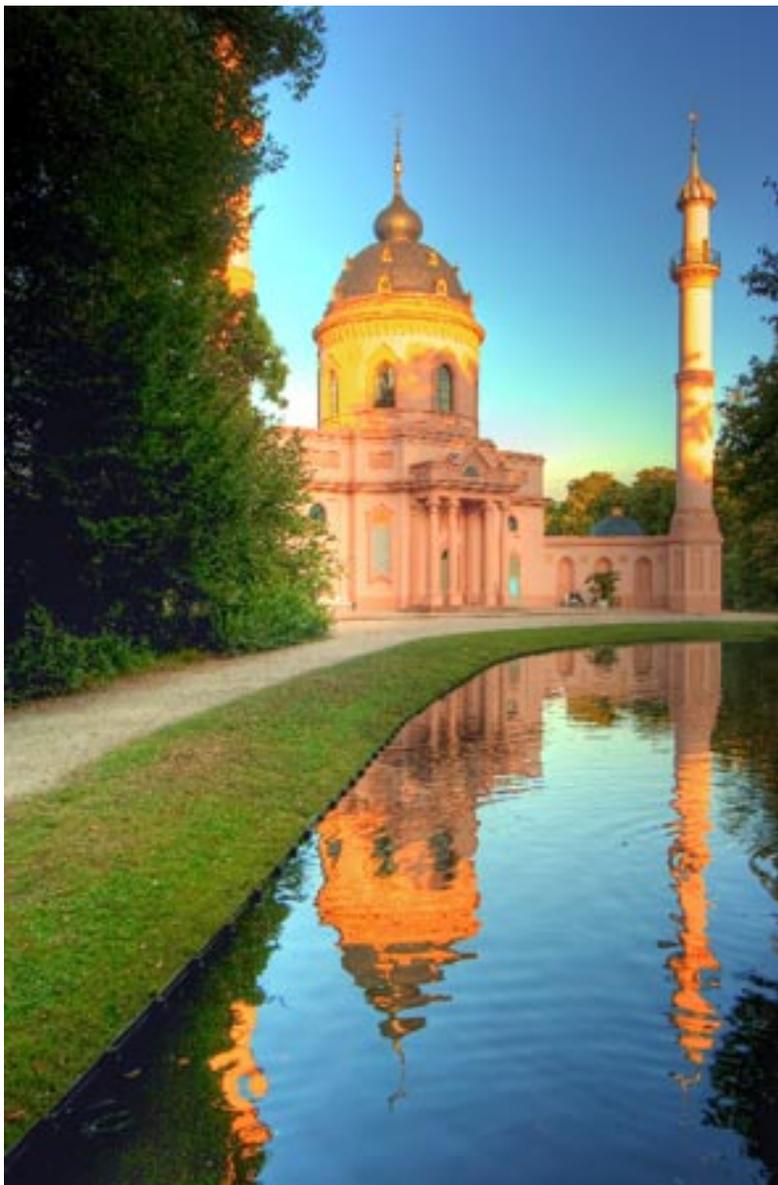
7 Zürcher Lehrhaus, Das Minarett (<http://www.zuercher-lehrhaus.ch/cms/upload/docs/Minarethome-page.pdf>).

8 Beyer, Geheiligte Räume, a.a.O., 70.

9 Calvin, Institutio (1559) III, 20,30.

10 Vgl. Susan J. White, Kirchenbau III, in: RGG4, Bd. 4, Tübingen 2001, 1145–1147, hier 1145.

11 Vgl. Andrés Riedelmayer, Kosovo: Burned Books and Blasted Shrines. Interview by Cynthia Guttman, in: The UNESCO Courier, September 2000 (http://www.unesco.org/courier/2000_09/uk/signet.htm).



Moschee aus dem 18. Jahrhundert im badischen Schwetzingen.

Foto: Wolfgang Staudt

Pascale Schild

Ein symbolisches Konfliktfeld

Innerhalb weniger Jahre sind Minarette zu den prominentesten religiösen und politisch umstrittensten Bauten in der Schweiz geworden. Eine von Exponenten der SVP und EDU lancierte und im Juli 2008 eingereichte Initiative «Gegen den Bau von Minaretten» wird vermutlich noch in diesem Jahr dem Schweizer Stimmvolk zur Abstimmung vorgelegt. Das gesetzliche Verbot der vermeintlich heiklen Türme wird momentan breit und kontrovers debattiert. Diese Brisanz verdeutlicht auch ein Aprilscherz, der vor zwei Jahren in der Berner Tageszeitung «Der Bund» erschienen ist unter dem Titel «Ein Minarett wird den Baldachin tragen» (*Der Bund*, 31.3. 2007: 25). Die politisch umstrittene und mittlerweile umgesetzte Neugestaltung des Bahnhofsplatzes sah eine an die Heiliggeistkirche anschliessende Glasbedachung (Baldachin) des Platzes vor. In diesem Zusammenhang skizzierte Walter Däpp, der Autor, das geradezu skandalöse Bauprojekt eines Minaretts als Bestandteil dieses Baldachins.

Es ist bezeichnend für Aprilscherze, dass sie anders als gewöhnliche Witze nicht – oder zumindest nicht auf den ersten Blick – als solche erkennbar sind. So wirkt auch Däpps erfundener Bericht durchaus echt. Die Leserin wird an einigen Stellen stutzig, doch stellt sie die Wahrheit der Aussagen nicht grundsätzlich in Frage. Das Gesagte wurde zwar nie *tatsächlich* gesagt, es ist jedoch *potentiell* sagbar, weil es an ein bestehendes gesellschaftliches Wissen über das Minarett anknüpft und sich innerhalb des diesbezüglich herrschenden historisch- und kontextspezifischen «Sagbarkeitsbereich» konstituiert. Ich meine, es handelt sich bei diesem Zeitungsartikel um ein diskursives Ereignis von sozialwissenschaftlicher Relevanz. Es gewährt uns wichtige Einblicke in soziale Prozesse und Machtverhältnisse, die mit dem Wissensbereich «Minarett» verknüpft sind. Dieses Wissen, die ihm zugrunde liegenden Konstituierungsprozesse sowie die von ihm ausgehenden Wirkungsweisen verstehe ich in Anlehnung an Michel Foucault als «Diskurs»

(1983: 2003). Diskurse sind äusserst komplexe Macht-Wissensgefüge, die drei Ebenen aufweisen: eine inhaltliche Ebene des Wissens, eine technisch-taktische Ebene der Wissensgenerierung sowie eine Ebene der Machtbeziehungen und -wirkungen. Der mediale Aprilscherz soll im Folgenden als Minarett-Diskurs analysiert werden, was unter Berücksichtigung oben genannter Ebenen drei Fragen impliziert: *Was* wird über das Minarett gesagt? *Wie* wird darüber gesprochen? Und *wer* spricht darüber?

Österliche Botschaft an die Schweiz

In besagtem Artikel kündigt der Autor das Minarett als «Symbol der Offenheit» an. «Wir wollen zum Ausdruck bringen», so lässt Däpp den Sigrist der Kirche zu Wort kommen, «dass wir eine offene Kirche in einer weltoffenen Stadt sind, dass bei uns ein friedliches Nebeneinander möglich ist». Das Projekt, so heisst es weiter, sei eine «österliche Botschaft an Bern, an die Schweiz und an die Welt, sich zu öffnen, über alle Grenzen hinweg aufeinander zuzugehen». In ähnlichen Worten pries 1968 der Stadtpräsident von Zürich den eben realisierten Bau der Mahmud-Moschee als Zeichen der Toleranz und Offenheit seiner Stadt. Im Gegensatz zu heute aber war der Bau einer Moschee damals kaum ein brisantes Thema (Mahnig 2002: 80).

Das Minarett als «Symbol der Offenheit» ergänzt Däpp mit einer ästhetischen, technischen sowie ökonomischen Deutung. Das «schlanke Minarett» wird zum baulich «diskreten Akzent», seine Verbindung mit dem Baldachin – zu welchem es eine architektur-«historische Affinität» aufweisen soll – zum «schönen gestalterischen Zusammenspiel». Diese Ästhetisierung kombiniert Däpp mit dem bautechnischen Argument, wonach das Minarett zur Befestigung des Baldachins dienen könne, was wiederum, so die ergänzende ökonomische Argumentation, einer Einsparung von 150'000 Franken gleich käme. Er betont und

Ein Minarett wird den Baldachin tragen

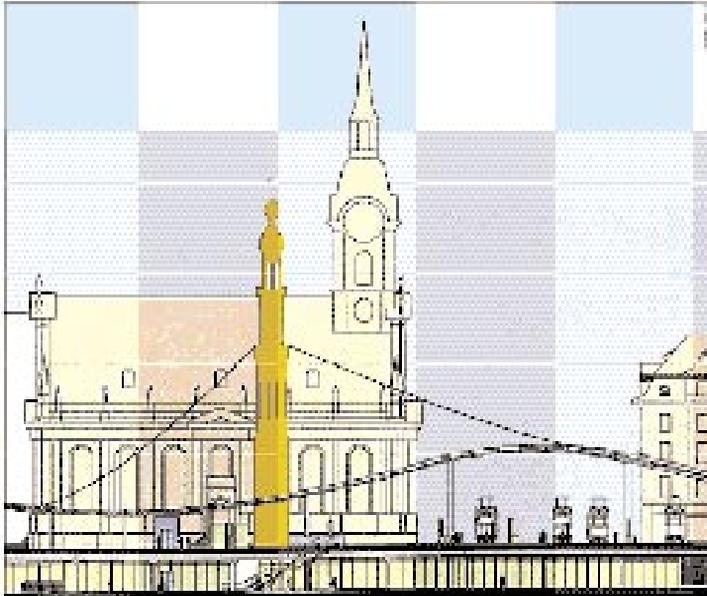
Als «Symbol der Offenheit»: Die Heiliggeistkirche präsentiert morgen ein britisches Bauprojekt – ein Minarett neben der Kirche

Oben die Heiliggeistkirche
den neuen Baldachin
den Dachstuhl der
Aussenwelt einblenden – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.

110. Jahrgang

Welche neue Verbindung
ist es, die den neuen Baldachin
mit der Kirche verbindet?
Die Heiliggeistkirche ist ein
Symbol der Offenheit – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.

Die Heiliggeistkirche ist ein
Symbol der Offenheit – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.



Das Heiliggeistminarett ist ein Zeichen der Offenheit – doch für die radikalen Linken ein Symbol der Schließung.

Oben die Heiliggeistkirche
den neuen Baldachin
den Dachstuhl der
Aussenwelt einblenden – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.

Die Heiliggeistkirche ist ein
Symbol der Offenheit – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.

Die Heiliggeistkirche ist ein
Symbol der Offenheit – als
Zeichen der Offenheit, wie
die Heiliggeistkirche sagt.
Der Bund als Initiator –
die SP wird wieder die Kirche
per Projektionen.

«Der Bund» schickte seine Leser am Samstag, dem 31. März 2007, mit einem Minarett in den April.

konkretisiert dadurch die Vorteile, die aus der symbolischen Öffnung resultieren, indem er das Minarett zusätzlich als schönes «Bauwerk» ästhetisiert sowie als praktische «Tragsäule» und rentable Sparoption rationalisiert. Ich meine, Däpp folgt grundsätzlich der negativen, bedrohlichen Minarett-Deutung der Initiative, die er zwar verschweigt, indem er sie aber in ihr Gegenteil verkehrt, gleichwohl antizipiert. Das Minarett als «Symbol der Offenheit» ist einerseits die semantische Umkehrung des Minaretts als «Bedrohung» der Schweiz, wie sie das Initiativlogo suggeriert. In der Darstellung dieses Logos durchbohrt ein Minarett die kartographisch dargestellte Schweiz von unten her und sticht skrupellos aus dem Verborgenen zu. Das zerfetzte Schweizerkreuz ist durch diese gewalttätige Malträtierung nur noch schwer zu er-

kennen. Ist das Minarett nun, andererseits, sowohl «Zeichen des Machtanspruchs des Islam» (so ein Initiator in der «Berner Zeitung» 2007: 3) als auch «Symbol der Offenheit», so verbindet diese scheinbar gegensätzlichen Deutungen doch die Tatsache, dass sie beide dem Minarett explizit einen *symbolischen* Charakter zuschreiben und beide im Minarett *mehr* als ein «Türmchen» im *materiellen* Sinne sehen. Der Scherz ist somit nicht in der Verkehrung des Minaretts zum «Symbol der Offenheit» zu suchen, sondern darin, dass ihm dieser symbolische Charakter abgesprochen wird und es nur als «Bauwerk», «Tragsäule» und Sparoption gesehen wird.

Im Gegensatz zur Materialisierung knüpft die positive Symbolisierung des Minaretts an das bestehende Wissen des «interreligiösen Dialogs» an. Minarett

steht dabei für «Islam» und dieser wiederum für die verschiedenen Religionen allgemein, was Däpp untermauert, indem er auf die Zusammenarbeit mit dem in Bern stehenden «Haus der Religionen» hinweist und die Errichtung weiterer religiöser Symbole anderer Religionen in Aussicht stellt. Der Autor misst Minarett und «Islam» also keine herausragende gesellschaftspolitische Bedeutung bei, sondern thematisiert sie, im Gegensatz zum rechtspopulistischen Bedrohungsszenario der Anti-Minarettinitiative, auf derselben Ebene wie andere Religionen. Er relativiert beziehungsweise verschweigt ihre ausgeprägte negative Medienpräsenz, was dem Artikel letztlich die für einen Aprilscherz unabdingbare skandalöse Note verleiht. Däpp bedient sich des Minaretts, weil diesem und keinem anderen religiösen Symbol gegenwärtig eine solche Brisanz anhaftet.

Diese beiden scheinbar gegensätzlichen symbolischen Minarettdeutungen weisen eine politische Dimension auf. Däpps Analogisierung von Baldachin und Minarett spielt auf dieselben politischen Lager an, die sich um beide Bauprojekte streiten. Das Minarett ist somit Gegenstand eines Konfliktes innerhalb der Mehrheitsgesellschaft und nicht etwa eines Konfliktes zwischen «schweizerischer» Mehrheit und «muslimischer» Minderheit. Worüber aber streiten sich nun «Linke» und «Rechte» tatsächlich, wenn sie über Minarette debattieren?

Das Minarett ist ein Symbol. Es steht metonymisch für «Islam», der gegenwärtig für die schweizerische wie für andere europäische Gesellschaften das «Fremde» schlechthin verkörpert. Mittels Minarett beziehungsweise «Islam» und «Muslime» – oder eben des «Fremden» allgemein und dessen Bewertung – tragen verschiedene Gruppen der Mehrheitsgesellschaft ihre Antagonismen aus. Das «fremde» Minarett wird zur Artikulation der *eigenen* politisch-ideologischen Position instrumentalisiert. Vom «Fremden» werden die Versionen des «Eigenen» und «Schweizerischen» von der einen Seite als tolerant, offen und integrativ oder von der anderen als bedroht, schutz- und verteidigungsbedürftig abgeleitet.

Von den Rändern her annähern

Foucault bezeichnet dies als «paradoxe Form der Wissenssuche» (Foucault 1983: 59), die historisch mit einer neuen Form der «Subjektivität» verknüpft



Algier, Kasbah.

Bild: Elisabeth Bäschlin

ist, einer Subjektivität als Unterwerfungsinstrument, das Individuen und Gruppen (wie Nationen) unablässig zwingt, nach der «Wahrheit» im Verborgenen ihrer Selbst zu suchen. Eine Gesellschaft muss sich somit unablässig mit sich selbst, mit ihrer eigenen vermeintlichen Essenz beschäftigen. Foucault vertritt nun die These, dass diese «eigene» Identität von den peripheren «fremden» Identitäten her befragt wird, dass also in Form eines «Ausweichmanövers» (ebd.: 57) von ihren Abweichungen gesprochen wird. Man nähert sich einem Gegenstand von seinen Rändern her an, spricht nicht von seiner «Normalität», sondern ausschliesslich von seinem «Anderssein». Die Konstruktion des «Fremden» hat zum Ziel, einer gleichsam spekulativen Idee des «Eigenen» Konturen zu

geben. Es steht daher im Zentrum einer «ungeheuren Nachfrage nach Wissen. Einer doppelten Nachfrage, weil wir wissen wollen, was mit ihm los ist, während [es] verdächtigt wird zu wissen, was mit uns los ist» (ebd.: 79). Was das «Fremde», der «Islam», die «Muslime», das «Minarett» *sind* bzw. sein dürfen, unterliegt strengster mehrheitsgesellschaftlicher Kontrolle. Im Fall der politisch rechten Positionen ist das «Fremde» soweit «erwünscht», wie es bedrohlich, gefährlich und gewalttätig gedeutet werden kann und man ihm sodann aggressiv begegnen darf. Im Fall der linken Positionen hingegen ist es erwünscht, wenn es als Symbol der *eigenen* Offenheit fungieren kann und sich für die Sache des «Eigenen» instrumentalisieren lässt. «So wird es zunehmend zur Aufgabe minoritärer und marginalisierter Gruppen, «anders» zu sein und damit eine dominante nationale und kulturelle Identität [...] sozusagen von ihren Rändern her zu markieren» (Mayer/Terkessidis 1998: 16). Ob es sich nun um negative oder positive Stereotypisierungen handelt, stets werden exotische Klischee-Fremdheiten produziert, die erwünscht und konsumierbar sind, oder bedrohliche Feindbilder, die als Projektionsflächen diffuser gesellschaftlicher Ängste dienen (Oester 1996: 168-178).

Die Muslime müssen stumm bleiben

Insofern kann auch eine links-liberale Minarettdeutung nicht über Machtverhältnisse hinwegtäuschen und etwa als ein dialogisches, egalitäres und reziprokes Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit verstanden werden. Vielmehr gilt es zu reflektieren, wie «Islam» und «Muslime» symbolisch vereinnahmt, stereotypisiert und instrumentalisiert werden, wie im Minarett, das den Bahnhofplatz schmücken und die Toleranz der Kirchen und Linken

demonstrieren soll. Es gilt die als «Offenheit», verschleierte symbolische Beherrschung zu entlarven, die das Minarett von seinen vielfältigen historischen, religiösen und sozialen «muslimischen» Kontexten isoliert und den heterogenen Perspektiven konkreter Muslime entreisst. Als schmückendes Accessoire des Baldachins schafft das Minarett für Muslime keine sichtbare Gebetsstätte, die von Akzeptanz, Wertschätzung und Anerkennung islamischer Religiosität durch die Mehrheitsgesellschaft zeugt (zu «muslimischer» Anerkennungspolitik vgl. Schild 2009). Vielmehr wird *über* das «Fremde» gestritten, *über* «Muslime» symbolisch verhandelt, die vergegenständlicht als «Minarett», selbst stumm bleiben müssen. Das Minarett ist ein Konflikt innerhalb der «schweizerischen» Mehrheit, der auf dem Rücken der muslimischen Bevölkerung ausgetragen wird und zwanghaft um die Frage kreist, was diese «schweizerische» Mehrheit *ist*, was sie sein und wie sie es werden soll.

Däpp spielt mit diesen real existierenden Ausweichmanövern des «minarettisierten» Islam- bzw. Fremd-Diskurses. Indem er diese auf ein fiktives Ereignis überträgt, gelingt ihm ein Scherz, der im Grunde keiner ist und uns im Gegenteil auf tief greifende Machtverhältnisse hinweist. So kolonisiert die «schweizerische» Mehrheit ein «muslimisches» Symbol und behindert dabei eine zum Schweigen gezwungene Minderheit systematisch in ihrem Kampf um Anerkennung. Die aktuelle Brisanz des Minarett rührt nicht von den «muslimischen» Deutungen her, denn sie werden erst gar nicht angehört, sondern von den eigennützig «schweizerischen» Instrumentalisierungen, die dem stereotypen «Fremden» die identitätsstiftende Funktion für zwei unvereinbare politische Versionen des «Eigenen» zuspieren.

Foucault, Michel 1983: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel 2003: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Mahnig, Hans 2002: «Islam in Switzerland. Fragmented Accommodation in a Federal Country». In: Haddad, Yvonne Yazbeck (Hrsg.): *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press. 72-87.

Mayer, Ruth und Mark Terkessidis 1998: «Retuschierte Bilder. Multikulturalismus, Populärkultur und Cultural Studies. Eine Einführung». In: Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hrsg.): *Global-kolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*. St. Andrä-Wördern: Hannibal: 7-23.

Oester, Kathrin 1996: *Unheimliche Idylle: zur Rhetorik heimatlicher Bilder*. Köln.

Schild, Pascale 2009: *Zwischen Macht und Widerstand. Theorie und Praxis einer «supranationalen» Version «muslimischer Identität*. Eine qualitativ-empirische Betrachtung «muslimischer» Akteurinnen in Luzern. Master-Arbeit, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern.

Quellen:

Däpp, Walter 2007: «Ein Minarett wird den Baldachin tragen». In: *Der Bund* (31.3.) 25.

Walser, Brigitte 2007: «Initiative will die Türme verbieten». In: *Berner Zeitung BZ* (4.5.): 3.

Christoph Uehlinger

Kerngeschäft und Kooperationen

Die Aufgabe lautet, aus der Sicht einer nahestehenden Nachbardisziplin zu formulieren, «was Aussenstehende unter Islamwissenschaft verstehen und was sie damit verbinden». Da sie im Kontext aktueller hochschulpolitischer Umstrukturierungen ergeht, erlaube ich mir, sie zukunftsorientiert zu verstehen: Welche Profilierung, welche Impulse würde ich mir von der Schweizer Islamwissenschaft der nächsten zwanzig Jahre erhoffen?

Die erste Antwort kann selbstverständlich nur die sein, dass die Kolleginnen und Kollegen der Islamwissenschaft die Zukunft ihres Fachs selbst definieren sollen, sind sie doch am besten in der Lage, seine Potentiale und Schwächen einzuschätzen. Die Prioritätensetzung einer Disziplin sollte sich nicht in erster Linie von dem leiten lassen, was sie für andere attraktiv und anschlussfähig machen könnte, sondern muss sich daran orientieren, was sie selbst für ihr Kerngeschäft hält. So kann es im folgenden nur darum gehen, einige Bereiche zu benennen, in denen ich als Religionswissenschaftler ein besonders reizvolles Potential für eine partnerschaftliche Kooperation mit der Islamwissenschaft wahrnehme. Die Auswahl ist durch persönliche Präferenzen bedingt und zweifellos ergänzungsbedürftig.

Wer von Kooperation und Partnerschaft spricht, setzt voraus, dass die Partnerin weder ein Spiegelbild des eigenen Fachs sein kann noch in irgendeiner Weise eigenen Strukturen und Prioritäten inkorporiert werden soll. Gegenüber einer heute in Gesellschaft, Medien und Politik grassierenden Tendenz, Islam auf Religion zu reduzieren, kann nicht nur der Islamwissenschaftler, sondern muss meines Ermessens auch der Religionswissenschaftler betonen, dass der Islam immer schon mehr war und auch heute weit mehr ist als Religion. Islamwissenschaft darf deshalb nicht

Christoph Uehlinger ist Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Zürich und Co-Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft.

einfach in Religionswissenschaft überführt werden, nur weil «der» Islam in aktuellen Medien- und Politediskursen vorrangig (und nicht selten missverstanden) als «Religion» (will

sagen: auf einer letztlich irrationalen Zustimmung basierend) thematisiert wird. Eine Islamwissenschaft, die den Islam nur noch als Religion wahrnehmen oder gar in einem religionswissenschaftlichen Fächerkonglomerat aufgehen würde, wäre meines Ermessens gerade für die Religionswissenschaft deutlich weniger interessant als eine eigenständige, thematisch und methodisch vielseitige Islamwissenschaft. Soll letztere nicht nur ohnehin dominante Medien- und Politediskurse duplizieren, sondern ihr Privileg der differenzierteren Einsicht in den Gegenstand Islam auch zum Widerspruch gegen derlei Verflachungen nutzen, muss sie breit angelegt sein und die Religion des Islam als ein zwar wichtiges, aber eben nur ein Thema neben anderen (Philosophie, Recht, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft) zur Sprache bringen.

Bibel und Koran

Als Historiker, der sich vornehmlich mit der sogenannten altorientalischen und mediterranen Religionsgeschichte einschliesslich der Ausdifferenzierung unterschiedlicher jüdischer und christlicher Traditionslinien beschäftigt, greife ich nach wie vor gerne zu jenen Klassikern, welche im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Grundlagen zu einer traditionsvergleichenden, historisch-kritischen Erforschung von Koran und frühem Islam legten. Diese vornehmlich europäische Forschungstradition scheint zwischen den Weltkriegen abgebrochen zu sein und seither ein eher peripheres, vom Streit um Extrempositionen dominiertes Dasein zu fristen. Das ist um so mehr zu bedauern, als Vergleiche von biblischen und koranischen Texten und Traditionen heute im Kontext

des sogenannten interreligiösen Dialogs wieder auf grosses Interesse stossen, dieser Kontext aber seine eigenen Zielsetzungen hat, die mit denen der historisch-kritischen Wissenschaft nicht immer konvergieren. Vergleiche zwischen Bibel und Koran bleiben auf halbem Wege stecken, wenn sie nur synchron die kanonischen Endresultate, nicht aber diachron ihre komplexe traditionsgeschichtliche Vernetzung thematisieren. Das aus frommem Wunsch geborene Anliegen des Vergleichs ist legitim, aber es bleibt ohne historisch-kritische Aufklärung oft oberflächlich und etwas naiv. Wichtige Differenzen in der Traditionsbearbeitung werden entweder nivelliert, in postmoderne Variantenbeliebigkeit überführt oder sie bleiben opak, anstatt zu einem besseren Verständnis sowohl der gemeinsamen Hintergründe und Herkünfte als auch der unterschiedlichen Weiterentwicklungen und Ausprägungen der verschiedenen Religionskulturen beizutragen.

In einer Gesellschaft, die im Umgang mit den «monotheistischen Schriftreligionen» immer noch beharrlich (gleichsam *in modo theologorum*) nach deren «Heiligen Schriften» fragt, täten Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Theologie gut daran, den Zusammenhang von Bibel, spätantiken jüdischen und christlichen Literaturen, Koran und Hadith gemeinsam und intensiver als derzeit üblich zu thematisieren und ihn sowohl literaturwissenschaftlich als auch historisch-kritisch zu erforschen. Das Fehlen einer semitistischen Forschungstradition an Schweizer Hochschulen erweist sich hier als Nachteil: Kaum einer unter den gegenwärtig in der Schweiz lehrenden Islamwissenschaftler, Judaisten, Religionswissenschaftler oder Theologen ist in der Lage, hebräische, aramäische, syrische und arabische (ggf. auch griechische, lateinische, armenische oder georgische) Texte originalsprachlich zu lesen. Also braucht es die Zusammenarbeit von mehreren.

Philologie als Kulturwissenschaft

Nun heisst es freilich, die Islamwissenschaft sei durch die Anschläge vom 11. September 2001 «aus der Philologie herausgebombt» worden (Jörg Lau in der *Zeit*, zitiert nach einem in der *NZZ* vom 2.10.07 erschienen Bericht über den 30. Deutschen Orientalistentag in Freiburg i. Br.). Und es ist offenbar modern zu meinen, sozialwissenschaftliche Forschungen be-

dürften der Anstrengung des Fremdsprachenerwerbs und der Übersetzung nicht in gleichem Masse wie die herkömmlich historisch-philologisch ausgerichteten Teildisziplinen der Islamwissenschaft. Erfahrungen am Universitären Forschungsschwerpunkt «Asien und Europa», einem interdisziplinären Forschungskolleg der Universität Zürich, haben mich in der Überzeugung bestärkt, dass die Agenten euramerikanisch hegemonialer Wissenschaftsdiskurse heute meist Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sind, die – bei allem Respekt – dringend der Kooperation mit kultur- und sprachsensiblen Disziplinen wie der Islamwissenschaft, zuweilen auch ihres Einspruchs bedürfen.

So sehr im Interesse der Interdisziplinarität die Einführung von Grundlagenkursen zu islamischen Kulturen auf Nebenfachstufe zu begrüssen ist, so wenig wird doch die Islamwissenschaft als Hauptfach künftig auf ihre philologischen Grundlagen verzichten wollen. «Philologie oder Kulturwissenschaft» als Alternative zu konstruieren, ist nicht nur kurzfristig, sondern ganz einfach falsch. Das Gleiche liesse sich zu den *area studies* oder Regionalstudien sagen.

Antidot gegen den Eurozentrismus

Als Religionswissenschaftler erhoffe ich mir vom Gespräch mit der Islamwissenschaft unter anderem eine theoretische und konzeptionelle Kritik von Religionskonzeptionen und -definitionen, die aus der klassisch-antiken, der humanistisch-abendländischen und/oder der aufgeklärt-protestantischen Tradition erwachsen und dieser nie ganz entwachsen sind. Der theoretische und praktische Eurozentrismus gehört zu den grösseren Hypothesen der modernen Religionswissenschaft. Er ist selbst da noch am Werk, wo die Bestimmung dessen, was Religion ausmacht, durch «dichte Beschreibung» nicht-europäischer, teilweise islamischer Kulturen gewonnen wurde, wie zum Beispiel Talal Asads Kritik an Clifford Geertz gezeigt hat. Das islamische Erbe in Philosophie, Theologie und Recht ist für den europäischen Wissenschaftler auch nicht zuletzt darum so interessant, weil es alternative Umgänge mit denselben antiken Denktraditionen dokumentiert, die auf andere Weise auch das christianisierte Abendland geprägt haben. Im Unterschied zu anderen zentral-, süd- und ostasiatischen Religionen und Philosophien stellt sich die islamische

dem abendländischen Beobachter nicht als grundsätzlich Anderes, sondern als alternative Sichtweise auf dasselbe Erbe dar. Was seit seinen Anfängen von christlichen Theologen als Häresie verworfen wurde, kann heute als anspruchsvolle Herausforderung und alternativer Blick wahrgenommen werden, vorausgesetzt natürlich, man widersteht der fatalen Vereinfachung der *clash of civilizations*-Rhetorik.

Die europäische neuzeitliche Wissenschaft ist bekanntlich in Vielem ein Kind der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen im Gefolge kolonialer Expansion. Reisende, Missionare und Enzyklopädisten haben durch Beobachtung fremder Welten und ihre intellektuelle Verarbeitung im Vergleich mit der eigenen Welt zur Formulierung von Regeln und Begriffen gefunden, die sie dann als universal gültige verstanden und in die vermeintlich von ihnen «entdeckte» Welt hinaus propagierten.

Die Islamwissenschaft kann uns daran erinnern, dass solch intellektuelle Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und die damit verbundene Diffusion von Erkenntnissen und Überzeugungen kein exklusives Merkmal eines vermeintlich neuzeitlich-europäischen Sonderwegs darstellt, sondern jahrhundertlang analog von islamischen Reisenden und Enzyklopädisten gepflegt worden ist und in ihren – im Westen meist zu wenig bekannten – Werken vielfältigen Niederschlag gefunden hat.

Vielfalt des Islams und Genderfrage

Sehe ich recht, ist die Islamwissenschaft auch in der Schweiz durch eine starke Konzentration auf den Nahen oder Mittleren Osten, das heisst im wesentlichen die arabische Welt, den Iran und die Türkei gekennzeichnet. Die Gegenwart des Islams in Zentral-, Süd- und Südostasien bleibt dagegen häufig ebenso unterbelichtet wie diejenige des Islams auf dem Balkan. Die Präsenz albanischer und bosnischer Muslime in der Schweiz bietet Anlass und Gelegenheit, sich hierzulande in Lehre und Forschung intensiver als bisher mit dem balkanischen Islam auseinanderzusetzen. Die Erforschung von Transformationen und Rekonstruktionen des Islams unter den Bedingungen der europäischen Diaspora ist ein dringliches Desiderat. Dabei kann es nicht darum gehen, wertend richtigen von falschem, guten von schlechtem, westverträglichen von inkompatiblen, integrierten von bleibend

fremdem Islam zu unterscheiden und jeweils den ersteren zu favorisieren. Solche Bewertungen mögen – wenn überhaupt – der Politik ein Anliegen sein, die Wissenschaft sollte sich einzig ums Verstehen bemühen.

Die Frage nach Genderordnungen gehört heute zu einer alle Wissenschaftsdiskurse durchziehenden Daueraufgabe. Gerade als Religionswissenschaftler wünscht man sich genauere Informationen, Daten und Deutungen aus erster Hand, um die Selbstwahrnehmung muslimischer Frauen namentlich in westlichen Gastgesellschaften ebenso wie die wachsende Bedeutung feministischer Vordenkerinnen in islamischen Ländern besser zu verstehen. Dass an der Universität Zürich gerade zu diesem Themenbereich jüngst eine Assistenzprofessur eingerichtet und besetzt werden konnte, ist ein ermutigendes Zeichen.

Die Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft im Oktober 2007 stand unter dem Thema «Schweizer Religionswissenschaft – *quo vadis?*» Die Islamwissenschaft ist nicht die einzige Disziplin, die sich heute mit der Frage nach ihrer Identität beschäftigen muss, ja die Religionswissenschaft ist für ihre identitäre Dauerreflexion geradezu berüchtigt. Die hochschulpolitischen Umbrüche zu Beginn des 21. Jahrhunderts werden Veränderungen im Kanon der Disziplinen, damit einhergehend Umschichtungen im Bereich der Wissensformation und -organisation zur Folge haben. Dass Disziplinen, die zwar nur mit beschränkten Ressourcen ausgestattet sind, sich heute aber aus Gründen der politischen und medialen Konjunktur einem erhöhten Informationsleistungsdruck ausgesetzt sehen, dies zum Anlass nehmen, ihre gesellschaftliche Positionierung und wissenschaftliche Prioritätensetzung zu überdenken, ist ebenso normal wie der Wunsch, aus der momentanen Attraktivität vielleicht auch strukturell etwas Kapital schlagen zu können. Aus wissenschaftlicher Sicht kann freilich nicht genug betont werden, dass auch kurzfristig beanspruchtes, aktualitätsbezogenes Wissen nur generiert werden kann, wenn es auf konjunkturell und politisch unabhängigen Grundlagen aufbauen und an eine weniger konjunkturgeschüttelte Grundlagenforschung anschliessen kann, die man sich allein an der langfristigen Vertiefung und Erweiterung von Wissen und Erkenntnis orientiert wünschen möchte.

14.4.2009

Der Mensch ist die Lösung

Das Buch ist eine sehr persönliche Reaktion einerseits auf die veränderte Einstellung gegenüber «Muslimen» in Europa nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und andererseits auf den «Re-Islamisierungsprozess», der gegenwärtig in den arabischen Gesellschaften stattfindet und mit dem sich die Autorin nicht identifizieren kann: Sie will daher nicht länger zur schweigenden Mehrheit gehören.

Im ersten Teil prangert sie die herrschende «Wir gegen sie»-Mentalität an und die Reduktion der Menschen aus arabischen Ländern auf die Religion *des* Islams, als ob diese sich – geographisch und historisch – uniform und homogen gezeigt hätte. In verschiedenen arabischen Ländern aufgewachsen, hat sie selbst erlebt, wie vielfältig die Religion des Islams sich präsentiert.

Elham Manea fordert die Einhaltung der Menschenrechte als oberstes Prinzip für alle und eine klare Absage an einen kulturellen Relativismus, wie er teils in Europa unter dem Deckmantel der Toleranz verbreitet ist, eine Toleranz, die sich schliesslich als Gleichgültigkeit gegenüber der Rechte von Frauen oder Minderheiten erweist. Allzu oft wird Religion von gewissen Gruppen vorgeschoben, um patriarchalische Forderungen durchzusetzen.

Als Basis für das Konzept eines humanistischen Islams fordert Elham Manea vier Prinzipien: «Menschsein kommt vor Religion», «Wahlfreiheit und Rationali-

Buchbesprechungen Comptes rendus

tät», «Schluss mit Denkverboten» und «Gleiche Rechte für Frauen und Männer».

Es ist ein anregendes und auch ein mutiges Buch, das Elham Manea uns da vorlegt, das Zeugnis einer Humanistin, die sich das [Nach-]Denken in religiösen Fragen nicht verbieten lassen will: «Der Mensch ist die Lösung, nicht die Religion.»

Manea, Elham, 2009: Ich will nicht mehr schweigen. Der Islam, der Westen und die Menschenrechte. Verlag Herder, Freiburg i.Br.

Moscheen mit oder ohne?

Das richtige Büchlein zur rechten Zeit. Überall wird debattiert, gestritten, demonstriert für/gegen/über Moscheebauten und besonders deren himmelwärts strebenden Appendices, die Minarette. Und hier liegt nun eine reich illustrierte Darstellung der Moschee an sich und ihrer neuesten Entwicklungen vor, nämlich derjenigen in Europa – also in einer Region, die weder bestimmt ist durch islamische Religion oder Kultur noch traditionelle «islamische», das heisst mittelöstliche Moscheearchitektur kennt.

Europa stellt somit besondere Anforderungen an den Bau islamischer «Gotteshäuser»: Einerseits

werden sie von einer wachsenden muslimischen Gemeinschaft verlangt, andererseits werden sie in eine «neue» architektonische Umgebung gestellt; und je nach Gruppierung, für die sie gedacht sind, machen die neuen Moscheebauten mehr oder weniger Anleihen an den Gebetshäusern islamischer «Herkunftsländer». Nicht selten sind sie mehr oder weniger Kopien davon.

Die drei Teile des Buches machen diese Entwicklungen und Anforderungen deutlich:

Der erste handelt vom historischen Hintergrund von «Europa und der Islam»: islamische Identität und Islam als Provokation und Romantik. Im zweiten Teil geht es ums Wesentliche: «Der Islam in Europa» bespricht die Entwicklung des Islams (der Muslime) vom Hinterhof zu einer unterschiedlich gearteten Integration, symbolisiert durch eine «Euroislam-Architektur» mit Anpassungen an europäische Bautraditionen. Im dritten Teil wird diese Entwicklung in die Zukunft projiziert und einige Moscheeprojekte vorgestellt – mit und ohne Minarett, unterscheidbar oder nicht von modernen christlichen Gotteshäusern. Alles zusammen zeigt eine längst in vollem Gang befindliche, hier am Architektonischen sichtbare Europäisierung des Islam, was nicht heisst, Entislamisierung, sondern vielmehr Ablösung von Traditionen aus anderer Zeit und anderen Weltregionen. Ein angenehm unangeregtes Buch.

Christian Welzbacher: *Euroislam-Architektur*. Die neuen Moscheen des Abendlandes. SUN Statements (Amsterdam, SUN Publishers, 2008), 110 S.

P.P.
8501 Frauenfeld

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

- Einzelmitglied/membre individuel (Fr. 60.–) Name/Nom _____
- Ehepaar/Couple (Fr. 80.–) Vorname/Prénom _____
- Student(in)/Etudiant(e) (Fr. 30.–) Adresse _____
- Universität: _____
- E-Mail: _____ Tel. Privat/Privé _____
- Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Geschäft/Bureau _____

Einladung(en) zu regionalen Treffen in: / Invitation(s) pour les rencontres régionales à:

- Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht./ Quelle est votre activité relative au but de la société?

Einsenden an/A renvoyer à: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____